

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra systematické teologie

Disertační práce

TRANSFORMACE OBĚTI V PÍSMU, TEOLOGIE OBĚTI

Vedoucí práce: Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

Autor práce: Mgr. Josef Dvořák

Studijní obor: Systematická teologie

Ročník: III.

2016

PROHLÁŠENÍ O SAMOSTATNÉM ZPRACOVÁNÍ

Prohlašuji, že jsem svoji disertační práci vypracoval samostatně, pouze s použitím pramenů a literatury, které jsem uvedl v seznamu použitých zdrojů.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě */resp. v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí, archivovaných Teologickou fakultou/* elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG, provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

1. 3. 2016

Josef Dvořák

PODĚKOVÁNÍ

Doc. Jiří Beneš, Th.D. mne učí vážit každé písmenko, slůvko a větu biblického textu, aniž bych ztrácel ze zřetele kontext celého Písma. U prof. ThDr. Jana Hellera se učím rozpoznávat sílu kerygmatických výpovědí biblické víry na pozadí zápasů se starověkými náboženskými soustavami, aniž bych přestal usilovat o teologické vyjádření živého oslovení Logem. A vedoucí diplomové práce, prof. Dr. Karel Skalický, Th.D. mne učí zvažovat kerygma křesťanské katolické tradice v širokém kontextu religionisticko-filozofickém; právě na jeho životě i díle je zjevné, že v takové konfrontaci křesťanská víra ob stojí, je-li nesena odbornou prací teologa i živou spiritualitou. Karel Skalický je mi též inspirativní ve snaze naslouchat rozmanitosti křesťanských konfesijních důrazů a je mi podnětný svou osobitostí teologického myšlení. Ne nadarmo je v judaismu hrdinou nikoli bojovník (válečník), nýbrž učitel.

Niterně zavázán zůstávám své nejmilovanější *ešet chajil*, manželce Samuele Dvořákové. Vážím si její podpory, tvůrčího zázemí; bez jejího napomáhání by bylo bádání nerealizovatelné. Během mého studijního snažení dokázala vedle péče o rodinu dát život třetímu z našich dětí.

Vděčen jsem též Vladimíru Immerovi za půjčování knih i za nezdolné obstarávání odborné literatury.

OBSAH

| | |
|---|-----|
| ÚVOD | 6 |
| 1. NÁBOŽENSKÉ SYSTÉMY STARÉHO ORIENTU | 12 |
| 1.1 Společné rysy | 12 |
| 1.2 Významné odlišnosti v životních podmínkách..... | 16 |
| 2. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉHO EGYPŤA V TENAKU | 21 |
| 2.1 Božstvo..... | 25 |
| 2.2 Božský král | 34 |
| 2.3 Kněžstvo, magie a kouzla..... | 42 |
| 2.4 Chrám a kult..... | 46 |
| 2.5 Učitelé moudrosti (namísto proroků)..... | 52 |
| 2.6 Výtěžek: zásadní důrazy egyptského náboženství | 56 |
| 3. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉ MEZOPOTÁMIE V TENAKU | 60 |
| 3.1 Božstvo..... | 63 |
| 3.2 Božný král..... | 73 |
| 3.3 Kněžstvo | 80 |
| 3.4 Chrám, kult, magie..... | 83 |
| 3.5 Výtěžek: zásadní důrazy mezopotamského náboženství | 90 |
| 4. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉHO KANAÁNU V TENAKU | 93 |
| 4.1 Božstvo..... | 95 |
| 4.2 Král..... | 104 |
| 4.3 Kněžstvo..... | 106 |
| 4.4 Náboženský kult a chrám..... | 106 |
| 4.5 Výtěžek: zásadní důrazy kanaánského náboženství | 112 |
| 5. BIBLICKO-KÉRYGMATICKÉ VYZNÁNÍ VÍRY VE STARÉM IZRAELI | 114 |
| 5.1 Bůh Hospodin..... | 117 |
| 5.1.1 Elohim אלהים | 123 |
| 5.1.2 Adonaj יהוה | 125 |
| 5.1.3 Hospodin, Bůh Izraele – Immanuel | 127 |
| 5.1.4 Hospodin a Ježíš Nazaretský, vírou rozpoznáný Kristus | 131 |
| 5.2 Bohabojný král..... | 136 |
| 5.2.1 Ježíš Nazaretský – Král a Služebník..... | 143 |
| 5.3 Kněžstvo..... | 151 |
| 5.3.1 Ježíš Kristus – (vele)Kněz i Oběť | 157 |
| 5.4 Chrám a kult..... | 170 |
| 5.4.1 Pesach a Večeře Páně – Kristus jako obětovaný Beránek | 181 |
| 5.5 Proroci..... | 189 |

| | | |
|--------------------------------------|------------------------|------------|
| 5.5.1 | Ježíš jako Prorok..... | 193 |
| ZÁVĚR..... | | 198 |
| TRANSKRIPCE | | 208 |
| SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ | | 210 |
| SEZNAM ZKRATEK | | 235 |

ÚVOD

Jádro studie spočívá v tazání se na výpovědní obsah biblické zvěsti o oběti (kultu). Jaký je biblický smysl oběti? V čem/kom spočívá základní intence kultu ve starém Izraeli a jaké je specifikum soteriologického konání Boha Hospodina oproti božstvům sousedů Izraele? Oběť sz. má z hlediska křesťanské víry své vyústění v NZ, tj. v ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Mesiáši, Ježíši Kristu. Svorníkem badatelského zaostření této práce je proto *triplex munus Christi* shrnující „to nejpodstatnější z Ježíšovy činnosti“, což J. Heller prohlubuje o *triplex humiliatio Christi*.¹ Studie v zásadě příliš nepřekročí rámec Tenaku a řeckých novozákonních textů do křesťanské teologicko-scholastické disputace o *sacrificiu*. Práce nechce být široce zevrubným pojednáním, snaží se prvořadě vystavit „hlasu Písma“² v kontextu diachronie starověkých náboženských systémů (ostatně studium bible pokládá křesťanská tradice za „duši veškeré teologie“³). Nasloucháno též bude interpretacím těch autorit judaismu, jejichž postřehy prohlubují kerygmatický náboj křesťanského Písma. Tudíž cesta k ozřejmění povede přes religiozitu kultur starého Orientu prostřednictvím komparace daností s dějinnou vazbou – role/typ božstva, význam krále, kněze a chrámu či proroka v kultu,⁴ současně bude činěn „lingvistický úklid“ (Hellerův termín) ve vybrané terminologii týkající se kultických látek starého Izraele či zvěstně význačných pojmech a práce bude kulminovat do reflexe z novozákonního pohledu.⁵ Základní rámec zkoumání vychází z biblistiky tzv. pražské školy⁶ (viz níže), přičemž bude uplatňován přístup diachronní

¹ HELLER, J. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994, s. 97–115, 119–133.

² Vážný to důraz J. HELLERA, viz: HELLER, J. *Tři svědkové: Mojžíš – Izaiáš – žalmista*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 13.

³ Konstituce DV 24. Srov. ZVĚŘINA, J. Několik poznámek k zamyšlení nad studiem teologie. *TT*, 2007, roč. 18, č. 4, s. 215. Lze odvolávat rovněž na protestantský hermeneutický přístup *sola Scriptura* (pouze Písmo), „neboť Bible je podle Luthera *per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans* (sama o sobě naprosto spolehlivá, snadná, přístupná, sebe sama vykládající, všechno všem dokazující, posuzující a osvětlující).“ (SKALICKÝ, K. *Hermeneutika a její proměny*. Praha: Ježek, 1997, s. 26–27.

⁴ Metodologickou přiměřenost opírám o: ANTALÍK, D. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 18 a 202–203.

⁵ C. V. Pospíšil by ve smyslu metodologie práce hovořil např. o christologii vzestupné či sestupné (zdola či shora), nízké či vysoké, ontologické či funkcionální aj.; popřípadě zdůrazňuje propojenost christologie se soteriologií. Viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš Nazaretský, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 20–33. Ostatně christologie synoptiků (zdola) i christologie Janova (shora) říkají totéž z opačných paradigmat (východisek), tj. Ježíš je Syn Boží či Syn Boží je Ježíš. Srov. LOCHMAN, J. M. Dvojitá cesta christologie. *ThPř*, 1965, č. 3, s. 55–59.

⁶ Míněna je věda sz., která zejména v osobnosti J. HELLERA (vedle M. Biče či M. Balabána) činí též diskurs do religionistiky, přesněji do tzv. staré orientalistiky (J. Heller byl roku 1970 jmenován profesorem

i synchronní⁷.

Bible má svou historii. Základním historicko-religionistickým kontextem Starého i Nového zákona⁸ jsou „tři značně svébytné oblasti: Egypt, Mezopotámie a před izraelský Kanaán včetně Fénicie. Ostatní náboženské okruhy jsou méně významné a mnohé jejich představy i úkony jsou buď obdobné, nebo přímo odvozené ze zmíněných tří hlavních kulturních i náboženských oblastí“⁹. Biblický zápas o specifickou kerygmatickou látku je proto hlouběji srozumitelný teprve v souvislostech náboženského světa starověkého Orientu. Lze považovat za odborně doložené, že „bible je v podstatě výsledkem a záznamem přehodnocujícího vnitřního zápasu s tehdejšími náboženskými představami a soustavami“¹⁰. *Náboženská kvalita* (termín S. C. Daňka)¹¹ biblického přeznačení¹² vyvstane, „srovnáme-li výpovědi biblických svědků s tím, co tehdy říkalo jejich okolí“, poté bude teprve patrné, co je „v jejich výpovědích dobová forma a co je jejich vlastní záměr a specifikum jejich

religionistiky, až o sedm let později profesorem Starého zákona na Komenského evangelické teologické fakultě, dnešní ETF UK). Viz ANTALÍK, D. Ohlédnutí za profesorem Janem Hellerem. *Reflexe*, 2008, č. 34, s. 154–157. Viz též HELLER, J. *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 76–79, 108, 113–114, 123–125.

⁷ „Přinejmenším od sedmdesátých let je při řešení otázek biblické teologie možné – a nutné – kombinovat podle povahy zkoumaného předmětu přístupy diachronní i synchronní.“ (PRUDKÝ, M. Starozákonní teologie v éře moderny. *Teologická reflexe*, 2001, č. 2, s. 121.)

⁸ Nový zákon psaný řecky je formován starozákonním myšlením významněji, než soudobým helenismem. Srov. HELLER, J. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1988, s. 3.

⁹ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 3. Na vzájemnou souvislost mezi Mezopotámií a Palestinou od nejstarších dob upozorňoval již „otec“ biblické archeologie W. F. Albright; viz HRUŠKA, B. Palestina před příchodem Izraelitů. *KJ – ET*, 1965, roč. L, č. 35, s. 2. Určitou dobu hebrejského myšlení jest možno shledat s taoismem; srov. HELLER, J. Nelpění a tao. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 1, s. 7–11.

¹⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 3. Srov. ANTALÍK, D. *Jak srovnávat nesrovnatelné*, s. 7. Taktéž HRUŠKA, B. *Kulturní život starého Sumeru*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, s. 9. „V bibli doma‘ není (...) ten, kdo zná spoustu citátů (...) ale ten, kdo se na nejjednodušších slovech bible naučil vnímat její protipohanský a protináboženský ráz. (MISKOTTE, K. H. *Biblická abeceda*. Heršpice: Eman, 1996, s. 40.)

¹¹ S. C. Daněk tuto terminologii (rozlišení náboženské kvality a kvantity) převzal od Schleiermachera, viz PRUDKÝ, M. Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní biblistiky 20.–30. let. In *SAT 11: Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, 2007, č. 2, s. 9, poznámka č. 24.

¹² Termín – zdůrazňující svrchovanost Boha Hospodina (manipulovatelný bůh je člověkem vytvořená modla), jenž s člověkem komunikuje, sestupuje k němu, zjevuje se mu – zavedený S. Daňkem a domyšlený J. Hellerem. Viz DANĚK, S. Problém náboženského inferiorna. *Revue Kalich*, 1922, č. 7, s. 230–239. HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 8–14. „Místo o náboženské kvalitě mluví Heller častěji o kerygmatu, ale sdílí Daňkovu tezi, že tato nejhlubší náboženská hodnota je skryta v procesu tradice jako vnitřní důvod kanonizace jednotlivých biblických textů. (...) Především rozhodující náboženskou kvalitou, k níž tihne Starý zákon, vidí spolu s Daňkem v křesťanském vyznání Ježíše jako Krista.“ (POKORNÝ, P. Profesor Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý. In HELLER, J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 155–157.)

postoje¹³. Jinak řečeno: je třeba konfrontovat biblickou víru s náboženskými představami sousedů Izraele, což je možno učinit „jen konfrontací celých struktur a jejich specifické povahy a nikoli pouhým srovnáním jednotlivostí a podrobností bez zřetele na souvislosti, v nichž stojí a které těmto detailům dávají správný smysl“¹⁴. Poté bude možno též odpovědět na otázky po roli krále¹⁵ a kněze, popřípadě proroka v dané nábožensko-kulturní oblasti. Kam sahají jejich kompetence, kam již jejich role překračovat nesmí? V jakém vztahu stojí vůči božstvu obětník a oběť? V čem spočívá význam chrámu?

Ač se studie pohybuje v diskursu tří badatelských polí – religionistiky, biblistiky a na pomezí systematiky – zamýšlené hledisko celé práce je teologické¹⁶. Interpretův vhled do Písma „je vždy zcela jedinečný“, současně „stojí v konkrétní vykladačské tradici“¹⁷. Ta je dána rovněž badatelskou tvorbou autorů, na nichž je práce vystavěna.

¹³ HELLER, J. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *KřR*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 147. Ve smyslu pojetí S. C. Daňka podává M. Balabán následující vysvětlení: „Kvantitou zde rozumím to, co je společné celému Přednímu Orientu, resp. Orientu vůbec: náboženskost, mytičnost, cykličnost etc. Pojmem kvality označuji to, co je nové, zcela jiné, skutečnost, kterou nelze vysvětlit prostřednictvím náboženského a sociologického pozadí, na němž se objevuje.“ (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002, s. 17.)

¹⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 4. Taktéž BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II: Kult a náboženství*. Praha: HČEFB, 1948, s. 173.

¹⁵ „Novější bádání ukázalo, že role krále v kultu a sakrálně pojaté království je opravdu pro správné pochopení mnoha jevů i textů starého Orientu velmi důležité.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 108.)

¹⁶ J. Heller vychází z Daňka (viz *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29*. Praha: Nákladem státním, 1930, s. 51–98); když říká: „Biblické znění bylo už při svém vzniku tvárněno vírou pisatelů (...). Tak jsem si byl od počátku religionistické práce vědom toho, že tu zároveň dělám teologii, protože se pokouším sestoupit do vnitřního zápasu, který nejen tvárnil biblické znění, ale zároveň byl i hlavním úkolem Izraele.“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 119.) Jako religionista se J. Heller netají svou pozicí Hospodinova vyznavače a na snahy dát mezi religionistiku a teologii (popřípadě též filosofii) jasnou dělicí čáru odpovídá svým dialektickým přístupem k těmto oborům, ve kterých mu nakonec jde o „nalézání“, nikoli nalezení (viz HELLER, J. Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio*, 1993, roč. I, č. 2., s. 190–191). O jinakosti zaměření a z toho plynoucích výpovědí viz FUNDA, O. A. Otevřené otázky religionistického bádání o Ježiši z Nazareta a raném křesťanství. *ThR*, 2010, roč. 81, č. 1–2, s. 172–212. O. A. Funda otázku vzniku křesťanské víry nenahlíží z pozice křesťanské víry, nýbrž „po lidsku“ jako „výtvar lidské psychiky“, sám pak vyvozuje následující: „znám jen jedny dějiny, veskrze lidské, bez nadpřirozených zásahů odjinud. (...) Ježíšovo vzkříšení interpretuji antropologicky jako vzkříšení mýtu o Kristu. Proto je mýtus o Kristu živý, proto neumírá, neboť zachycuje archetyp lásky, která žije a vydává se pro druhé. V tomto smyslu lze pak říci, že není v lidských dějinách nic většího než Ježíš.“ (FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, s. 358–360.) Avšak z pohledu autora této práce je křesťanský kánon (Tenak i NZ) jako celek teologické svědectví víry ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista.

¹⁷ BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*. Jihlava: Mlýn, 2009, s. 19–22. O vztahu metody a badatelské zaujatosti, o intenci křesťanských tradic a životem církve viz POKORNÝ, P. *Vznik christologie: Předpoklady teologie Nového zákona*. Praha: Kalich, 1988, s. 11–20. Srov. POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha: Oikoymenth, 2005, s. 12–14, 16–19.

Základní odborná literatura je zpracována předně ze zmíněného okruhu pražské školy¹⁸, a to ze dvou důvodů: 1. Není pochyb o odborné plodnosti této školy a je možno sledovat určitou tradici učitelů i jejich žáků; v daném zaměření kupř. zejména linii: Slavomil C. Daněk¹⁹ – Jan Heller²⁰ – Jirí Beneš,²¹ jmenovaní biblisté se (mimo jiné) vyznačují

¹⁸ Rovněž J. Heller se ve své ústřední knize soustředí (vedle vlastní práce) na „naši domácí vykladačskou tradici“. (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 7.)

¹⁹ Proč navazovat na S. C. Daňka? „Pomineme-li ve své teologické práci to, co už Daněk před léty promyslel a zpracoval, budeme znovu zabředat do slepých uliček, bažin a mělčin, které už on sám překonal a ohledal. Málo nám ovšem pomůže, když to budeme jen připomínat a chválit a sami těmito už ohledanými stezkami nepůjdeme.“ (HELLER, J. *Výročí Slavomila Daňka*. *KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 237.) K inspiraci S. C. Daňkem se hlásí rovněž M. Balabán. (Viz *Víra – nebo osud?* Praha: Oikoymenh, 1993, s. 7–8.)

O životě, díle a pokračovatelích S. C. Daňka mimo jiné viz: *SAT ETF 11: Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, 2007, č. 2. BALABÁN, M. Solí ozdobený: Daněk po česku. *ET – KJ*, 1996, roč. 81, č. 36, s. 3–6. BALABÁN, M. Daněk přínosný i sporný. *Zpravodaj SKŽ*, 2007/5767, č. 58, s. 19–21. BIČ, M. Slavomil Ctibor Daněk: K 30. výročí úmrtí a nedožitým devadesátinám. In *Slavomil Daněk: Vybrané studie*. Praha: Kalich, 1977, s. 51–64. HELLER, J. Nad dílem prof. Daňka. *KřR*, 1965, roč. XXXII, č. 6, s. 176–178. HELLER, J. Výročí Slavomila Daňka. *KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 231–237. HELLER, J. Daňkova christologie. *KřR*, 1995, roč. LXII, č. 7, s. 193–196. HELLER, J. Zápas o Daňka. *KJ – ET*, 1965, roč. L, č. 34, s. 3. SLÁMA, P. *Nové teologie Starého zákona a dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2013. Kapitola 6. Slavomil C. Daněk: Ani dějiny, ani systém, ale slovo, s. 182–191. SOUČEK, J. B. Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla. *Theologia evangelica*, 1950, č. 3, s. 65–73, 132–143. Těž in SOUČEK, J. B. *Teologické a exegetické studie*. Praha: CBS – ČBS, 2002, s. 17–39.

²⁰ J. Heller třicet let po smrti svého nejinspirativnějšího z učitelů, když vzpomíná na jeho poslední dny, neváhá vyznat následující: „Mnozí z nás, kteří jsme tenkrát stáli kolem něho, jsme byli sevřeni víc, než kdyby nám byl zemřel otec. Zdálo se nám, že ho ještě tolik potřebujeme!“ *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 8, s. 3.

²¹ P. Macek svého nejinspirativnějšího a nejlivnějšího z učitelů na KEBF pokládá za teologa „od pánaboha“. (*KJ – ET*, 2008, roč. 93, č. 3, s. 4.) J. Heller bývá některými odborníky označován za „syna dvou otců“, tj. S. C. Daňka a K. Bartha, ovšem odvolávky na prvně jmenovaného v Hellerově díle převládají; ba pro M. Balabána je S. C. Daněk „Don Quijote de la Mancha české biblistiky“ a svého kolegu starozákonníka (J. Hellera) označuje jeho sluhou – „Sancho Panza“. (BALABÁN, M. Já nejsem církevní věc, jsem divné já. /Trocha mé samomluvy/ *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 19–20.) Rovněž P. Filipi považuje J. Hellera za nejvýznačnějšího pokračovatele i rozpracovatele Daňkových důrazů na akademické scéně (Bič na Daňka navázal částečně a spíše svého učitele zrcadlí než rozvíjí). (FILIP, P. Daněk a daňkovci. *SAT 11: Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, 2007, č. 2, s. 112.) Barthův přínos pro sebe J. Heller shrnuje takto: „Od Karla Bartha jsem přijal jeho základní orientaci, že důležité je to, co přichází od Boha, a ne to, co děláme my. Ale jeho komplikovaný vyjadřovací aparát mi nebyl blízký, a tak jsem raději zůstal u hebrejštiny a Starého zákona.“ (HANUŠ, J. On je ten, který přijít měl: Rozhovor s prof. ThDr. Janem Hellerem. In HELLER, J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 148–149.) „Co mi bylo na Barthovi nejdůležitější? (...) Bůh udělal pro nás v Kristu vše, co bylo zapotřebí, a v Duchu svatém na nás ‚pracuje‘ (J 5,17) stále. Jsme v božích rukou (...). Stačí prostě – a to už je moje formulace, ne Barthova – přijímat, co On dává, a dávat, co bere. A poděkovat za vše v naději, že i to, co se nám nelíbí a co nás někdy i drtí, může nám On ve svůj čas obrátit k dobrému. Vlastně že to Kristovým křížem i vzkříšením udělal, ale my jsme to ještě nerozpoznali.“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 48.) Na svého „nejpodnětějšího učitele“ S. C. Daňka (HELLER, J. *Op. cit.*, s. 77, 123) se odvolává v tomto smyslu: „Krista mám za ztělesnění božského zásahu posláním lidského individua, k němuž gravitoval Starý a od něhož se orientoval Nový zákon (...) taková definice nemíní... být christologickou formulací (...)‘ ...mám Daňkovu formulaci za velmi šťastnou a poučnou a chtěl bych z ní vyjít“; J. Heller pak upřesňuje: „Nemáme vnější, formální důkaz, že Starý zákon tíhne ke Kristu a že je tedy Nový zákon jeho nejvlastnějším pokračováním a vyvrcholením. Je to otázka našeho stanoviska a našeho rozhodnutí (...) naší víry (...). Výpověď, že Starý zákon tíhne ke Kristu, je tedy nejdříve vyznání“. (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 16, 18–19.)

značným kerygmatickým nábojem. 2. Pražská škola vnitřně zápasí s dopady na lidskou existenci dvou světových válek, následně se musí vyrovnávat s totalitou marxistické ideologie (vedle specifických osobních zápasů).²² Odtud pramení existenciální rozměr této vykladačské tradice; její teologie je nesena bytostnou hloubkou odborné práce i životem formovaným Hospodinovým slovem navzdory „dějinným troskotáním“ (časté

J. Heller rozpracoval též „zvláštní Daňkův přínos“ o krystalizaci starozákonního textu péčí tradentů – tzv. „tradiční proces“ či *škola dějin tradice* nebo *škola dějin podání*, kterýmžto pohledem na Písmo šly „za Daňka (...) u nás hodiny v bibliotice napřed“ oproti zahraničí asi o „jedno až dvě desetiletí“. (Viz HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 25, 119, 129–130 a HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 35–52, 63–64. Viz též PRUDKÝ, M. Janu Hellerovi k 80. narozeninám. In HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 257–268.) Právě *tradiční proces* pokládá J. Heller za „nejzávažnější přínosné jádro pražské starozákonní školy, rostoucí z Daňkových pohledů a podnětů“. (HELLER, J. *Výročí Slavomila Daňka. KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 233.) Jinde se J. Heller hlásí ke svému žákovi J. Benešovi: „jsme stejného ducha (...). Je-li mezi námi vůbec nějaký teologický rozdíl, pak asi nestojí za řeč. (...) Tak jsem vděčný Bohu, že mi dal zažít tak srovnou spolupráci s tím ze svých žáků, jehož pohled mi vždy byl a stále je velice blízký.“ (HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně: Výklad žalmů 120 – 134*. Praha: Advent-Orion, 2001, s. 5.) J. Beneš se taktéž hlásí ke svému učiteli, kupříkladu svůj výklad Desatera chápe jako přejatou štafetu (viz BENEŠ, J. *Desátka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 10) a ve své disertaci uvádí, že základním přístupem k biblickému textu je mu naslouchání, totiž doslova praví: „V tomto přístupu se cítím být žákem prof. Hellera...“ (*Exodus 28 a 39: Příspěvek k exegezi kultických látek*. Praha, 1996, s. 163. Srov. taktéž BENEŠ, J. Můj učitel Jan Heller. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 18–19.) Čerpáno bude rovněž z badatelské práce M. Biče, M. Balabána aj. J. Heller zhodnocuje odborné dílo M. Biče takto: „Bič měl velký přehled o archeologickém výzkumu a literatuře. Na rozdíl od Daňkovy dalekosáhlé koncepce se však omezoval spíše na polohu reproduktivní, zprostředkovatelskou. Jeho koncepce byla v určitém smyslu spíše popularizační a v tomto smyslu udělal obrovský kus práce.“ (PURŠL, L. ČEP – rozhovor s Janem Hellerem o problémech s překládáním Bible. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 15.) Katedru religionistiky na ETF po J. Hellerovi převzal M. Balabán, s nímž porovnává se shledává J. Heller období ve spojení starozákonníka a religionisty, oba se hlásí k téže inspiraci učitelskou autoritou (C. S. Daněk), oba z Písma vynášejí (citují) „nové věci“, v religionistice citlivě vnímají „hmatání národů či pohanů po Bohu“, liší se spíše jen „v důrazech“ následujícího ražení: „Já jsem spíše filolog a umírněný stoupenec takzvané dialektické teologie, Balabán je odvážný hermeneutik snažící se převést biblickou řeč do názvosloví a psychologie lidí, kteří o církvi nic neslyšeli. Ale od znalosti obsahových obrysů biblických termínů nelze ustoupit, a to hlídám já. Balabán je ovšem i znamenitý básník (...).“ (HELLER, J. *Gilgamešovo hledání věčného života: Předmluva*. In BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 14.)

²² J. Heller se rozhodl událostem kolem sebe odpírat „z hloubky, tedy navazováním na naše duchovní dědictví“, a sám k tomu praví: „Pro ty, kteří se snažili odporovat přímo i v politické rovině, mám dodnes upřímný obdiv“ – pokud jde o válku a s ní spojenou genocidou Židů, nevyhýbá se ani otázce: „Jak to mohl Bůh dopustit?“ – jeho odpověď zní: „přenechme Bohu právo na odpověď, která přesáhne naše představy a smýšlení“. (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 134, 230, viz též s. 24, 28–29, 43–44, 50–51, 118–114, 134–137.) Dále viz BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, zejména s. 69–88, 114–122, 221–230. M. Balabán o svém kolegovi uvádí: „Heller to neměl snadné. Musil čelit válčujícím situacím bolševické tyranie. A zápasil i sám se sebou. Vnitřní ataky mohou být horší, než útoky z vnějšku. Heller patří k ‚obětavé generaci‘, spolu s kolegy v úřadu, zvláště těmi staršími“, a vciťující se do svého kolegy M. Balabána dále domýšlí (prozrazující mnohé mimo řádky): „Bolševik se tužil a svým supím zobanem se snažil rozklopit i náš fakultní ansábl. My jsme chtěli být chytřejší než čerti, ale čerti byli profesionálové a nedali se koupit naší vstřícností. Chtěli jsme se leckterými černými dírami dostat ven, k svobodě, ale ne přes loch. A pořád jsme si breptali: ‚Ty se mnou jsi‘ - *Ki-attá ‘immádi*.“ (BALABÁN, M. Já nejsem církevní věc, jsem divné já. /Trocha mé samomluvy/ *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 19–20.) Nepřehlédnutelný zůstává též personální dopad působení J. Hellera, jenž si při pilné odborné a církevní práci dokázal najít čas na člověka, aby mu pastýřsky i jako zpovědník či přítel naslouchal. (viz FILIPI, P. Promluva na pohřbu prof. Jana Hellera. *KřR*, 2008, roč. LXXV, č. 1, s. 41.)

sousloví J. Hellera) či totalitním režimům minulým²³ i současným.²⁴ V tomto duchu se nese rovněž odborné i lidské snažení K. Skalického.²⁵

Práce je psána s respektováním předběžnosti, neúplnosti našeho vědění, s vědomím, že „poznávám z částky“. (1Kor 13,12) Jde-li o znalost starověkého světa, budoucí bádání i objevy jistě ledacos doplní, poopraví, byť mnohé zůstane zcela neosvětleno, popřípadě poplatné „módním vlnám“ vědeckých škol, jejich východiskům i metodologiím. Při tom všem je snahou práce orientovat se na to nosné, odborně doložené, zvěstně živé (oživující) – tedy důraz je položen na kérygma²⁶.

²³ Dějinné ztroskotání naděje na „dialog“ s totalitou je příznačné pro kontraverzní, ovšem též teologicky inspirativní osobnost J. L. Hromádky.

²⁴ Existenciální rozměr teologie je pro J. Hellera i J. Beneše příznačný. J. Heller k interpretaci Písma přistupoval z následující pozice: „Věrohodně, nadějně a tedy 'správně' vykládáme jen tehdy, když jsme 'v tom', tedy zevnitř, nikoli z venku; jinak řečeno, když do našeho existenciálního kontextu patří jak svědectví Písma, tak i adresát poselství ve své bytostné potřebnosti, a ovšem i jizvy i šrámy mého vlastního zápasu.“ (Teologický kontext. In *Ministerium Verbi Divini*. Praha: Kalich, 1996, s. 68.) Jinde o své motivaci studovat teologii praví: „Nešel jsem na teologii především ze zájmu misijního – že bych chtěl kázat Krista a obracet nevěřící – ani jen ze zájmu intelektuálního – vyzkoumat, jak to s Bohem a věčností doopravdy jest – nýbrž ze zájmu existenciálního, aby můj život a v něm co možno vše mělo smysl a cenu před Bohem či před věčností. Přibližně to lze říct tak: Buď život zachovat, když se upnu svým hledáním na Boha a Krista, nebo svůj život zmařit, když se upnu na cokoli jiného, předběžného a časného. Kdo to prožili nějak podobně, vědí, že jsem vlastně neměl volbu: nemohl jsem nejt studovat teologii.“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 35–36.) Rovněž J. Beneš biblickému textu naslouchá již od počátku své odborné práce (a do dnes) jako ten „kdo ještě není, ale chce být součástí kontextu (hledět zevnitř), jehož se tehdejší kontext (příběh) bytostně dotýká, ba jako ten, kdo začíná víc tušit než vědět, že rozdíl mezi tehdejší a dnešním kontextem téměř mizí“, jde mu „o účast na procesu sebeidentifikace s rekonstrukcí zaslouchnutého (...)“ (BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, s. 1.)

²⁵ Taktéž C. V. Pospíšil zdůrazňuje víru jako předpoklad teologie (christologie i soteriologie). POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš Nazaretský, Pán a Spasitel*, s. 17, 18, 25 aj. Též *Dokumenty MTK věnované christologii a soteriologii do roku 1995: „Vybrané otázky z christologie“*, s. 17. Srov. pozn. pod čarou č. 25.

²⁶ Což je současně předpoklad celé disertace, tedy předpoklad, „že Bůh je živý a jedná“, že podstatné je to, „co Bůh sám pro nás udělal a dodnes dělá“, neboť „víra v živého, jednajícího Boha – nebyla do bible vnesena dodatečně, naopak (...) bible rostla a krystalizovala jako vyznání víry“ (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 12–13.) Ostatně záměrem samotné bible je člověka „dovést k víře v Boha, Otce Ježíše Krista“ (HELLER, J. *Jak číst bibli? KJ – ET*, 1985, roč. 89, č. 6, s. 2.); neboť: „Celé Písmo vyrostlo z víry a chce k víře přivést“ (HELLER, J. *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*. Praha: Pastorační středisko, 1996, s. 6. Obdobně v návaznosti na S. C. Daňka viz HELLER, J. *Výročí Slavomila Daňka. KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 232.) Prostřednictvím takové víry je pak cíl studia Písma v tom, „setkat se s Bohem a setkat se s Kristem“, tj. se vzkříšeným, „živým“, při němž jde o „transformaci, obrácení a proměnu člověka“ (VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli: Úvod do teologické interpretace Písma*. Praha: ČBS, 2011, s. 14–15.) Totiž nejde „o to, abychom se v bibli našli sami, nýbrž o to, aby nás našla ona, či ještě přesněji, aby nás bibli jako svým nástrojem našel Bůh“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 200.) Sám „kérygmatický Kristus není žádným pokračováním historického Ježíše v běžném historickém smyslu. V podání kérygmatu existuje mezi historickým Ježíšem a vyznávajícím Kristem hluboký předěl: smrt a vzkříšení.“ (HEJDÁNEK, L.; POKORNÝ, P. *Ježíš – víra – christologie. ThPř*, 1962, č. 4, s. 51.)

Dvoutisíciletý zápas o přiměřený vztah SZ a NZ (o christologii SZ) z hlediska této práce inspirativně krystalizuje v přístupu S. Daňka a G. von Rada (ze současných teologů stojí za povšimnutí B. S. Childs), kteří odhlédli od tradiční atomizující typologie (zaslíbení – naplnění), alegorie, a vyšli „z kérygmatického charakteru“ SZ, tedy SZ i NZ je jimi nahlížen jako „proud svědectví o Božích skutcích, který je v každé době znovu převyprávěn tak, aby oslovoval“, a který má „svůj cíl ve zjevení Ježíše Krista“, který není ve SZ „prostě k mání, předmětně a staticky; nelze ho tam najít jako čtyřlístek v trávě“, je třeba ptát se po Kristu „v dění“. (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 35–62 a 65. Viz též RAD, G. von *Theologie des Alten*

1. NÁBOŽENSKÉ SYSTÉMY STARÉHO ORIENTU

1.1 Společné rysy

Společné rysy náboženských systémů starého Orientu nese sama HISTORIE kultur starého Orientu, které spolu zápolí a vzájemně se ovlivňují. Přičemž při všech vzájemných výpůjčkách (jichž není mnoho, častější je přebírání starších látek v rámci kultury jedné) si každý náboženský systém či daná kulturní oblast ponechává vlastní svéráz.²⁷ Z mocensko-politického hlediska platí: vznikne-li výbojná velmoc (Egypt, Mezopotámie, nikoli Syropalestina),²⁸ potřebuje za pomoci svých „státotvorných bohů“ svůj světový řád (vládychtivost) upevňovat též dobytčím podmaňováním a své počínání kulticky ospravedlnit. Tím dochází ke střetávání náboženských systémů. Typické je střídání období rozkvětu a úpadku říše (záměny pozice podmaňovatele i podmaněného), popřípadě vln nástupu i zániku jednotlivých říší či městských států. Společný motiv obsahuje reflexe politicko-náboženské krize.²⁹

Testaments II, Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. Der dritten Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964, s. 377–382.) S dílem B. S. Childse se lze hlouběji seznámit v knize ČAPEK, F. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu: Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse.* Jihlava: Mlýn, 2005.

²⁷ KLÍMA, J. *Společnost a kultura starověké Mezopotámie.* Praha: ČSAV, 1963, s. 201. VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. Mudrosloví – jeho formy a funkce. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách: Svět archaických kultur IV.* Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 22. ANTALÍK, D. Mudrosloví starověké Sýrie. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách,* s. 61, 72. OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace.* Praha: Academia, 2001, s. 151.

²⁸ Dostatečnou ilustrací jsou dějiny města Ugaritu; viz STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové.* Praha: Vyšehrad, s. 20–38. Srov. historickou situaci doby železné ve starověké Levantě – DUŠEK, J. Slovo úvodem. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Jako pták v kleci: Epigrafické památky starověké Levanty.* Praha: Oikoymenth, 2013, s. 11–18.

²⁹ Tzv. *Epuverův papirus* popisuje politicko-náboženský rozklad takto: „(...) V zemi jest špína (...) Řemeslnická práce ustala, umělci nepracují a v úřadovně sedí písař, jehož ruce jsou neschopné. Nil teče, ale neoře se (...). Žebrák se stává majitelem skvostů (...). Obyvatelé pouště se stali Egyptany. Země jest vydána do rukou lupičů. Krokodýlové jsou přežráni tím, co uloupí, protože lidé k nim sami přicházejí. Starci i děti volají: ‚Chci zemřít!‘ (...). Kéž by nastal konec lidstva! Kéž by nebylo těhotenství a porodů! Kéž by zmlkla země! Pak by nebylo zmatků. Kletba zkáze!“ (BIČ, M. *Stopami dávných věků: Mezi Nilem a Tigridem.* Praha: Vyšehrad, 1979, s. 49.) Viz rovněž *Rozmluva zoufalce s vlastní duší* (pocházející zřejmě z prvního mezidobí po sociální revoluci, text zachován jen v opise z doby Střední říše); in LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská.* Kladno 1923, s. 151–152; s komentářem též ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus.* Praha: Svoboda, 1968, s. 81–83. V Biblii těmto textům v jisté analogii odpovídá kniha *Pláč*, stať z tzv. Velkých proroků. Z kultury staré Mezopotámie se nedochovalo „písemných dokladů o tom, co se odehrávalo v myslí prostého sumerského člověka, když prožíval zkázu svého města, které nedokázali ochránit před krutým nepřítelem bohové, městským obyvatelstvem vzývaní a uctívání; nevíme, co napadalo tomuto Sumerovi, když viděl svého mocného vladaře Lugalzagesiho, jak je uvězněn do klece vítězným Sargonem Akkadským právě před nippurským chrámem boha Enlila,

EGYPT: Egyptská říše vzniká sjednocením dvou království, hornoegyptského a dolnoegyptského. Tato podvojnost, symbolizovaná taktéž dvojí korunou (hornoegyptskou i dolnoegyptskou), se odráží v egyptském náboženství po celou délku trvání říše.³⁰ V době před-dynastické zde původní příslušníci země vytvářeli nejprve kmenové svazy téhož rodu, v jejichž čele stáli nejsilnější náčelníci kmenů. V období prvních dvou dynastií, zvaném Archaická doba, je zformován nejstarší egyptský stát. Rámcově se pak dějiny starého Egypta dělí na Starou, Střední a Novou říši.³¹ Podstatné je, že „Egypt stavitelů pyramid (IV. dynastie okolo roku 2500) je už zcela hotov; celé jeho další dějiny jsou vlastně jen vlny úpadku a návratů k monumentálním vzorům Staré říše“³². Starověký Egypt patří mezi kultury politicky i nábožensky nejstabilnější. Po celou dobu své existence má v podstatě jednotný jazyk, písmo³³ i společenskou strukturu (na vrcholu moci stál král – faraón, k prosazování moci mu byl k dispozici administrativní aparát).³⁴

MEZOPOTÁMIE: Název „Mezopotámie“ zavedli Řekové.³⁵ Velkým mezopotamským říším předcházelo období městských států s jejich městskými bohy, jež vznikly z původních občin. Teprve okolo pol. 3. tisíciletí př. Kr. lze hovořit o počátku první říše, tj. o historickém období Sumeru, ač o Sumerech badatelé mohou

který Lugalzagesumu přece sliboval – podle tvrzení sumerských kněží – vládu nad Sumerem i Akkadem (...). Sotva to však byly pocity, jimiž dával výraz neotřesitelné víře ve všemohoucnost a spravedlnost svých bohů.“ (KLÍMA, J. Sumer a Sumerové. In KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru: Z nejstarších záznamů o projevech lidské kultury*. Praha: ČSAV, 1962, s. 36. Srov. KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie: Cestami dávné civilizace a kultury při Eufratu a Tigridu*. Praha: Orbis, 1976, s. 177.)

Srov. analogie mezi současnými ekonomicko-politickými kolapsy se situacemi ve starověkých říších in BARTA, M.; TUREČEK, T. *Kolaps neznamená konec*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 85–95.

³⁰ Viz JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I: Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 35–36. Obdobně ŽÁBA, Z. *Východní samovlády: Egypt*. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*. Praha: Orbis, 1963, s. 24.

³¹ Mezi nimi leží dvě údobí rozpadu a na konci egyptských dějin pak doba pozdní, přinášející společenský i politický rozklad a konec faraónského Egypta, poté následuje doba perská, helénistická (řecká a římská). Při dataci událostí ve starém Egyptě se držím údajů z knihy *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Praha: Karolinum, 1997, s. 477–479. Historie starověkého Egypta i dějiny oboru egyptologie jsou dobře zpracovány (nejsou předmětem této práce), výběrem: HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 7–23; obšírněji BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid: Od faraónů k prorokovi*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 15–106.

³² HELLER, J. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. In: *KřR*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 149.

³³ Přibližně od 5. tisíciletí př. Kr. jsou to *hieroglyfy* (Herodotovo označení), pro všední potřebu se písmo ve 3. tisíciletí př. Kr. zjednodušilo na *hieratické písmo* a od 7. stol. př. Kr. se prosadilo ještě zjednodušenější *démotické písmo*. Viz BIČ, M., *Stopami dávných věků*, s. 112.

³⁴ HELLER, J. Egypt. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLÍČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. 2. rozšíř. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 19–20.

³⁵ Z řeckého μέσος ποταμός = mezi (uprostřed) řekami.

s určitou jistotou tvrdit, že se objevují v této oblasti již v pol. 4. tisíciletí př. Kr.³⁶ Hlavní kulturní přínos v této oblasti přináležel právě říši Sumerů, jež převzali semičtí Akkadové (byť rozvíjeli rovněž vlastní tradice), po nich též Aramejci aj. Lze tedy tvrdit, že „výsledná podoba mezopotamské civilizace vznikla setkáním a vzájemným prolnutím dvou svěbytných tradic na jednom území“, tj. Sumerů a Akkadanů, přičemž prvně zmiňovaní žili zejména v jižní části iráckého meziříčí, kdežto Akkadové původně sídlili spíše v severních a středních oblastech mezi Eufratem a Tigridem³⁷. Mezopotámie je územím mnoha kultur³⁸, národů nebo kmenů³⁹ a má složitou historii⁴⁰. „Území ‚při řekách babylónských‘ je příznačným příkladem ustavičných přesunů obyvatel a společenských změn.“⁴¹ Proto i jazykově je situace složitá. Mezi nejvýznamnější jazyky patří sumerština⁴², akkadština a aramejšтина. Při všech politicko-náboženských změnách základní struktura společnosti zůstávala obdobná. Největší moc ve svých rukách soustředil panovník jako zástupce konkrétního boha (chvílemi zbožštěním jako

³⁶ Viz KLÍMA, J. Sumer a Sumerové. In KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, s. 17–38. Ovšem vžitý historický termín „Sumer“ či „sumerský“ je „jenom konvenčním označením kultury a civilizace (...) na území staré Mezopotámie na sklonku 4. tisíciletí př. Kr. a zanikla (...) v prvních stoletích 2. tisíciletí př. Kr. (...) Sumerská kultura (...) byla nesporně konglomerátem nejrůznějších etnických, antropologických, politických a sociálních vlivů“; přičemž „geografické jméno Sumer (...) je doloženo až v dvojazyčné titulatuře semitských vládců Mezopotámie“. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 14 a 20.)

³⁷ ANTALÍK, D. Na příkaz Šamaše: O právu, zákonech a soudnictví starověké Mezopotámie. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Zákon a právo v archaických kulturách: Svět archaických kultur V*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 133.

³⁸ Kultury nesou často název podle nalezišť (od čtvrtého tisíciletí př. Kr.): severní chassúnská, pak jižní samarská, následuje kultura obeidská (chrám tvoří střed města, ve svatyni stála socha ochranného božstva), uruská (objeven způsob písemného sdělování), džemdet-nasrská. (Viz BIČ, M. *Při řekách babylónských: Dějiny a kultura starověkých říší Předního Orientu*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 27–32.)

³⁹ V průběhu 3. tisíciletí př. Kr. nesou primát Sumerové; od 23. stol. př. Kr. je zatlačují do pozadí Semité: Akkadané, amurejšti Babylónané, Asyřané, Kaldejci; přicházely také kmeny zcela jiného původu: Élamci, Churrijci, Asijci, Chetitě, Mitanci, Urartejci, Pešané aj.

⁴⁰ Rámcově ji lze dělit na dobu předhistorickou, sumerskou, akkadskou, následuje doba zvaná sumerská renesance, dále pokračuje doba babylónská a asyrská, pak perská a helénistická. Nejvýznamnějším státním útvarem počátku 2. tisíciletí př. Kr. se na severu iránské oblasti stala říše Asyrská (dělena na trojí období: staroasyrské /asi 1950–1450 př. Kr./, středoasyrské /asi 1432–1077 př. Kr./ a novoasyrské /asi 1000–612 př. Kr./), ve střední i jižní oblasti říše Babylónská (dělena na období starobabylónské /asi 1894–1595 př. Kr./, středobabylónské /asi 1590–1155 př. Kr./ a novobabylónské /asi 626–539 př. Kr./). Viz HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 114–130; obšírněji (včetně dějin objevů) BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 33–169. Souhrnně KLÍMA, J. *Nejstarší zákony lidstva: Chammurapi a jeho předchůdci*. Praha: Academia, 1979, s. 11–31. Při periodizaci mezopotamských dějin nebo dynastií se přidržují knihy NOVÁKOVÁ, N.; PECHA, L.; RAHMAN, F. *Dějiny Mezopotámie*. Praha: Karolinum, 1998, s. 167–174.

⁴¹ BIČ, M., *Stopami dávných věků*, s. 33.

⁴² Ovládala Přední Orient více než jedno tisíciletí ještě po zániku Sumerů a mnohem déle, přes dvě tisíciletí jako řeč liturgická a řeč učenců. Viz KLÍMA, J. Sumer a Sumerové. In KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, s. 22. Srov. BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 250–272. „Vynález‘ písma však nebyl výlučně sumerskou záležitostí“, jistý podíl mohou mít i Semité. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 20–21.)

bůh sám) a k prosazování vůle užívá svůj hierarchický, byrokratický aparát. Nutno podotknout, že tato práce reflektuje zejména dobu od 3. tisíciletí př. Kr., kdy je již dovršena krystalizace společnosti s jejími třídami, dělbou práce i zřetelně určenou rolí chrámů i paláce.⁴³

SYROPALESTINA: Syropalestina⁴⁴ je typická svou politickou roztříštěností. Pro tuto oblast⁴⁵ je charakteristický (územně malý) „městský stát, který představuje zároveň jediný hospodářský, kulturní i náboženský celek“⁴⁶. Městské státy mezi sebou vedou neustále boje a většinou se stávají vazaly mocných sousedů.⁴⁷ Pro studii jsou významné zejména události od momentu vstupu Izraelců na území Palestiny.⁴⁸ Shrneme-li to teologicky nejzásadnější z dějin starého Izraele,⁴⁹ pak je možno jakousi „dějinnou potrojnou“ (jako v Egyptě) shledat též u Izraelců: „Historické poslání Izraele se realizovalo jakoby ve třech etapách.“⁵⁰ Dějiny Izraele započaly v Egyptě,⁵¹ následovalo období existence ve vlastní zemi a třetí období je (proroky) pochopeno jako Hospodinův soud, tj. asyrský a babylónský vpád. „V těchto prvních dvou etapách se

⁴³ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 179–248.

⁴⁴ Její historie se dělí na dobu předhistorickou, dále na ranou, střední a pozdní bronzovinu, následuje doba železná; poté přichází období pod Asyřany a Babylóňany, Peršany a Řeky (Římany).

⁴⁵ Míni se Fénické pobřeží, Palestina (před vznikem izraelského státu) a severosyrské území.

⁴⁶ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 251.

⁴⁷ Na Sinajský poloostrov vedli své výpravy (za válečnou kořistí a otroky) faraóni již od 1. dynastie a králové 3. dynastie již tyto kraje ovládaly; svou převahu si Egypt udržel až do 19. dynastie. Kolem roku 1200 př. Kr. se přes Sýrii i Palestinu převalily hordy mořských národů, „plenící, ničící a vracející vývoj o několik století zpět“ (STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 38) a v Palestině se usadily Pelištějci (Filištínci). V 10. stol. př. Kr. vládne v Palestině Šalamoun. V 8. stol. př. Kr. se Syropalestina ocitá pod mocí Asýrie na tři sta let. Koncem 6. stol. př. Kr. nadvládu získává říše babylónská, za necelých sto let perská, tu vystřídá říše Alexandra Velikého, pak přichází nadvláda římského impéria.

⁴⁸ „Pelištějci byli nejspíše ilyrského původu a do Palestiny přišli přes Krétu. Palestině pak dali i jméno: Pelešet – země Pelištějců.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 259.) Geografické označení „Palestina“ znal již Hérodotos a do užívání jej zavedli Římané, jako počín snahy vymazat vzpomínku na život Židů v této oblasti; viz SEGERT, S. *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda, 1995, 35–36. „(...) hranice mezi Mezopotámií a Syropalestinou byla stejně nezřetelná a prostupná tehdy jako nyní, ať už sledujeme písemnou kulturu, nebo politiku.“ (ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Jak je psáno: Vědecké, právní, administrativní a školní texty starověké Levanty*. Starověké písemnictví Levanty. Svazek IV. Praha: Oikoymenth, 2014, s. 11.)

⁴⁹ Legitimita teologického nahlížení na dějiny vychází ze samotné teologizace dějin v Písmu. V religionistickém bádání se tento přístup prosazuje jako oprávněná metodologie např. v pracích R. Otta. Při zhodnocení přínosu badatelské práce R. Otta uvádí K. Skalický následující: „Otto (...) jako teolog vždy dějiny náboženství vidí, čte a buduje vzhledem ke Kristu jako jejich vrcholu (...) pro něj dějiny náboženství vždy mají i teologický dosah. (...) dějiny náboženství nejsou pouze dějinami posvátna, nýbrž skutečnými ‚dějinami spásy‘, dějinami zjevení.“ (SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*. Brno: CDK, 2005, s. 180.) Teologický přístup ke čtení Bible má svou letitou tradici v křesťanských církvích a stojí vedle jiných hermeneutických metod; viz VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli*, s. 58–68, 108–109, 187–213.

⁵⁰ HELLER, J. *Na čem mi záleží: Rozhovory nad Bibli*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 95.

⁵¹ Viz MAYER, D. Východ z Egypta – počátek zrodu národa. *Maskil*, 2013, č. 7, roč. 12, s. 2–3.

všecko dalo pouze kvůli Izraeli. Teprve ve třetí etapě se objevuje to, co je vlastním posláním Izraele: dosvědčit Boží moc všem národům. To se má dít tak, že Izrael bude sám na sobě předvádět Boží věrnost, lásku a pokoru.“⁵²

Další společný důraz lze vypožorovat i v NÁBOŽENSTVÍ. „Ukázalo se, že v Sumeru, stejně jako ve všech dalších kulturách a civilizacích starého Předního východu, byl kultovní život všudypřítomný a neoddělitelný od dalších stránek života společnosti.“⁵³ Tedy rovněž v egyptském světě nebylo možné jednotlivé složky kultury, náboženství a společnost, oddělovat, „neboť jak náboženství, tak společnost by jedno bez druhého přestaly dávat smysl“⁵⁴. S J. Hellerem dodejme: „Náboženské představy byly pramenem i svorníkem etiky a práva, umění i počínající vědy, společenského řádu i postoje vládců. Proto bibličtí svědkové, reagující na samo jádro života své doby, reagují především na její náboženství.“⁵⁵

Významný společný rys pramení z GEOGRAFIE. Ve starém Egyptě, Mezopotámii a Syropalestině ráz života i náboženství ve značné míře určují přírodní (tj. životní) podmínky na daném území.⁵⁶ Ovšem právě ve způsobu života a formě kultu se tyto oblasti výrazně odlišují. Shrneme-li, co je (nejpodstatnějším) společným znakem všech tří oblastí, pak je to „způsob, jak život získat. Všude je to kult, pojatý magicky. V tom jsou zajedno, i když tento kult má různé formy“⁵⁷.

Shrnutí: Říše starého Orientu sdílí společné dějiny zejména v rovině mocensko-politických zápasů. V rámci válečných či okupačních konfliktů dochází k nevelkým kulturně-náboženským výpůjčkám, které neohrožují vlastní svéráz daných oblastí. Společnou charakteristikou těchto oblastí je magicko-kultické zajišťování života (opakující se důraz J. Hellera).

1.2 Významné odlišnosti v životních podmínkách

Závažné odlišnosti jsou dány životními podmínkami daných geografických oblastí. Ty totiž ovlivnily způsob života lidí a vtiskly podobu též nábožensko-kulturním formám.

⁵² HELLER, J. *Na čem mi záleží*, s. 96.

⁵³ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 3.

⁵⁴ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 276.

⁵⁵ HELLER, J. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *KřR*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 147.

⁵⁶ Viz JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 114. OLIVERIUS, J. Izrael. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*. Praha: Orbis, 1963, s. 115.

⁵⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 251.

EGYPT: Možnost koncentrace velké síly do kultury i náboženství v Egyptě (zvláště v období Staré a Střední říše) souvisí dosti právě s přírodními podmínkami.⁵⁸ Ty vytvářely přirozené (ochranné) hranice,⁵⁹ čímž Egypt po dlouhou dobu zůstává „uzavřeným do sebe sama“⁶⁰. Postupem doby Egyptané navázali spojení s jinými zeměmi a ledač od svých sousedů přijali (předně z eufratsko-mezopotámského Dvojříčí), aniž by však porušili vlastní svéráz po celá tisíciletí.

Nelze opomenout životodárnost nejdelší řeky světa, která dovolovala Egyptanům ušetřit lidskou energii pro kulturotvornou i náboženskou námahu. Hérodotos napsal, že „Egypt je dar Nilu“⁶¹, že „Egypt je to území, které Nil při svých záplavách zavlažuje, a Egyptané jsou ti, kdo (...) z této řeky pijí“⁶². Nil vnutil již v dávnověku lidem sídlícím v jeho blízkosti způsob života, Egypt byl závislý na jeho každoročních záplavách.⁶³ Život Egyptanů byl dán stoupáním a klesáním hladiny řeky.⁶⁴ Nejen Nil, ale také měnící se teplota určuje v Egyptě střídání tří období během jednoho roku (eg. *renpet*, „omlazující se“).⁶⁵ Záplavy Nilu nastávaly v novoroční den.⁶⁶ Kde se voda vylila, tam

⁵⁸ Mezi nejvýznamnější složky egyptské civilizace patřila geografie a závislost na Nilu. Viz RINGGREN, H. *Religions of the Ancient Near East*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973, s. 19.

⁵⁹ Středozevní moře na severu, nilské katarakty na jihu, (dnešní) Lybijská poušť na východě a Arabská na západě přecházející na jihovýchodě v poušť Núbijskou. Jen jižní údolí Nilu (Suezská šíje) otevíralo cestu k jiným národům a kmenům (nižší kulturní úroveň), nebo naopak umožňovalo nepřátelský vpád. Do Egypta bylo možno vpadnout na jihu proti proudu Nilu, ze západu pronikali Libyjci a jiné pouštní kmeny, v Nové říši se Egypta zmocnili Núbijci. Dlouhou dobu podnikali faraóni vpády do Asie (Palestina, Sýrie aj.), až Hyksósové vpadli z Asie do Egypta a ovládli jej. Pak se zmocnili Egypta Asyřané a poté Peršané. Od nich Egyptu ulevil Alexander Veliký, po něm vládu získali Ptolemaiovci, pak přišli Římané, Byzantinci a nakonec Arabové. Faraón vedl války z titulu vládce celého světa, v tom byla víra Egyptanů utvrzována dlouhou dobu, neboť nikdy v sousedství nenarážel na protivníka, který by se mu po sjednocení Egypta mohl vyrovnat. Srov. BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 13–16. HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi: Rozhovory nad Bibli*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 243–244.

⁶⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 4. Srov. ŠWIDERKOVÁ, A. *Když papyry promluvíly*. Praha: Orbis, 1973, s. 8–9.

⁶¹ PIOJAN, J. *Dějiny umění I*. Praha: Odeon, 1982, s. 47. „Tento Herodotův výrok, citovaný bezmála v každém díle o starověkém Egyptě, je jistě pravdivý. Neméně pravdivé je však i to, že Egypt byl dílem lidského ducha a lidských rukou (...). Zvládnutí nilských záplav vyžadovalo velké kolektivní úsilí, stálé zlepšování organizace a zvyšování intenzity práce.“ (VILÍMKOVÁ, M. *Starověký Egypt*. Praha: Mladá fronta, 1977, s. 5, 7.)

⁶² HÉRODOTOS. *Dějiny*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1972, s. 107.

⁶³ Nil se vždy v létě rozvodnil, ač po celé délce svého toku Egyptem nemá žádný přítok. Vody se do Egypta valily po tropických lžácích v rovníkové Africe.

⁶⁴ Nil byl zvláštní řekou také proto, že zatím co jiné velké řeky tekly od severu k jihu (Jordán v Palestině, Eufrat a Tigris v Mezopotámii, Indus v Indii), Nil teče směrem opačným.

⁶⁵ Období záplav (eg. *achetu*) nastávalo „v polovině července a trvalo do půli listopadu, kdy je vystřídalo období pučení (peret) zasetého obilí, které skončilo v polovině března“, a koloběh roku „byl završen obdobím sklizně (šemu), trvajícím od března do července“. (JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 114, 119.)

⁶⁶ V Mennoferu slavený v druhé polovině července v době ranního východu hvězdy Síría, jenž představoval bohyni záplav, bohyni Sopdet (řec. Sôthis); Sopdet tak byla i bohyní Nového roku. Časem

bez větší lidské námahy vše rostlo pro vydatnost bahna, „takže Egypt byl asi jedinou zemí starého Orientu, kde mohli sklízet dvě úrody ročně“⁶⁷. Pro výnosnost úrody byl Egypt obilnicí ještě i Římské říše.⁶⁸ Hérodotos onu „lehkost bytí“ vystihl trefně: „(...) získávají plody země s nejmenší námahou ze všech lidí na světě (...)“⁶⁹. „Egyptané milují tento relativně pohodlný a snadný život (...). Egyptané jsou na světě rádi. Proto podstatou egyptského náboženství je namáhavé vyrovnávání s ohraničeností života, tedy se smrtí. Výrazem této snahy je kult mrtvých.“⁷⁰ Důraz egyptského náboženství, kladený na snahu o překonání smrti, též okázalost egyptské kultury podmíněné snazší existencí oproti jiným kulturním oblastem spolu přímo souvisí. Augustin vyjádřil ve svých *Confessiones* následující: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, tedy zatímco nespokojenost (neklid) lidského srdce Augustin vyvozuje z trýznivého odcizení se Bohu, M. Ficino „inquietudo animi, neklid ducha“, vysvětluje „jako touhu po nesmrtelnosti“, a proto se podle J. Assmanna zejména v Egyptě (v ostrém protikladu ke starověkému Izraeli) kultura „rodí z vědomí smrti a smrtelnosti“, kdy kultura „není ničím jiným než symbolickou realizací širokého horizontu, bez něhož lidé nemohou žít“⁷¹. Egypt míval svá úrodná a neúrodná léta, ovšem „zřídka kdy (...) nastal vyložený hladomor“, i v případě nízké hladiny vody v Nilu „se z něj dalo stále zavlažovat“; navíc proti případné neúrodě se Egypt chránil rovněž dobrou státní organizací i opatrováním vládních skladů s uloženým obilím⁷². Ohlas těchto opatření nese sz. cyklus o Josefovi. Děšť Egyptané znali, nepřisuzovali však tomuto jevu velký ani kladný význam.⁷³

však splynula s Ésetou, bohyní nebes. (Viz BÍČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 133.)

⁶⁷ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 243.

⁶⁸ Viz VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*. Praha: Albatros, 1989, s. 234.

⁶⁹ „(...) neorají namáhavě pluhem brázdy ani nekopou, ani nekonají jiné věci, jimiž se druzí lidé na polích lopotí. Jakmile se jim řeka sama od sebe vzduje a zavlaží ornou půdu a potom zase ustoupí, tehdy každý oseje své pole a zažene na ně vepře, aby osivo zašlapali; potom čeká na žně. Obilí vymlátí pomocí vepřů a odveze je domů.“ (HÉRODOTOS. *Dějiny*, s. 105.)

⁷⁰ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 206.

⁷¹ ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie: Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 12–14, 16.

⁷² FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 59.

⁷³ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 22–23: „Egyptané (...) si dobře uvědomovali rozdíl mezi způsobem přirozeného zavlažování v Egyptě a kupříkladu na Předním východě (...). Většina staroegyptských i pozdějších náboženství chápala zemi jako ženu-bohyni, která musí být oplodněna nebeským nebo atmosférickým bohem-mužem, přičemž velký význam v oplodnění země hrál právě déšť přicházející shůry, nebeského boha. V Egyptě se však s takovým pojetím nesetkáváme. Nebesa jsou zde zastoupena ženou, země mužem.“

Ač se to v Egyptě bohy jen hemžilo, „řeku Nil kupodivu nezbožštili...“⁷⁴. Egypťané věřili, že božstvo je královým *Ka*, jeho duchovním dvojníkem. V moci božského *Ka* vlastnil faraón moc každoročně přivolávat zúrodnující záplavy Nilu i schopnost zajistit životní či plodivé síly celé země (klíčení rostlin, plození lidí i dobytka).⁷⁵ Příčina hladomorů nebo nepřátelských vpádů se hledala v selhání panovníkova *Ka*, proto byl slabý král (i rituálně-symbolicky) nahrazován silnějším.⁷⁶

MEZOPOTÁMIE: V Mezopotámii tomu bylo jinak. Zde byl život lidí určován taktéž zeměpisnou polohou, ovšem z ní vyplýval dvojitý boj o přežití: boj „o chléb“ a boj o holou existenci tváří v tvář nepříteli. Kulturní oblast staré Mezopotámie⁷⁷ totiž nemá pevné přirozené hranice.⁷⁸ Bytí ve staré (úrodné) Mezopotámii umožňují dvě řeky: Eufrat a Tigris. Kultura (starých Sumerů) v tomto meziříčí povstává spolu se stavbami zavodňovacích kanálů pro dopravu vody k zemědělské půdě. „A stavět i udržovat kanály je možné jen tehdy, nevládne-li ve společnosti chaos, nýbrž řád. Problém řádu a chaosu je ústřední problém mezopotamské kultury i mezopotamského náboženství.“⁷⁹ Lidské síly nevyčerpává jen stavba a údržba zavodňovacích kanálů, ale rovněž nutná potřeba zemi bez přirozených hranic chránit před chaosem přicházejícím z venku, před

⁷⁴ „... Vlastním bohem Nilu byl Usire, Král bohů a lidí, Pán věčnosti a vládce podsvětí. Zpravidla však zosobňovali zúrodnující sílu Nilu v bohu Hopejovi“, tj. božstvo hojnosti a prosperity, jenž „zůstával božstvem druhého řádu, které samo přinášelo oběti jiným bohům, případně zbožštěným králům“ (BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 25.)

⁷⁵ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 134–135. Viz též JANÁK, J. Pojmy *ka* a *ba* ve staroegyptském náboženství. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1, s. 15–40. Pro demonstraci své plodivé síly potřeboval faraón početný harém s dcerami i sestrami porobených panovníků. Někdy bývaly mezi manželkami v harému rovněž vlastní královny sestry či vlastní dcery (taktéž v Mezopotámii, v Élamu, byly sňatky se sourozenci obvyklé). Jen jedna manželka v harému měla titul „hlavní králova choť“ (ne tak v Mezopotámii). Původně byl harém výsadou panovníka, později šlo o povinnost rovněž nejvyšších úředníků. Manželství bylo v Egyptě výsadou zámožnějších, prostý lid a otroci byli odkázáni na přirozené svazky. Muž a žena si byli v Egyptě jako manželé v podstatě rovnoprávní, žena mohla vlastnit majetek a rozhodovat o něm, směla uzavírat smlouvy, vznést žalobu, adoptovat aj., staroegyptská manželství byla monogamická a monandrická. Viz též VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*, s. 128, 130–131. BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 245, 267–269. BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 202, 204.

⁷⁶ Viz BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 167.

⁷⁷ Mínil se tím kulturně nejstarší sumerský jih, akkadský střed (pozdější středisko Babylónu), severní Asýrie a severozápadní část osídlená Amorejci, Churrijci.

⁷⁸ Mezopotámii ohraničují hory na východě a na severu: pohoří Zagros a Amamus. Do Mezopotámie bylo učiněno mnoho ničivých vpádů barbarských kmenů: přes Zagros ve 22. stol. př. Kr. Gutejci, ve 20. stol. př. Kr. Elamci a Subarejci, v 16. stol. př. Kr. Kasité, ve 12. stol. př. Kr. opět Elamci, v 6. př. Kr. Peršané. Ze severu přes Amamus do oblasti vpadli v 16. stol. př. Kr. Chetitě a Churrijci, pak Asyřané a roku 331 př. Kr. Alexandr Veliký. Z jihozápadní pouště do Mezopotámie pronikali semitští nomádi. (Viz HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 112–113.)

⁷⁹ HELLER, J. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *KřR*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 148. Srov. ANTALÍK, D. Svět starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 71.

nepřátelskými sousedy.⁸⁰ „Hájit životodárný řád a rozšiřovat prostor života znamená bojovat proti nim, podmaňovat je, rozšiřovat říši, ‚pacem babylónicam‘ – jako později pacem Romanam.“⁸¹

SYROPALESTINA: Život v Syropalestině⁸² (Kanaánu) byl odkázán na vláhu shůry, na déšť.⁸³ Tato část země byla napájena hlavně třemi „proměnlivými“ řekami.⁸⁴ Proto se voda zachycovala do nádrží (cisteren). Protiklad mezi dobou dešťů a obdobím sucha určuje rytmus života zemědělského⁸⁵ i pasteveckého (transhumance). Dlouhá období sucha přecházela do ničivých hladomorů, které se králové snažili zmírňovat nákupy obilí (povětšinou z Egypta).⁸⁶ Kupř. v Ugaritu doby konce 12. st. př. Kr. „je dokonce v jednom zoufalém dopise jediný lovní náklad obilí označen za záležitost života a smrti“⁸⁷. Tedy to typické pro Syropalestinu je, že se „zde stále žije v napětí, ba v úzkosti, zdali přijde dost vláhy, aby bylo co jíst a aby se vůbec dalo žít. Proto má v panteonu hlavní místo ‚dešťodárce‘ Baal a nikoli ‚vševtvůrce‘ El, byť teoreticky zůstává ‚otcem‘ a ‚králem‘ bohů“⁸⁸.

Shrnutí: Egypt nepřijímá požehnání (tj. životodárnou sílu) deštěm s nebe jako obyvatelé Kanaánu či staří Izraelci, nýbrž záplavami, jakoby z podsvětí.⁸⁹ Mezopotámie musí budovat zavlažovací kanály. Izrael je závislý na vodě shůry, přeneseně na vém

⁸⁰ KLÍMA, J. Sumer a Sumerové. In KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, s. 25.

⁸¹ HELLER, J. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *KřR*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 148–149.

⁸² Severní část tvoří Sýrie, její jméno pochází od starých Asyřanů, zkrácenou formu zavedli Řekové. Střední část tvoří Fénicie a jižní část Palestina, její jméno pochází od starých Palestinců (Filištinů), kteří tuto část osidlují okolo roku 1200 př. Kr.

⁸³ Deště zde začínají v říjnu, vrcholí v lednu a končí v dubnu. Přičemž déšť má podobu krátkého prudkého lijáku, při němž se suché strže proměnili v prudké bystřiny. Otázka vláhy je pro kult ústřední, celkový obraz o životních podmínkách v Kanaánu analyzuje BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství I: Země a lid*. Praha: HČEFB, 1948, s. 25–44.

⁸⁴ Oronto na severu, Leont ve střední části a na jihu Jordán. Tyto řeky obsahovaly vody málo, a několika říčkami, „jejichž průtok během roku kolísal (...). Celá země je ovšem protkána stržemi (...), kterými však teče voda jen v době dešťů, většinu roku jsou vyschlé. (...) déšť (...) přichází jen v zimě, kdežto léto je dobou sucha, žáru a vyprahlosti (...). Obecně je možno říci, že deště ubývá od severu na jih a od západu na východ“. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 249.)

⁸⁵ Orba i setba připadá na dobu podzimní rovnodennosti. Orá a seje se před příchodem dešťů, po skončení období dešťů počíná sklizeň. První se sklízí ječmen, pak pšenice, na konci období sucha ovoce, olivy, hrozny a fíky. „Začátek i konec žně byly odedávna spojeny se zemědělskými slavnostmi, začátek žně připadá na velikonoce, konec na letnice; obě slavnosti mají starý, pohanský původ.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 250.)

⁸⁶ Egypt byl obilnicí starověkého světa.

⁸⁷ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 36–37.

⁸⁸ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 265.

⁸⁹ Jak poznamenal již Filón Alexandrijský. Srov. ŽILKA, F. *Dějiny novozákonní doby*. Praha 1925, s. 243, pozn. 2.

Bohu. Z hlediska přírodních podmínek pro život člověka i předpokladů pro vývoj lidské kultury je oblast Syropalestiny oproti podmínkám Egypta a Mezopotámie nejméně vhodná: nemá přirozené ochranné hranice, ani dostatek vody na pokrytí potřeb zemědělství, chovu dobytka apod. Nabízí se kérygmatické vysvětlení, podle kterého jde o záměr: Izrael se má plně spoléhat na svého Boha Hospodina jak v potřebách zajišťujících přežití, tak v ochraně před vnějšími politicko-náboženskými rivaly.⁹⁰ Země zaslíbená je země závislá na Hospodinově péči.

2. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉHO EGYPTA V TENAKU

Jméno, jež užíval Egypt sám o sobě, zní eg. *Ta Kéme*,⁹¹ což volněji přeloženo znamená „Černozem“.⁹² Tedy Egypťané se považovali za „syny černozemě“ nebo „černohlavce“⁹³, jistě v protikladu k nehostinné i život ohrožující poušti zvané „Červená země“ (eg. *Dešret*). Ovšem označovali svou zemi také eg. *Ta-meri*, tj. „Země milovaná“ či „Země obdělávaná“, popřípadě eg. *Tauej*, „Obě země“ – tato dualita byla kulticky zosobněna, jde o tzv. „Dvě Paní“ (bohyně Vadžeta a Nechbeta).⁹⁴ Hérodotos Egypťany líčí jako kultivovaný, své kultuře i náboženství oddaný národ.⁹⁵

Jiné jméno dali Egyptu Řekové, a to podle boha hlavního města Menfis, podle boha

⁹⁰ Tuto závislost národa na božstvu formulovali Egypťané vzhledem k Řekům – HÉRODOTOS. *Dějiny*, s. 105: „Když totiž slyšeli, že celá řecká země je odkázána na déšť a není zavlažována řekou jako jejich země, tu prohlásili, že se jednou Řekové zklamou ve své velké naději a že budou mít bídu. To znamená, nebude-li chtít jim bůh dávat déšť a sešle-li na ně sucho, zahynou Řekové hlady. Nemají totiž žádnou jinou možnost, jak získat vodu, leda od Dia samotného.“

⁹¹ Starý Egypt vznikl sloučením dvou původně na sobě nezávislých států, Horního a Dolního Egypta. Samy oba státy vznikly sloučením menších celků. Každý kraj měl své bohy i každé město či svatyně (např. onská devítka v Heliopolis, chmuský panteon v Hermopolis, menoferský v Memfis, vesetský v Thébách). Někteří bozi zanikli nebo splynuli s významnějšími, jiné uznávala celá říše. Slabší se podřizovali silnějším, vznikaly manželské svazky, pokud měla bohyně převahu, mohl se bůh stát jejím synem a podobně. Staroegyptský polyteismus byl snášenlivý. Totéž božstvo mohlo mít na různých místech odlišná jména i různé rysy. (Viz HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 27–45.)

⁹² Učinili tak „pro temnou barvu bahna, které tam zůstávalo po každoročních záplavách, a aby ji odlišili od sousedních pouští, jež nazývali Ta Deše (Červená země).“ (PIJOAN, J. *Dějiny umění/I*, s. 47.)

⁹³ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 246. Za „černohlavce“ (sag-gig) se považovali taktéž Sumerové. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 20.)

⁹⁴ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 15 a 35.

⁹⁵ „Jsou daleko nejzbožnější ze všech lidí“; „Egypťané úzkostlivě dodržují náboženské předpisy nejen při obětech, nýbrž i při jiných věcech“; „Egypťané jsou hned po Libyjcích nejzdravější ze všech lidí“; „Řeckým obyčejům se Egypťané vyhýbají, vlastně (...) i všem jiným obyčejům jakýchkoli jiných lidí“; zdůrazňuje též jejich čistotu: „Oděvy nosí plátěné, vždy čerstvě vyprané, na což velice dbají“ apod. (HÉRODOTOS. *Dějiny*, s. 113, 122, 125, 128.)

Ptaha:

„(...) což byla vlastně zosobněná mumie; říká se mu ‚Zavinitý‘. Opět se zde opakuje vzorec: mocní mrtví a bezmocní živí“; přičemž Ptahovo jméno v egyptštině znělo *Chet-ko-ptah* „(nebo Chet-ka-ptah; do řečtiny se jméno přepisovalo Aigyptos, odtud náš Egypt). ‚Chet‘ znamená egyptsky palác nebo chrám, ‚ko‘ (nebo ‚ka‘) je duše a Ptah jméno boha. Výklad jména tedy je: ‚palác nebo chrám, ve kterém je uctívána duše Ptahova‘. To ovšem znamená, že celý Egypt (...) sebe vnímá jako chrám – jako by celá země byla jednou velkou svatyní“.⁹⁶

Tento Chrám duše Ptaha (Egypt) měl svou ústřední postavu, jíž byl božský král (tak S. C. Daněk) – faraón. Jméno, jež dalo Egyptu biblické podání, zní hebr. מצרים *Micrajim* (*Mácerú* taktéž v akkadštině, ve foiničtině a všech semitských jazycích Orientu), jež znamená „dvojpevnost“ či „dvojopevnění“ – „proti lidem i proti Bohu“⁹⁷, nebo země „trápení a soužení“⁹⁸, popřípadě „země dvojího sevření“⁹⁹. Proto lze první slovo Desetisloví (termín M. Balabána¹⁰⁰) dle židovského členění¹⁰¹, tj. Hospodinovu přímou řeč, vyložit následujícím způsobem: „Já /jsem/ Hospodin, tvůj Bůh, co jsem tě vyvedl ze země ‚Pevnosti‘, z domu /= chrámu/ otroků“¹⁰²; nebo: ze „země (lidského sebe-) opevnění (či země soužení)“¹⁰³; případně: „Já Hospodin Bůh tvůj, který vyvádím tebe ze země dvojího sevření, z domu otroků“¹⁰⁴. Dvojí sevření semitských kmenů, tvořících jádro starého Izraele, je realizováno (dle první části knihy Exodus) faraónem, a to náboženským podmaněním (bohem je faraón, nikoli Hospodin) i existenciálním útlakem (faraón přikázal zabíjet novorozence hebrejských matek, všichni v říši jsou jeho otroky).¹⁰⁵ Proto jsou Hebrejové podle biblického vyprávění z Egypta vyvedeni, neboť Bohem je Hospodin, pouze On je hoden bohoslužebné úcty.¹⁰⁶ Otázka

⁹⁶ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 246. (Čerpáno z Hérodota.)

⁹⁷ HELLER, J. Op. cit., s. 248.

⁹⁸ HELLER, J. *Jména starých národů: I. Egypt. KJ – ET*, 1979, roč. 64, č. 5, s. 2.

⁹⁹ BENEŠ, J. *V moci Slova*. Praha: SKŽ – SGS, 2003, s. 56.

¹⁰⁰ Viz BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002, s. 60. Tímto označením souzní s vlastním „sebepojetím“ Dekalogu – Ex 20,1 (dosl.): „Bůh vyhlásil všechna tato slova.“ Též Ex 34,28; Dt 4,13. 10,4. Srov. BENEŠ, J. *Desítka*, s. 14–18.

¹⁰¹ Přehled o tradici dělení Dekalogu v judaismu a křesťanství viz BENEŠ, J. *Desítka*, s. 18–22.

¹⁰² HELLER, J. Desatero: Úvod a výklad. In HELLER, J.; MRÁZEK, M. *SAT 7: Zákon a proroci*. Praha: Kalich, 1984, s. 24.

¹⁰³ HELLER, J. *Fiton a Ramesses. KJ – ET*, 1980, roč. 65, č. 4, s. 2.

¹⁰⁴ BENEŠ, J. *Desítka*, 2008, s. 50.

¹⁰⁵ Srov. BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*. Kapitola Porodní báby a král: Exegeze smíchaná s meditací, s. 214–220.

¹⁰⁶ HELLER, J. *Původ jména Izrael. ThPř*, 1954, č. 5, s. 134: Totiž „Egypt jakožto ‚drak‘ má roli

právoplatnosti (spravedlnosti či nespravedlnosti) zotročení Izraelitů a následně jejich vyjití (i s „vyplněným“ egyptským majetkem) je patrně v určitém badatelském zaměření legitimní – jak o tom pojednává V. Ber¹⁰⁷, není však výpovědí ústřední (ba může být dané době i jejímu myšlení cizí). Jádrem vyprávění je vyjasnění skutečné božské svrchovanosti, nikoli kompetence jurisdikce nebo etiky. Obdobná situace se nakonec opakuje zotročením babylónsko-perským i římským, navzdory kterým Hospodin není „vyřízen“, navzdory kterým nekončí Hospodinovo působení v Božím lidu nebo skrze Boží lid. Hospodinova „svatá sebranka“ (srov. hebr. Ex 19,4.6) musela stavět v Egyptě města, Fiton a Ramesses (Ex 1,11); Hospodinovo vysvobození je tak vyproštěním Božího lidu z modloslužby.¹⁰⁸

Staroegyptským náboženským myšlením prostupují neustále tři základní roviny, skrze něž Egyptřané své bohy a bohyně zakoušeli: v jednom okamžiku vnímali jev jako kosmický úkaz, též jako rituální úkon i jako mytický děj (zrození boha se v mytické rovině odehrává jako přirozené zrození, současně je děj chápán jako východ slunce, což je ještě doprovázeno rituálem); kosmické děje bývají cyklické, kultické úkony zastupují zažívání boha v přítomnosti, tj. na zemi jak v čase cyklickém (eg. *neheh*), tak lineárním trváním (eg. *džet*); mýtická vyprávění zachycují bohy, jak žijí podle lidských představ (rodí se, sílí, stárnou i umírají – nikoli v rovině kosmické, přičemž nejvýznamnější egyptský bůh podstupující smrt byl Usir, smrt byla brána vedoucí skrze vzkříšení do nového života) – „Egyptské náboženství je výjimečné tím, že umožňovalo nahlížení těchto různých pojetí a přístupů najednou, a to i v případech, kdy se v našich očích jedná o nepřekonatelné protiklady.“¹⁰⁹ Úvahy o zániku kosmu a bohů jsou u Egyptřanů

eschatologického Pranepřítele v nejstarší vrstvě biblického podání (...) a kultická repristinace vítězného bojování Hospodinova s Egyptem byla konstitutivním základem a osnovým vzorkem nejpůvodnějších jistaelských ritů. Však i heros eponymos jisaelského společenství nese svůj stinný, vybojovaný titul jako anticipační typos onoho stálého zápasu o požehnání, který jest nejen tmelivým motivem jeho vlastních příběhů, nýbrž i osnovným útlakem duchových dějů církve a duše každé doby.“

¹⁰⁷ BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*. 3. kapitola Od zotročení po vyjití: právo ve vyprávění Ex 1,1–15,21, s. 53–74.

¹⁰⁸ Jednalo se „zřejmě o stavby spíše náboženského charakteru (...). Ukazují to ostatně zřetelně obě jména, obsahující jména bohů Ra a Atuma. (...) Z toho vyplývá závažný závěr: Ponížení Božího lidu nespočívalo jen v tom, že se musil účastnit nucených prací, nýbrž především v tom, že musel budovat stavby k počtě a slávě cizích bohů (...). Životní síla i všecko úsilí a dílo Izraele mělo stát ve službě model. Proto nebylo pro Izraele jiné cesty než vyjít ze země (lidského sebe-) opevnění (či země soužení, jak lze přeložit výraz Misrajim – Egypt), z chrámu otroků (...) a raději vystoupit do bídy pouště nežli modlařit v zemi hojnosti“. (HELLER, J. Fiton a Ramesses. *KJ – ET*, 1980, roč. 65, č. 4, s. 2.)

¹⁰⁹ JANÁK, J. *Brána nebes*. Praha: Libri, 2005, s. 12–13. Srov. JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 279–280.

ojedinělé,¹¹⁰ eschatologické a apokalyptické látky u Mezopotámců zcela chybí,¹¹¹ zatímco v bibli bývá eschatologie součástí nejzásadnějších soteriologických (i christologických) výpovědí o znovu stvoření jsoucna a „přetavení“ spaseného člověka.¹¹² Odkud pramení taková odlišnost? Důvod spočívá mimo jiné ve víře v osud.

Zatím jen předběžně: „V hebrejsko-biblickém pojetí jsou VÍRA a OSUD skutečnosti, jež nelze uvést na společného jmenovatele.“¹¹³ Predestinační náboženské soustavy uznávající „autoritu“ osudu (Egypt, Mezopotámie – kanaánská mytologie eschatologický „náběh“ vykazuje¹¹⁴) jsou současně v zajetí myticko-religiózní a kulticko-rituální bezčasovosti, v cyklických návratech k prapůvodnímu, k prapočátku, kdežto biblická víra je dějinně orientována „k *budoucnosti*. (...) Víra jako orientace na budoucnost znamená tedy *zápas o eschaton*“¹¹⁵. Pro úplnost je třeba dodat, že fatalita určující život Mezopotámce, významná v bytí Egyptů a přítomná roztroušeně v oblasti ugaritsko-kenaanského náboženství (v ponoření se do vegetačního mystéria), není tak úplně fatální (nefatální momenty): pro kosmicko-etickou normu *maat* a lidskou odpovědnost za jeho „životní příběh“ při Usirově soudu (Egypt), pro magickou moc proti tabulkám osudu a poslušnost kosmickému řádu *me* (Mezopotámie), pro momenty vymanění se z kolektivní „nedospělé závislosti na matce Zemi“ voláním po spravedlnosti (ugaritský Danel).¹¹⁶

Shrnutí: Země „Dvou paní“ byla pro Egyptány současně „Země milovaná“. Z hlediska starých Řeků jde o zemi, jež je jeden všezahrnující chrám, „Chrám duše (boha) Ptaha“, v němž se kosmický úkaz, rituální úkon i mytický děj soustavně prolínají. Z tohoto chrámu hebr. zvaného מצריים, místa dvojího sevření, mohou Hebrejové¹¹⁷ podle biblického vyprávění v Ex 1–12 v moci shůry (tj. mocí Hospodina)

¹¹⁰ JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 13–14. Srov. JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 149, 203, 207.

¹¹¹ ANTALÍK, D. Svět očima starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 74–75.

¹¹² Viz např. *Dokumenty MTK věnované christologii a soteriologii do roku 1995: „Vybrané otázky z christologie“*, s. 41–43.

¹¹³ BALABÁN, M. *Víra – nebo osud?*, s. 13. Analýza pojetí víry v hebrejském Tenaku viz BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*. Praha: Herrmann & synové, 1993, s. 99–119, (v pojetí Ježíše a Pavla) s. 120–128.

¹¹⁴ BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*. Praha: Academia, 2011, s. 199.

¹¹⁵ BALABÁN, M. *Víra – nebo osud?*, s. 19.

¹¹⁶ BALABÁN, M. Op. cit., s. 24–33. Srov. BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 53, 183.

¹¹⁷ Hebrejem je nazván Abrahám (Gn 14,13), Josef (Gn 39,14.17. 41,12), lid v Egyptě (Ex 1,15.19. 2,6), toto označení pro Izrael užívají Pelištejci (1S 4,6.9) či sami Izraelci (1S 13,3.7; Jr 34,9; Jon 1,9 aj.). Hospodin je zván Bohem Hebrejů (Ex 5,3. 7,16. 9,1.13. 10,3).

vyjít. Biblicky vyjádřeno: Izraeli je (kauzativně) „způsobeno vyvedení“¹¹⁸ z nábožensko-existenciálního „Dvouopevnění“ za účelem uctívání svého Boha Hospodina celou jinakostí víry v živého (neumírajícího) Boha. Nakonec se vůči bohu faraónovi prosazuje svrchovaná moc Boha Hospodina a Egypt je zmíněn jako nezvratně opuštěný dům otroků. (Ex 13,3) Egypťané jsou ve své myticko-náboženské soustavě orientováni na návraty k prapočátkům, hebrejská víra se dějinně (vedle cyklických dějů) orientuje na *eschaton*.

2.1 Božstvo

V Egyptě bylo uctíváno velké množství božstev, „podle jednoho odhadu je ze starého Egypta doloženo na dva tisíce bohů, polobohů a různých démonů“¹¹⁹. Egypťané pro slovo „bůh“ užívali pojmu *necer* (pl. *neceru*), ba jako determinativu božských jmen jej uplatňovali takřka po celou délku svých dějin; přesný význam slova je dosud nejistý, neboť Egypťané jím nazývali nejen božstva, ale např. i lidského panovníka či blaženého zesnulého a ani etymologie slova *necer* není jednoznačná.¹²⁰ 1. Určení badatelé vycházejí z podobnosti slova *necer* a *natron* (*necerit*, tj. sodík); natron se užíval jako čisticí prostředek, také k účelům rituálního nakuřování či pro kultickou očistu aj., pak by slovo *necer* znamenalo patrně „čistý“. 2. V některých textech pyramid (podle J. Hellera) bývá výraz *ntr* (značící bytost disponující sama ze sebe stvořitelkou mocí) zaměňován za výraz *nh* = život či duše a také za výraz *šhm* = síla; termín *nefer* naproti tomu znamená morální „dobro“, též „krásu“ či „mladost“; J. Černý od výrazu „čistý“ odvozuje následující deriváty: „zůstává“ a „objeví se, (jako slunce), „žije“, „je velký“, „mocný a silný“, „je dobro“, „krása“, „je jedinečný“, „je nesrovnatelný“, „všemohoucí“, „vševědoucí“, „nevyzpytatelný“, „spravedlivý“, „pomáhá“ a „odpovídá na modlitby“. 3. Současné hypotézy předpokládají, že se ze znaku pro *necer* vyvinuly stožary s prapory nacházející se na vstupních pylonech chrámů; zřejmě byly znakem božství i sakrálního prostoru. Zvažována je rovněž souvislost slova *necer* se semitským výrazem *nešer* (označujícím orla, orlici či dravého ptáka – tak S. C. Daněk; znak boha,

¹¹⁸ Viz BENEŠ, J. *Desítka*, s. 51, 57–63.

¹¹⁹ VERNER, M. *Chrám světa: Svatyně, kultury a mystéria starověkého Egypta*. Praha: Academia, 2010, s. 11.

¹²⁰ Čerpám z těchto zdrojů: JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 9–10. JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 161–164. HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 24–25. HELLER, J. *Cesta do Starého zákona: Soubor religionistických a biblických statí*. Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha, 1996, s. 4–8. RINGGREN, H. 𐎎𐎍𐎗𐎍. In BOTTERWECK, G.; RINGGRN, H. (ed.) *TWAT*, vol. I., s. 267–267.

zejména Hora), který přeneseně též ve SZ často symbolizuje boha. „Nad-lidskou“ mocí byli obdařeni bohové (*neceru*) ovládající a zosobňující všechny jevy viditelného světa, další hierarchicky nižší skupinou bytostí byli blažení zesnulí (eg. *achu*, tj. „opět žijící“) a za nejnižší, tudíž za nejméně mocné, pokládali Egyptané žijící lidi (eg. *remecu*), v jejichž světě byly božské síly viditelné i kulticky opečovávané, bez bohů by se svět zmítal v chaosu.¹²¹

Ačkoli se v egyptském náboženském myšlení setkáváme s kosmologickým dělením na bohy nebes, země a podsvětí (nebo na bohy Východu a Západu), nejvlastnější Egyptanům bylo o božstvech hovořit „v souvislosti s jejich lokálními vazbami“, což „odráží dva klíčové momenty, které utvářejí podobu staroegyptského náboženství. Jedná se o pevné sepětí mezi městským bohem (*necer niutej*) a jeho městem (...), ale také pevné sepětí všech krajů, tedy jejich hlavních měst, a tudíž především jejich bohů. (...) Každé město mohlo mít a často mělo vlastní panteon, kult i mythologii. (...) Egyptský stát (...) představoval v politickém, ale především v náboženském, smyslu jakousi federaci místních kultů“¹²². Předběžně se patří v tomto kontextu zdůraznit, že Bůh Izraelitů je Bohem, jenž se nakonec neváže ani na chrám, ani na zem (stát). Dokladem toho je samotný exodus s jeho demytizujícími kulisami kultického dramatu egyptských ran,¹²³ též Ezechiel, který jako první prorok prorokuje (tj. Hospodin mluví) mimo území Izraele a Daniel, jenž prorokuje v centru náboženského světa Babylóňanů, později Peršanů¹²⁴.

„Egyptští bohové byli vnímáni jako nositelé obecného božství, nadpřirozené síly, skryté podstaty či tajemného bytí (...), měli málo individuality“ a jejich významnost vycházela „z božských rolí nebo typů (bůh slunce, bohyně matka, bůh plodnosti atp.)“, pak byla božstva charakterizována i jménem, podobou a atributy – bohové se mohli „dělit o společné jméno, podobu, tituly nebo atributy“, ale „dvě božstva se (...) nemohla shodovat ve všech těchto kategoriích“¹²⁵. Znalost jména boha i člověka byla důležitá pro staroegyptské čarodějníky, kteří zavoláním jména – rozkazem – chtěli boha či člověka donutit ke svým záměrům, proto Egyptané pokládali boží jména

¹²¹ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 157–158.

¹²² JANÁK, J. *Op. cit.*, s. 278–279.

¹²³ BENEŠ, J. *V moci Slova*, s. 9–57.

¹²⁴ Viz BENEŠ, J. *Op. cit.*, s. 58–110. BENEŠ, J. *Kniha o Bohu soudci: Teologie knihy Daniel*. Praha, Chomutov: Advent-Orion – L. Marek, 2015. DOUKHAN, J. *Túžba zeme: Štúdia prorockej knihy Daniel*. Martin: Advent-Orion, 1996.

¹²⁵ JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 10.

za pseudonymy, „aby nebyli nuceni podrobovat se cizí vůli“¹²⁶. Podoba se jménem egyptského boha nevyprazdňovala výpověď o božské bytosti (božskou „podstatu“), „ale jsou pokusem pojmenovat nepojmenovatelné a popsat nepopsatelné“¹²⁷, Egyptané rozlišovali jména „srozumitelná“ (značící podstatu bytosti, nikoli pouhé *nomen omen*) a „tajemná“ (přesahující lidské možnosti i představy, zejména jedná-li se o boha stvořitele), jejich vyslovení magicky (pozitivně nebo negativně) aktivovalo tvůrčí či rozmanitě působivý potenciál¹²⁸. J. Assmann má dokonce za to, že „svět egyptských bohů není předmětem víry, ale vědění“¹²⁹. Jistě, k povaze egyptských bohů patří určité rysy odrážející se i v jejich zpodobování: astrální, antropomorfní a teriomorfní,¹³⁰ ovšem zobrazení nebylo přesnou podobou boha (ta zůstávala skrytá i tajemná), zobrazení bylo výrazem charakteristiky i funkce („jakési ideogramy“), odkazovalo na jeho moc a tímto způsobem se božstvo mělo „přiblížit, popsat a odlišit od jiných“ (ač jedna a táž podoba mohla vyznačovat vícero bohů a naopak jeden bůh mohl vlastnit i více podob)¹³¹. Řada egyptských bohů (jako mezopotamských) je totožná s nebeskými tělesy. Pro egyptský svět je příznačná představa o putujících bozích po nebi z východu na západ a podzemní říši – tzv. duatem, odkud opět na východě vycházeli. Důležité pro naši studii je, „že bible žádný popis podsvětí neobsahuje; je tedy střízlivější nežli většina soudobé literatury“¹³². Egyptské náboženství je soustředěno na sluneční kult, hvězdy jsou podružné (významnějšími jsou jen Sírius a Orion). Egypt nezná, co je pro Mezopotámii zásadní, tj. astrologii ve smyslu „astrálního fatalismu“. Pro myšlení starých Egyptanů je důležité, že „starý Orient rozlišoval trojí druh živých bytostí: bohy, lidi a zvířata“, zatímco v Egyptě spojením dvou vzniklo třetí, Přední Asie viděla v kříženci člověka a zvířete pouze polobožskou bytost¹³³. Teriomorfní (zoomorfní) rysy „jsou ve starém Orientu egyptskou specialitou – jinde se vyskytují jen v malé míře /např. Baal – býk/. Jde ovšem o zbytky totemismu, který byl svérázně transponován a integrován do pozdějšího systému. Zvířata nejsou bohy, nýbrž (...) vyjadřují buď vlastnosti (...) či kompetenční oblast (...). Zvířecí druh je tomuto bohu ovšem

¹²⁶ LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*. Praha: Sfinx, 1923, s. 122.

¹²⁷ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 278.

¹²⁸ JANÁK, J. Op. cit., s. 166–174.

¹²⁹ ASSMANN, J. *Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 122.

¹³⁰ Srov. HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 25–26, 45–67.

¹³¹ JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 11.

¹³² HELLER, J. Op. cit., s. 25.

¹³³ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 112.

zasvěcen, ale jen některá zvířata, chovaná v chrámě (...) jsou přímo posvátná a bývala i mumifikována¹³⁴.

Jaký je původ božstva dle Egyptanů? „V otázce původu bohů panuje v egyptském náboženství vzácná shoda. Před počátkem času existovalo pouze pravodstvo Nun, ostatní povstalo až skrze stvořitele, který se vynořil z Nunových vod“, ať už jím byl Atum, Re, Ptah či Amon¹³⁵. Tento prabůh vzešlý z pravod Nun, bůh stvořitel, pak stával v čele panteonu. Podle ústředních svatyní v jednotlivých krajích jsou stvořitelem: Atum (podle onské teologie, řec. Heliopolis) stvořil vše sebe oplodněním, byl tedy pokládán za „otce i matku“ všech bohů a je iniciátorem koloběhu plození;¹³⁶ ten je však významný též slunečním kultem; nejstarším slunečním bohem byl Hor, nejčastěji Re, nejpůvodnější sluneční bůh byl Atum, ten se vynořil z prachaosu a jako samojediný zplodil první božský pár,¹³⁷ popřípadě měl povstat z praoceánu bez zplození (Re-Atum či Amon-Re, zvaný rovněž Chepter = Vznikající, popřípadě *cheper-džesef* = Ten, který povstal sám ze sebe).¹³⁸ Boha Re a Atuma vystřídal Ptah v Mennoferu (řec. Memfis), ten netvoří ani plozením, ani sebe oplodněním, nýbrž slovem; Ptah stvořil bohy i svět pomocí své myšlenky (srdcem) a výrokem (jazykem), tj. zaříkávadlem, Ptah je mistr magie; Ptah se objevuje ve 4. dynastii a přetrvává tisíciletí, v Nové říši Ptah patří mezi tři říšské bohy hned vedle Rea a Amona.¹³⁹ Se svou manželkou Sachmetou a synem Nefertem tvoří božskou triádu.¹⁴⁰

Egyptané ctí též bohy umírající, křesťané boha, jenž zemřel jedenkrát a po vzkříšení zůstává vzkříšeným (tj. živým novou kvalitou bytí). Nejvýznamnějším egyptským bohem, jenž podstoupil „smrt“, byl Usir (koptsky Usire nebo Usiri, řec. Osiris). Byl to zprvu panovník považovaný podle státní teologie za pozemské „vtělení“ boha Hora, který po smrti vstupoval do role boha Usira. Později byla představa *imitatio*

¹³⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 26.

¹³⁵ JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 13.

¹³⁶ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 191. K němu přináležely čtyři božské dvojice (Šov a Tefnut, Geb a Nut, Usir a Wet, Sutech a Nebhet), čímž vznikla onská devítka (posvátné číslo – zesílená trojka).

¹³⁷ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 27–35.

¹³⁸ JANÁK, J. *Op. cit.*, 191.

¹³⁹ Z Nové říše pochází např. text, jenž prohlašuje: „Všichni bohové jsou jen tři: Amun, Ré a Ptah a není jim rovných.“ Máme tu *náběh k božské trojici*, za níž se rýsuje dokonce rovnice 3=1. Čteme totiž také: „Amun je jeho jméno, Ré jeho tvář a Ptah jeho tělo“ nebo: „Jediný, Amun, Ré a Ptah, dohromady tři.“ Za pozemskými symboly a jmény si lidé uvědomovali jsoucnost nepostižitelného, všeobsáhlého božstva.“ (BIČ, M., *V zemi sfing a pyramid*, s. 122.)

¹⁴⁰ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 36–39.

Osiridis (či údělu *imitatio solis*) demokratizována a blaženým zesnulým v roli Usira mohl být i prostý člověk. V pozdějších představách (*Knihy mrtvých* v Nové říši) se jednotliví zesnulí musí obhájit před posledním soudem vedeným Usirem v zastoupení svého syna Hora (původním motivem byl soud proti bratrovrahovi Sutechovi), vážení srdce zesnulého se účastní též 42 bohů, zastupujících jednotlivé kraje v Egyptě (ustálený počet *nomů* čítal 22 krajů v Horním a 20 v Dolním Egyptě), přičemž člověk po vzkříšení je člověkem proměněným, „mocným zesnulým“.¹⁴¹ Právě „vyhraný právní spor umožnil Usirovo vzkříšení, jeho spojení se svým *ka* a následně i další posmrtnou existenci“¹⁴². Scénu posmrtného soudu ilustruje 125. kapitola *Knihy mrtvých*¹⁴³, v níž zesnulý v „Síni dvou pravd“ vede svou obhajobu před Pánem *maat*, tj. Usirem, a pak před 42 podsvětními soudci¹⁴⁴: „Po úspěšně absolvovaném soudu prohlásí Usir zesnulého za ospravedlněného, jsou mu vráceny životně důležité orgány a smysly (srdce, oči, ústa) a může vstoupit, resp. se zrodit do blažené existence v zászvěti a podílet se na obětinách.“¹⁴⁵ V tomto smyslu jsou jistě polemická i 42 zastavení putujícího Božího lidu pouští.¹⁴⁶

Na jihu Egypta se nacházel ostrov Jébu (Elefantiné), kde měla svůj chrám též židovská kolonie. Zde byl uctíván jako stvořitel člověka i všeho živého Chnum (řec. Chnúnis či Chnúbis); i o slunečním bohu Réovi¹⁴⁷ se věřilo, že „stvořil každého

¹⁴¹ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství II: Život a úděl člověka*. Praha: Oikoymenh, 2012, s. 207–234. Srov. VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*, s. 36, srov. 161, 163.

¹⁴² BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 92.

¹⁴³ Viz JANÁK, J. *Staroegyptská kniha mrtvých – kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 80–147. Srov. LEXA, F. *Egyptská kniha mrtvých*. Bratislava: Glóbus, rok neuveden, s. 23–71. ISBN 80-967119-5-4. (Vybráno z knihy: LEXA, F. *Náboženská literatura staroegyptská*. Kladno: Schneider, 1921.)

¹⁴⁴ Srov. BENEŠ, J. *Eliša*. Praha: Advent-Orion, 2011, s. 30, 52. HELLER, J. *Stezka ve skalách: Postila*. Praha: Kalich, 2006, s. 205: „V Bibli 42 měsíců označuje 3,5 roku, což je přelomená sedmička (opět neblahé znamení – Zj 12,4. 13,5).“ Srov. HELLER, J. Číslovky. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 358–359.

¹⁴⁵ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství II*, s. 213. Srov. JANÁK, J. *Staroegyptská kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 75–79.

¹⁴⁶ O biblické symbolice č. 42 viz HELLER, J. Symbolika čísel. *KJ – ET*, 1973, roč. LVIII, č. 5–14, s. 2.

¹⁴⁷ Nejstarším slunečním bohem Egypta byl Hor – „ten, který je nahoře“, či „vzdálený“; od 4. dynastie nesou králové titul „syn Reův“ a až od 5. dynastie se Re stává státním bohem, když vystřídal staršího Hora. Později byl ztotožňován s bohy jinými (Sobek-Re, Chnum-Re, Amon-Re), přičemž „složení jmen má vyjádřit, že bůh ztotožňovaný s Re, je bohem nejvyšším, že Re je jen jiné jméno, titul toho boha.“ Dalším názvem boha slunce je Harachte – „Hor sídlící na horizontu“, tj. ranní slunce, dále též Chepter – „ten, který vzniká sám ze sebe“. Onská teologie spatřovala nejpůvodnějšího slunečního boha v bohovi Atumovi – „nejsoucí“, tj. (kdysi) vzniklý sám ze sebe a byl označením večerního slunce: „Jsem Chepter ráno, Re v zenitu a Atum zvečera“, říká o sobě sluneční božstvo. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 29.) Např. jménem Amun-Ré je též jen řečeno, že „jeden je v druhém, každý z nich přitom zůstává sám sebou a je schopen případného samostatného jednání“. (BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 121.)

člověka rovného druhému“ (*Texty z rakví*). Zde (na ostrově Jébu) se věřilo, že kosmos vznikl z prachaosu, ze kterého se vynořil prapahorek, na němž působí čtvero božských dvojic¹⁴⁸. Beraní bůh Chnum byl zobrazován jako hrnčír s beraní hlavou, jak na hrnčířském kruhu modeluje člověka a jako nejvyšší bůh stvořil také svět. Původně byl uctíván jako dárce vody, tedy života.¹⁴⁹ Perský král (řec.) Kambýsés II. v r. 525 př. Kr. vtrhl do Egypta. Pronikl až k prvním peřejím, kde sídlila tehdy aramejsko-židovská vojenská kolonie střežící zemské hranice proti Núbii. Perský král kolonii i s chrámem ušetřil, ne tak chrámy egyptské. Egyptané po ústupu perské moci tamní (jenské i elefantinské) Židy vyvraždili (r. 410 př. Kr. byl zničen místní chrám) a kolonii zlikvidovali také proto, že Židé ke svátkům velikonočním poráželi beránky – posvátná zvířata místního beraního boha Chnuma (stvořitele všeho živého, „Otce otců“ a „matku matek“).¹⁵⁰ Aramejské dopisy z Elefantiny obsahují velmi obdobné údaje shodující se s Ex 12 a současně dokládají slavení Pesachu v Elefantině již v první polovině 5. stol. př. Kr.; ovšem stejně tak pozoruhodné je, že dopisy z let 407 a 400 př. Kr. dokládají následující: obnova místního chrámu je povolena, ale zakázány jsou oběti zápalné, načež v třetím dopisu obyvatelé Elefantiny povolení i zákaz akceptují.¹⁵¹ Bůh Chnum nakonec splynul s Ptahem. Ptahem se stal i prabůh Chmunevu (řec. Hermopole). Ptahem byl také prabůh Atum z dolnoegyptského Onu (řec. Héliopole), ten vystoupil z Nunova pravodstva a stvořil svět. O samotném Ptahovi kněží učili, „že stvořil ostatní bohy svým srdcem a jazykem jakožto orgány myšlení a řeči tak, že si nejdříve vymyslel jejich jméno a pak je vyslovil. Zrodili se tedy na rozkaz. Ptah řekl a stalo se. Podle jiné verze je ovšem stvořil jako sochař sochu nebo hrnčír nádobu. Tak zmodeloval i vejce, z něhož se vyklubal bůh slunce Ré, „pán nebe“, „stvořitel a vládce světa“. Božskou poctu ovšem vzdávali Egyptané slunci v celé zemi, takže bohů slunce bylo mnoho. Všichni postupně splynuli s Réem a stali se jeho údy nebo zosobněnými vlastnostmi (...) Chnum-Ré, Sobek-Ré, Moncev-Ré aj.“¹⁵². Stvoření slovem je charakteristické

Z daných informací nelze nezaslechnout jakési podhoubí trojiční teologie.

¹⁴⁸ 1. generace je Nun a Gauner, 2. Huh a Hauhet, 3. Kuk a Kauket, 4. Niu a Niut.

¹⁴⁹ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 121.

¹⁵⁰ Viz BIČ, M. *Ze světa Starého zákona I*. Praha: Kalich, 1986, s. 22–24. BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 138. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 54–55.

¹⁵¹ DUŠEK, J. Aramejské dopisy z Elefantiny. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Poskytni králi výmluvná slova: Korespondence starověké Levanty*. Praha: Oikoymenh, s. 158–165.

¹⁵² BIČ, M. *Op. cit.*, s. 121.

pro biblický stvořitelický hymnus v Gn 1.¹⁵³ Starověký člověk se vysloveného slova obával, neboť se vyslovením mohlo iniciovat jeho zhmotnění.¹⁵⁴ V době Nové říše s hlavním městem Véset (řec. Théby) se jako stvořitel prosadil bůh Amun, jenž stvořil sám sebe i svět;¹⁵⁵ prohlašovalo se o něm: „Ty jsi nebe, ty jsi země, ty jsi podsvětí, ty jsi voda, ty jsi vzduch mezi tím vším.“¹⁵⁶

Pro Egyptské náboženské myšlení je tedy typický synkretismus, ideje širokých prostých vrstev odpovídají spíše polytheismu¹⁵⁷ a ke starým představám se později (nově) přidaly motivy pantheistické¹⁵⁸. Od počátku staroegyptského náboženství se bohové spojovali. Základním prvkem bylo manželství a v něm zplozený potomek.¹⁵⁹ Anomálii znamená vláda Amenhotepa IV. (na trůn usedl v roce 1353 př. Kr.), zvaného Achnaton, jež přinesla sebou reformní monoteismus. Tento král „kacíř“ se patrně snažil čelit moci kněží tím, že zrušil vládu Amunovu (mohlo jít i o ryzí osobní katarzi), postátnil statky jeho chrámů a za jediného uznávaného boha prohlásil sluneční kotouč, Atona.¹⁶⁰ Achnaton se nepovažoval za boha, nýbrž za jeho služebníka a jako jeho pozemský zástupce se nechával označovat za „otce i matku“ poddaných, nechával se též „znázorňovat i s ženskými pohlavními znaky“.¹⁶¹ V. Tydlitátová Achnatona definuje jako prvního známého proroka nového typu náboženství (tento monoteismus je o sto let starší, než-li Mojžíšův – podmanivé vyjádření monoteistických důrazů obsahuje

¹⁵³ Srov. BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrmann & synové, 1996, s. 64–86. BENEŠ, J.; VAĐURA, P. *Pradějiny*, s. 12–22.

¹⁵⁴ LANDGRÁFOVÁ, R. Spánek, sny a noční můry ve starém Egyptě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. *Spánek a sny*. Svět archaických kultur III. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 74–75.

¹⁵⁵ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 33–45.

¹⁵⁶ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 123.

¹⁵⁷ Ten se za Ptolemaiovců rozbují, ba dokonce egyptští bohové berou na sebe v římském období podobu bohů svých okupantů. Tak např. sokolí bůh Hor má místo sokolí hlavy hlavu vousatého muže sedícího na koni, nebo jeho matka Eset, bohyně ušlechtilosti i ženské krásy, manželské lásky i věrnosti, mateřské obětavosti, vzala na sebe rysy řecké bohyně lásky Afrodity a jako ona byla zobrazována obnažená. Posléze se politicky i nábožensky ztrouchnivělý Egypt proměnil ve 3. stol. v zemi křesťanskou a později ve století 7. v muslimskou.

¹⁵⁸ Tak BIČ, M. Op. cit., s. 121–123.

¹⁵⁹ BIČ, M. Op. cit., s. 124–128.

¹⁶⁰ Aton jakožto bůh slunce je doložen již z dob Střední říše. Od začátku Nové říše v 16. stol. př. Kr. byl bůh Re ztělesněn v Atonovi, tedy ve slunečním kotouči zářícím na obloze. Později byl Aton prohlášen za božskou osobu. Amenhotep IV. asi po pěti letech své vlády nechával sluneční kotouč znázorňovat s vysílajícími paprsky zakončené otevřenými dlaněmi a současně změnil své jméno z Amen-hotep na Achnaton, přičemž opustil Amunův Véset a nechal vybudovat nové sídelní město Achet-aton. V něm nový říšský bůh nebyl jinými bohy ohrožován. Současně přikazoval ničit obrazy starých bohů a nechal odstraňovat jejich jména. Ze starých bohů připouštěl Achnaton jen boha Re, jenž splynul s Atonem. Re teď vystupoval jako otec od počátku a stvořitel všeho. Prý se z neznámých důvodů kdysi od lidí odvrátil a nyní se k nim zase přiklonil jakožto Aton.

¹⁶¹ VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*, s. 72.

Achnatonův *hymnus na Slunce*):¹⁶² „(...) Achnaton přišel s něčím opravdu novým: jeho Slunce je jednoznačně dobrotivé, je to otec i matka, Stvořitel, jediný bůh, předobraz biblického a pobiblického Hospodina.“¹⁶³ Králův počin však neměl kořeny v širokých vrstvách lidu, a tak Achnatonův monoteismus skončil jeho náhlou smrtí.¹⁶⁴ Obdobně novobabylónský král, poslední z vládců chaldejské dynastie Nabonid (r. 556–539 př. Kr.) se pokusil otupit vliv říšských kněží boha Marduka (viz níže). Egypt’an byl svým životem závislý na bozích, ovšem jejich pomoc si nárokoval, nadto je ovládal magickými praktikami. Podle M. Biče Egypt’anova „víra nedorostla k prosbě: ‚Bud’ vůle tvá‘.“¹⁶⁵

Dualita Egypta daná sjednocením obou jeho částí se projevovala rovněž v pojetí smrti (byla pokládána za nepřítele a současně za předpoklad znovu-zrození) nebo ve dvou protikladných i neoddělitelných pojetí „věčnosti“: eg. *džet* (značící stálost)¹⁶⁶ a eg. *neheh* (čas cyklické obnovy)¹⁶⁷; nejvýznamněji se pasivní čas *džet* zrcadlil v „mrtvém“ bohu Usirovi, cyklický čas *neheh* v bohu Re, ale podstatné je rovněž jejich každoroční spojení: „Toto propojení či splynutí nebes a podsvětí, života a smrti, těla a duše, aktivity a pasivity, koloběhu a trvání představovalo základní předpoklad pro vzkříšení slunce, znovu-stvoření světa a obnovu života v něm“ – jde tedy o „nutnost ‚přerušeni‘ (času, řádu a života) nebo ‚sestupu‘ na hranici mezi stvořeným bytím

¹⁶² TYDLITÁTOVÁ, V. *Dějiny přemýšlení o náboženství a víře*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2010, s. 40–43.

¹⁶³ TYDLITÁTOVÁ, V. O Achnatonovi a slunečním kotouči. *KřR*, 1995, roč. LXII, č. 6, s. 153. Tydlitátová cituje F. Lexu (*Beletristická literatura staroegyptská*, s. 77): „Achuenatonův chvalozpěv ke slunci jest výronem hlubokého náboženského citu, jaký byl údělem jen několika lidí všech historických věků, a z ranní modlitby královny Nefornofruatony vyzírá na nás vroucí láska oddané manželky k jejímu choti.“

¹⁶⁴ K otázce polytheistického světa bohů a přítomnosti transcendentního pojmu „bůh“ (souhrnu všeho božského), tj. implicitní a explicitní theologie, viz ASSMANN, J. *Egypt*, s. 23–27.

¹⁶⁵ A ve svém výkladu pokračuje: „Naopak (...) člověk boha zapřísahal a dokonce mu vyhrožoval. Nátlak na boha mohl (...) vyústit až v zabití jeho posvátného zvířete“, ovšem patrně „převažovala bázeň před božstvem“ a o božstvu se věřilo, že „je dobré a je proto správné důvěřovat mu i v tísní, také v nezaviněném utrpení a nespravedlivém příkoří je nutno spoléhat na boží pomoc“, ta se může projevit až při soudu nad mrtvým; „na druhé straně musí člověk počítat s tím, že někde chybil a přivolal na sebe boží hněv. Doklady o tom pocházejí hlavně z Nové říše. Nedá se mluvit o vědomí hříchu v biblickém slova smyslu a nesetkáváme se tu proto ani s tím, co bychom mohli nazvat pokání. Případné provinění je nutno – a je možno – napravit v rámci daných kultických předpisů. (...) spravedlivý je ten, kdo svědomitě plní všechny předpisy, které mu ukládá chrám“, totiž že věřící musí před božstvem zmlknout a nechlubit se zásluhami, byla „zbožnost pro běžného Egypt’ana nedosažitelná.“ (BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 108–109.) Srov. Rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší – in LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*, s. 153–161.

¹⁶⁶ Neměnné trvání či kontinuitu, současně též spočinutí i pasivitu, antropomorfně zobrazován ženou.

¹⁶⁷ Aktivity i neustálého ohrožení, možného zániku, antropomorfně zobrazován mužem – v lidském světě se projevoval přírodním a vegetačním koloběhem, střídáním života a smrti.

a prapůvodním nebytím a chaosem“, každý cyklus byl tak ukončen ponořením se „do svého protikladu“, do své přechodné „smrti“, do „období neaktivního spočínutí a navrácení se do počátečního stadia“¹⁶⁸ (západ slunce a noc jako předpoklad východu, pět epagomenálních dnů oddělujících starý rok od nového, svátek *sed* obnovy panovníkovy síly aj.).

Shrnutí: Velcí bohové Egypta (oproti Mezopotámii) měli v sobě to nejlepší ze zvířat (sílu, plodivost) i z člověka (důmysl, tvořivost). Toto spojení překonávalo vše pozemské. V egyptském myšlení mizí příkrý rozdíl mezi božím a lidským. Vždyť i v člověku je něco z boží podstaty, též něco smíšené ze složky zvířecí.¹⁶⁹ Božská jména nejvyšších bohů nejsou jmény ve vlastním slova smyslu. Egyptský pojem pro bohy *neceru* (sg. *necer*) značil rituální čistotu, život, mládí i sílu, mohl souviset také s dobrem v etickém smyslu. Při výrazu *neceru* pro označení bohů jde vždy o nadlidské bytosti, o božstva s lokální vazbou ke konkrétnímu městskému okrsku, poté též s vazbou na ostatní kraje a současně se vzájemným „federativním“ sepětím s jejich panteony, kultury i mytologiemi. Božstva byla charakterizována jménem, podobou a atributy, přičemž podoba se jménem nevyprazdňovala božskou podstatu „tajemného“ egyptského boha, tato božská jména (oproti jménům srozumitelným) jsou pokusem pojmenovat nepojmenovatelné. Pro egyptský svět je příznačná představa o putujících bozích po nebi z východu na západ a duatem, odkud opět na východě vycházeli. Bible žádný popis podsvětí neobsahuje. Egyptské náboženství je soustředěno na sluneční kult. Egypt neznal, co pro Mezopotámii bylo zásadní – astrologii ve smyslu „astrálního fatalismu“. Jaký je původ božstva dle Egyptů? Před počátkem času existovalo pouze pravodstvo Nun, ostatní povstalo až skrze boha stvořitele, který se vynořil z Nunových vod (Atum, Re, Ptah či Amon – tento prabůh vzešlý z pravod Nun, bůh stvořitel, pak stával v čele panteonu). Atum (podle onské teologie) stvořil vše sebe oplodněním, Atum splynul s Re, boha Re a Atuma vystřídal Ptah v Mennoferu, jenž netvoří ani plozením, ani sebe oplodněním, nýbrž slovem. Egyptané ctí též bohy umírající. Nejvýznamnějším egyptským bohem, jenž podstoupil „smrt“ byl Usir, do jehož údělu vstupoval král a později i prostý člověk. Podstatným rysem egyptského náboženského systému je magie. Egyptané rozlišovali zákon přirozené příčinnosti a zákon čarovné příčinnosti.

¹⁶⁸ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 146–147, 196–205. Srov. BALABÁN, M. *Víra – nebo osud?*, s. 13–18.

¹⁶⁹ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 110–112.

2.2 *Božský král*

Zjednodušeně i předběžně lze konstatovat, že v Egyptě bůh a král splývají prostřednictvím sdílené *ka* s bohem stvořitelem i s předcházejícími panovníky;¹⁷⁰ dokonce kultická úcta prokazovaná králům mohla zastihovat samotné bohy.¹⁷¹ Již od Archaické doby byl král žijícím bohem na zemi (vedle bohů usídlených na zemi v příbytcích chrámů prostřednictvím svých soch i obrazů) a své výsadní postavení pána všeho i všech neztratil král po celou éru egyptských dějin.¹⁷² V aramejské korespondenci z konce 7. stol. př. Kr. je faraón oslovován jako „Pán králů faraon“¹⁷³, amarské dopisy vykazují následující součást formy oslovení: „Padáme k nohám krále, našeho pána, sedmkrát a sedmkrát. Našemu pánovi, Slunci...“¹⁷⁴. Proto již v biblickém vyprávění o vyjití Izraelitů z Egypta je faraón jakožto král karikurován. J. Beneš uvádí kupř. následující detail, kdy za pomoci metateze „mezi hebrejským slovem *prach* – עפר *afar* a jménem *farao* – פֶּרַע *farao*“ se posouvá význam slova faraón: „Rozdíl mezi těmito dvěma slovy je v hebrejštině pouze v jednom písmenku (א *ajin*), které je u slova *prach* na počátku, kdežto u slova *farao* na konci slova. Slovo *prach* se tím tedy stává klíčem k proniknutí do významu slova *farao*.“¹⁷⁵ Termín faraón má svůj původ v označení vládnoucího krále od Nové říše názvem eg. *per-ao*, tj. „Velký dům“ (ve starší době označující královský palác, přeneseně královskou vládu), řeckou transkripcí *pharaó* pozdní řečtina vyslovovala *faraó*.¹⁷⁶

Na faraónově životě závisela existence celého Egypta. Král zaručoval plodivé síly, pečoval o hmotné zajištění chrámů, zajišťoval péči o uspokojování potřeb božstev (třikrát denně přiděl potravu), byl zodpovědný za celou zemi, aby udržovala řád *maat*, ručil též za sociální chování jednotlivých občanů (potlačoval rebelii, kriminalitu, chaos i destrukci),¹⁷⁷ král byl nejvyšší vojevůdce a během války vedl válečné operace, bojů se

¹⁷⁰ BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 26–27.

¹⁷¹ HESCHEL, A. J. *The Prophets*. New York: Harper & Row. Publishers, 1962, s. 474.

¹⁷² VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*, s. 36. ASSMANN, J. *Egypt*, s. 30.

¹⁷³ DUŠEK, J. Aramejský dopis Adóna. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Poskytni králi výmluvná slova*, s. 157.

¹⁷⁴ MYNÁŘOVÁ, J. Korespondence z Tell el-Amarny. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Op. cit.*, s. 125, srov. s. 223, 119, 120, 128, 129, 132.

¹⁷⁵ BENEŠ, J. *V moci Slova*, s. 26.

¹⁷⁶ ŽÁBA, Z. Východní samovlády: Egypt. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*, s. 33.

¹⁷⁷ RINGGREN, H. *Religions of the Ancient Near East*, s. 29–32, 65–66.

účastnil osobně v čele vojska, král si ponechával úplnou kontrolu nad zahraniční politikou, král byl jediný plnoprávný (svobodný) člověk v Egyptě a pokud šlo o trestné činy, za nejvážnější provinění se pokládala vzpoura proti královské moci, kdy trestem nebyla jen poprava, ale součástí trestu za vzpouru byla i smrt naprostá (tělesná i duchovní), kdy rebel nebyl pohřben, byly mu upřeny náboženské rituály a tělo bylo zničeno – předhozeno krokodýlům do Nilu.¹⁷⁸

Zmíněny budou dynastie významné svou interpretací královy role v kultu. Ostatně během kritického období mezi smrtí jednoho panovníka a inaugurací nového „v náboženské rovině přestal existovat egyptský stát a platit řád *maat*“, což „symbolicky odpovídalo epagomenálním dnům mezi jednotlivými roky nebo sestoupení slunce či hvězdy pod horizont“ a pouze skrze panovníka jakožto centrální postavu interakce mezi světem bohů a lidí bylo možno kulticky udržovat i obnovovat svět¹⁷⁹. Bůh a král v Egyptě splývají zejména v době Předdynastické, Archaické a ve Staré říši (0.–6. dynastie) – „rebelie proti panovníkovi představovala (...) nejvyšší možné pohrdání řádem světa“¹⁸⁰ (obdobně jako ještě ve dvacátém stol. v šintoismu¹⁸¹). V tomto období se od totemismu či fetišismu přechází k antropomorfní úctě kosmického boha Hora (král byl vtělením boha Hora), poté je uctíván jako nejvýznačnější bůh sluneční bůh Re (král byl božím synem),¹⁸² jehož ještě později vystřídal vegetativní bůh Usir (král splýval s Re za svého pozemského života, ve smrti se stal Usirem, faraón kraluje i v podsvětí, přičemž faraón nepřestával být bůh Hor).¹⁸³ Ovšem na konci Staré říše se začíná toto pojetí boha krále měnit.¹⁸⁴ Základní role faraónova je zřejmá – byl vtěleným bohem na zemi či božím (s královnou zplozeným) synem. Jde tedy o spojení božské a lidské přirozenosti v konkrétním historickém jedinci. U nás se touto problematikou jako první zabýval S. C. Daněk ve své studii *Stát a náboženství*¹⁸⁵.

¹⁷⁸ ŽÁBA, Z. Východní samovlády: Egypt. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*, s. 36, 38, 51.

¹⁷⁹ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 147–149.

¹⁸⁰ Přibližně 4500–2180 př. Kr. Viz JANÁK, J. Op. cit., s. 37–40, 141. M. Balabán má za to, že se egyptští králové syny boha Re stávají od 4. dynastie (2579–2466 př. Kr.). Viz BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 191.

¹⁸¹ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 475.

¹⁸² Re jakožto král bohů však nevládne aktivně, „jeví se spíše jako ‚deus otiosus‘ podobně jako kenaanský El a mezopotamský Anu“, později je Re sesazován a to ztotožňováním s jinými bohy (Sobek-Re, Chlum-Re, Amon-Re). (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 29.)

¹⁸³ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 166–169.

¹⁸⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 17–18. Srov. BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 174.

¹⁸⁵ DANĚK, S. *Stát a náboženství. Kalich revue*, 1924, č. 9, s. 142–162.

Rozlišil dva typy královské božnosti: egyptský reprezentační a mezopotámský služební. V Egyptě vystupoval král jako reprezentant boha se všemi božskými nároky i právy, bez naprostého omezení. V Egyptě byl zákonem sám faraón, jeho vůle byla vůlí boží, které byl bezvýhradně podroben v Egyptě každý člověk, podléhal mu celý svět.¹⁸⁶ Do 5. i 6. dynastie spadají *Texty z pyramid*, přičemž v 6. dynastii se říše začne rozpadat a v 8. se rozkládá.

Během prvního mezidobí (tj. 9.–11. dynastie)¹⁸⁷ se v náboženském myšlení dostává „do popředí otázka viny a smíření, a to jak v dějinách, tak v životě jednotlivce. Objevuje se do té doby sotva představitelný názor, že etickým normám je podroben i král. V souvislosti s tím se rozvíjí dále představa posmrtného soudu v Usirově říši“¹⁸⁸. *Nápisy z rakví* podávají svědectví o tom, jak oblastní vládcové napodobují faraóny. Postupně se v rámci demokratizace kultu do dramatu překonání smrti zapojil každý smrtelník.¹⁸⁹ V průběhu 11. dynastie se prosazuje (ve Staré říši bůh neznámý) Amon, jenž se v Nové říši stane hlavním říšským bohem a jeho velekněží začnou konkurovat samému faraónovi (též v důsledku Achnatonovy reformy).

V období 15. dynastie se moci v Egyptě svým vpádem zmocňují Hyksové¹⁹⁰, čímž začíná do Egypta vnikat kult Baala, „kterého Hyksové či tehdejší lidé vůbec ztotožňují s egyptským bohem Sutechem. Tak se za Hyksů stává Sutech říšským bohem. Ale Hyksové se brzy poegyptšují a mizí“¹⁹¹. V následující 16. i 17. dynastii¹⁹² se prosazuje thébský Amon (nad bohem Hyksů Sutechem, profilujícím se coby ztělesnění zla a chaosu).

Pro roli krále v kultu starého Egypta je důležitá doba 18. dynastie, a to svou Achmatovovou reformou. Ta skončila královou smrtí. Následný vpád Chetitů byl

¹⁸⁶ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 162–164.

¹⁸⁷ Asi 2 180–1994 př. Kr.

¹⁸⁸ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 19.

¹⁸⁹ BIČ, M. Op. cit., s. 170–171.

¹⁹⁰ Manehtovo etymologie slova Hyksósové je zachována u Josepha Flavia: „Jejich národ byl jako celek nazýván Hyksósové, to znamená ‚králové-pastýři‘; hyk totiž znamená v posvátné řeči ‚král‘ a sös v lidové řeči je ‚pastýř‘. (...) Josephos Flavios k tomu poznamenává, že existuje ještě jiná etymologie slova Hyksós, které on dává přednost (‚zajatci-pastýři‘). Dnes již víme, že slovo Hyksós je ve skutečnosti prepis staroegyptského výrazu *Hik-šóse*, ve starší výslovnosti *Hekachóset*, kterým staří Egyptané označovali náčelníky kočovníků, a znamená doslova ‚vládce cizích zemí, pouští‘.“ (ŽÁBA, Z., *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, s. 121–122.) Taktéž VACHALA, B. Hyksósové. In BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 227.

¹⁹¹ HELLER, J. Op. cit., s. 20.

¹⁹² Současná dynastie s dynastií Hyksósů.

považován za trest znevážených bohů. 20. dynastie je dobou, kdy se „Horní Egypt stává ‚vlastnictvím Amonovým‘, vzniká jakýsi náboženský stát ve státě, postupuje teokracie“¹⁹³. Za 22. dynastie vládli Egyptu vůdci libyjských žoldnéřů. Jeden z nich, Šešong I. asi v r. 926 př. Kr. táhl do Palestiny a vyloupil jeruzalémský poklad.¹⁹⁴ Dále je významné, že Egypt se vyčerpává obranou proti atakům Chetitů („Mořských národů“) i Libyjců¹⁹⁵ a ani tradicionalismus, ani „legalizující či až mytizující religiozita“, ani „pokusy o syntézu dosavadních náboženských tradic pomocí spekulativního ztotožňování božstev“ obnovu (záchranu) nepřináší.¹⁹⁶ Egypt se postupně stává zemí podmaněnou.¹⁹⁷

Náboženství Egypta je soustředěno na posmrtný život faraóna. Život krále pokračoval i po smrti. Podmínkou však bylo, že tělo zesnulého zůstane zachováno, proto se v Egyptě snažili rozkladu těla zabránit. *Ka* i *Ba*¹⁹⁸ byly schopny přežít smrt těla, ale byly na tělu závislé, zničením těla hynuly i ony, to byl definitivní konec života člověka.¹⁹⁹ Egyptané pro uchování tělesné schránky krále, později i velmožů, vynalezli způsob, jak zabránit rozkladu, tedy prostřednictvím mumifikace.²⁰⁰ Po mumifikaci „bylo konečně možno uložit mrtvého do hrobu. Protože v záhrobí pokračoval život v podstatě ve své časné pozemské podobě, bylo nutno vybavit hrob vším, čeho mrtvý

¹⁹³ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 20.

¹⁹⁴ Srov. 1Kr 14,25.

¹⁹⁵ 21. dynastie se týká jen Dolního Egypta, Horní Egypt je ovládán Amonovými veleknězi. 25. dynastie je dynastie nubijských vládců, následovala dynastie siská, přerušena dvěma asyrskými vpády. Roku 525 př. Kr. dobyl Egypt perský král Kambýses, načež se již Egypt cizí nadvlády nezbavil.

¹⁹⁶ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 21–22.

¹⁹⁷ Při intronizaci faraóna byly rozbíjeny přes metr vysoké keramické nádoby s vyrytými jmény faraónových nepřátel, které faraón „v oděvu božského bojovníka vzal do ruky železnou tyč, která symbolizovala smrt a zánik, a nádoby jí roztloukl, čímž jako by magicky sebral svým nepřátelům sílu“, přičemž „odkaz na tento obřad (...) máme dokonce v Janově Zjevení, což znamená, že ještě v 1. století našeho letopočtu byl stále živý a srozumitelný.“ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 191. Srov. BIČ, M. *Stopami dávných věků*, s. 111–112. Rovněž v rámci mezopotamského kultu byly sochy zpodobňující nepřátele i zlé síly spalovány, rozbíjeny. (Viz HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 164.)

¹⁹⁸ Zjednodušeně a přibližně řečeno duševní a duchovní složka člověka.

¹⁹⁹ Více viz BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 167. Tato zásada neplatila patrně absolutně, neboť duch zemřelého Egyptana byl spojen „s mrtvolou tak dlouho, dokud bůh ho od mrtvoly neodloučil a neprobudil ho tím k novému životu (...). Byl zbaven svých pout, měl duch nové nehmotné tělo, jež mělo nedostatky, kterými bylo stíženo mrtvé tělo v okamžiku dematerialisace. Když bůh odstranil tyto nedostatky, žil duch ve svém duchovním těle nejsa závislý na stavu své mrtvolky a nepotřebuje pozemského těla (...)“, odloučení ducha od mrtvého těla se dělo „stejnými úkony, jakými byl kdysi dematerialisován duch boha Usira“. (LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 36, 82–83, 121.)

²⁰⁰ Řecký historik Hérodotos z 5. stol. př. Kr. postup prací mumifikování zaznamenal, starší praxe nebyla patrně odlišná. Jde již o období, kdy se na kultické překonávání smrti týká nejen krále. Hérodotos uvádí tři postupy, rozhodovala movitost pozůstalých. Ledacos vypovídá údaj o tom, že mladé či krásné ženy rodina vydávala k mumifikaci až za tři dny po úmrtí, aby nedocházelo k sexuálnímu zneužití těla. Viz HÉRODOTOS, *Dějiny*, s. 127–128.

užíval za svého života (...) i jídlo²⁰¹. Pro mumii krále se stavěly hrobky, zprvu mastaby, pak pyramidy²⁰² a nakonec úkryty ve skalách.²⁰³

V představách egyptských teologů (v *Textech pyramid*) je mrtvý král ztotožněn s hvězdou. Vstup krále na nebe se přirovnával k vycházení hvězd.²⁰⁴ Egypťané věřili, že jako před vycházejícím sluncem blednou hvězdy, tak i bohové blednou před králem; když mrtvý král vstoupil do nebe, dokonce před ním prchali.²⁰⁵ Prostý člověk ležel v písku závislý na synovu obětním daru, kdežto králův duch vystoupil do nebe mezi bohy. Hlavní dva okruhy představ o tom, co se stane na nebi, když tam král dorazí, jsou ovlivněny kultem boha Re a Usira (onská svatyně). Pokud byl král pokládán za syna boha Re, syn se vrátil po smrti k otci a splynul s ním. Smrt znamenala spojení obou, kdežto pozemský králův život byl jen dočasným odloučením. Mrtvý král pak mohl svého otce boha Re provázet na jeho každodenní pouti po nebeské klenbě jako pomocník či důvěrník. „Mohl též být vykonavatelem jeho rozhodnutí. I když na jedné straně splynul s otcem, zůstával synem, který je poddán otcově svrchovanosti. Současně se však plně podílel na otcově slávě, spolu s otcem vycházel každého jitra v sluneční záři, zářil s ním na obloze a splýval s ním v jedno.“²⁰⁶ Symbolické propojení počátku roku s opakováním prvního zrození světa a obnovy řádu *maat* se uskutečňovalo se zrozením boha Re první den Nového roku, zvaného „Zrození Ra“ (tedy Slunce, eg. *mesut ra*, později *mesore*) – toto spojení Nového roku s obnovou jsoucna a řádu se

²⁰¹ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 281–284. O potravu se starali pozůstali při zádušních obřadech. Zesnulí si však dostatek jídla v hrobu ještě pojišťovali (nástěnnými malbami aj.).

²⁰² Původní hrobky mastaby, z nichž se vyvinuly pyramidy, které představovaly „mytický prapahorek z počátku jsoucna“. HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 70. Též BAREŠ, L. Hrob/hrobka. In BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 223–224: Přičemž nejstarší hroby (pro chudé pohřby se tato forma udržela po celou délku trvání egyptské civilizace) byly jen prosté jámy (oválné, později obdélníkové); pyramidový komplex je typický pro celou Starou říši od 3. dynastie (až na krátké výjimky), pozdější období se příležitostně k pyramidám navrací; od 18. dynastie se panovníci až do konce Nové říše pohřbívali ve hrobech skalních, od 21. dynastie byly královské hroby umísťovány do areálu velkých chrámů nejvýznamnějšího božstva sídelního města. Srov. BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 88.

²⁰³ Viz VERNER, M. *Pyramid: Tajemství minulosti*. Praha: Academia, 1997. BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 172–195.

²⁰⁴ Matka Usirova, bohyně Nut, se jako bohyně nebe klenula nad zemí a tělo měla poseté hvězdami, dušemi zemřelých. Nut se časem stala „paní západu“ nebo „vládkyně pohřebiště“. Nut porodí mrtvého krále jako novou hvězdu na severním nebi, kde hvězdy vycházejí po celý rok a nezapadají. Sever byl tedy sídlem hvězd. Proto se vchod do pyramid budoval na severní straně. Hvězdy se staly průvodci boha Re, Usira i mrtvého krále.

²⁰⁵ Vypovídá o tom hymnus na Wenise, jehož duch se zmocňuje ostatních duchů, polyká je a tím získává jejich moc (Lexa hymnus označil za lidožroutský). Viz Žába, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, s. 110.

²⁰⁶ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 287.

uskutečňovalo též při každém úsvitu i v rituálu korunovace božského krále, konané v ideálním případě právě na Nový rok: „Doba vlády jednoho panovníka představovala přesně ohraničenou část cyklicky se opakujícího ‚kosmického‘ času, jakýsi jeden kosmický den či rok“; proto úmrtí panovníka znamenalo konec řádu i konec „řádného času“²⁰⁷. Druhý okruh představ je spjat s Usirem, „jenž zemřel a povstal ze smrti jako vládce podsvětí. Jeho cesta je cestou každého pozemského krále. Zemře a ožívá jako Usir. Oba jsou jedno. Je to dáno královskou hodností obou“²⁰⁸. Později se Usir stal součástí podsvětí nočního nebe, jehož říši proplouval Re během noci od západu na východ.

Do náboženských představ a praxe zasáhla na konci Staré říše velká sociální revoluce okolo r. 2150 př. Kr. Tradiční řád a jistoty se zhroutily, také prostý člověk chtěl mít podíl na příjemných stránkách záhrobního života, původně vyhrazených pouze králům (počátek postupující demokratizace představ o posmrtném bytí).²⁰⁹ Lidé toužili po říši světla i čistoty, v blízkosti boha Re. Hůře pronikal k lidem Usir, koncem 5. dynastie se jeho jméno objevuje ojediněle v soukromých hrobkách. Mrtvý byl svěcen v jeho ochranu, ale ještě s ním nesplýval. To bylo vyhrazeno pouze králům. Až ve Střední říši začal být při pohřbu ztotožňován s Usirem také prostý člověk, do rukou se mu vkládala panovnická hůl a žezlo. Nakonec i výroky z pohřební královské liturgie se změnilly v pouhá zaklínadla. Demokratizace tedy vedla ke zmagičtění. Pro krále v nejstarších dobách znamenala smrt vítězný vstup na nebe mezi bohy. Pro prostého člověka byla smrt počátkem nebezpečné poutě. Čeká ho hlad i žízeň, může ztratit hlavu či srdce nebo jméno, nejobávanější byla možná věčná smrt. Všemuhrožení bylo možno čelit kouzly a amulety vkládanými do hrobek. Podsvětí bylo říší temna i hrůzy. Lavina hrůzy z rozpadu Staré říše, kdy se plnily hroby a mrtvolky pohazovaly, vnesla do náboženských představ Egyptanů trýznivé pochybnosti o posmrtném životě. Z pochybností se zrodila nová představa záhrobního soudu, na němž rozhoduje spravedlnost, nikoli magie, ač ta opět nabývá na síle v Nové říši. Nakonec nezbyvá než

²⁰⁷ „Mezi základní rituální povinnosti nového krále (‚pozemského Hora‘) patřilo především pohřbit svého předchůdce (‚otce‘, Usira), znovu spojit Obě země Egypta, a ustanovit tak řád *maat* ve světě.“ (JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 118, 120, 123.)

²⁰⁸ BÍČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 287–288.

²⁰⁹ Nejstarší popisy říše mrtvých zachycují *Texty pyramid* z pozdního období Staré říše, ze střední říše vypovídají *Texty rakví* a nejmladší doklad představ o posmrtné existenci se řadí *Knihy mrtvých*, *Knihy o tom, co je v podsvětí*, *Knihy podzemních jeskyň*, *Knihy bran*.

se podrobit soudu bohů před Usirem.²¹⁰ I proti soudu se nebožtík zajišťuje amulety, kouzly, zaříkadly, tedy magicky. O posmrtném životě se přestává přemýšlet (psát) jako o blaženosti, nyní jde o to, zajistit si na onom světě snesitelnou existenci. Útěchou zůstává věčný mír a neohrožitelnost mrtvého. Chybí živá víra, nová a hlubší přemýšlivost; i pozdní doba žije z vyprázdněného dědictví starých představ, čímž se otevřela cesta křesťanství, které přináší odpovědi na duchovní pochybnosti a prázdnotu. Vznikl tak vztah mezi pozemským životem a posmrtným údělem. Došlo k posunu od myšlení čistě kultického k etickému.

Pro vstup do říše boha Usira muselo být splněno mnoho podmínek (řádný pohřeb, mumifikace, pohřební výbava aj.). Cestou k soudu musel mrtvý překonat mnoho nástrah, načež se ho ujal bůh Anupev a předvedl ho před Usira a dvačtyřicet bohů na soud (každý z nich byl odborník na jedno z provinění). O osudu rozhodla váha srdce položeného na misku vah, jež nesmělo převážit pštroší pero bohyně Maaty či její sošku. Vše kontroloval podle svých záznamů i písař Thovt. Mrtvého, který byl shledán, že lže, požrala požíračka mrtvol Amemait (napůl krokodýl, napůl člověk).²¹¹ Největší hrůza Egyptanů pramenila z druhé, tj. věčné smrti. U Egyptanů se nakonec objevuje dvojí typ očekávání: obava z věčného zániku či blažená existence (tak je tomu též v křesťanství). „Za tento dvojí pohled se Egyptané nedostali.“²¹²

Předběžné srovnání: „Pro starověkého Egyptana byl významný život po smrti, kde bude zemřelý nejprve souzen za své činy před tribunálem bohů, jehož spravedlnost garantovala božská Maat (...). Avšak pro obyvatele starověké Mezopotámie a Kanaanu byl posmrtný život nicotný a nebylo od něj možné očekávat spravedlivé vyrovnání za nespravedlivý osud v životě. Stejně skeptický je k posmrtnému osudu i Tanach.“²¹³ Velmi plasticky líčí rozpoložení Mezopotámce tváří v tvář smrti B. Hruška: „Absence jakékoliv smysluplné eschatologie a nezvratná predestinace posmrtné proměny v ‚prach země‘ byla ve starověké Mezopotámii příčinou tíživého strachu před smrtí.“²¹⁴ Jiná

²¹⁰ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 286–292.

²¹¹ Viz BIČ, M. Op. cit., s. 292–304. Zásadní důležitost v době Nové říše měla *Kniha mrtvých*, zejména 125. kap., neboť při soudu musel mrtvý znát jména bohů a popřít jakoukoli vinu. 125. kap. *Knihy mrtvých* byla důležitá ještě pro vstup do západní země, při němž bylo nutné projít branou ze síně obou pravd. Viz ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, s. 171–174. Po různých částech dveří se ptá vrátňý (sama Síň pravdy) a ještě nakonec je připraven dotazník boha písaře Thovta. 154. kap. pak napomáhala zaříkat mrtvolu proti zkáze aj.

²¹² BIČ, M. Op. cit., s. 289.

²¹³ TYDLITÁTOVÁ, V. *Dějiny přemýšlení o náboženství a víře*, s. 54.

²¹⁴ HRUŠKA, B. Mezopotamské stvořitelské mýty v textech Starého zákona. *Nový Orient*, 2006, roč. 61,

situace je u Izraelců v podání Tenaku, ta jinakost tkví v pevném zakotvení v eschatologické perspektivě. Odborníci doložili, že sz. eschatologie stojí na jedinečném pojetí Boha jako svrchovaného vládce dějin a její podstata stojí na důrazném přerušení dějinné kontinuity, tj. přelom mezi starým a novým. J. Heller považuje důraz na dějinnou diskontuitu za jeden z nejzásadnějších důrazů biblické zvěsti samé, příznačně zdůrazňuje spolu se svým nejvýznamnějším učitelem: „Shrnuto s Daňkem: eschatologie znamená, že Bůh sám má nade vším a za vším poslední slovo.“²¹⁵

Shrnutí: Podle biblického podání již Abrahamova zkušenost poukazuje na Hospodinovu svrchovanost vůči Egyptskému faraonovi (Gn 12,10–20), ačkoli Bůh a král v egyptském náboženském myšlení splývají. Život celého Egypta se soustředil kolem faraóna. Na něm závisela plodivá síla všeho živého v zemi. Král byl rovněž ústřední postavou kultu. Během kritického období mezi smrtí jednoho panovníka a inaugurací nového v rovině náboženské přestal existovat egyptský stát i platit řád *maat*, pouze skrze panovníka jakožto centrální postavu interakce mezi světem bohů a lidí bylo možno svět kulticky udržovat i obnovovat. Bůh a král v Egyptě splývají, později je král uctíván jako boží syn. Základní role faraóna je tedy zřejmá – byl vtěleným bohem na zemi či božím (s královnou zplozeným) synem. S. C. Daněk definoval egyptský královský kult jako reprezentační: král vystupoval jako reprezentant boha se všemi božskými nároky a právy, bez naprostého omezení, též zákonem byl sám faraón, jeho vůle byla vůlí boží, které byl bezvýhradně podroben v Egyptě každý člověk, podléhal mu celý svět. Symbolické propojení počátku roku s opakováním prvního zrození světa a obnovy řádu *maat* se uskutečňovalo se zrozením boha Re první den Nového roku, zvaného „Zrození Ra“ (tedy slunce, eg. *mesut ra*, později *mesore*) – toto spojení Nového roku s obnovou jsoucna i řádu se uskutečňovalo též při každém úsvitu i v rituálu korunovace božského krále, konané v ideálním případě právě na Nový rok. Náboženství Egypta je soustředěno na posmrtný život faraóna. Život krále pokračoval i po smrti. Postupem doby se v rámci demokratizace kultu do dramatu překonání smrti zapojil každý smrtelník a faraónovu postavení začali konkurovat kněží.

č. 4, s. 16. B. Hruška se odvolává na babylónskou verzi *Eposu o Gilgamešovi*, na (Tabulku X: 72–75), kde Gilgameš nařiká nad ztrátou svého přítele Enkidua: „Přítel můj, jehož jsem velmi miloval, se proměnil v hlínu, Enkidu, přítel můj, jehož jsem velmi miloval, se proměnil v hlínu. Já také ulehnu jako on a nevstanu více!“ (*Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 157, přel. J. Prosecký.)

²¹⁵ HELLER, J. Až do posledních končin země. In *SAT 5: Do posledních končin*, uspořádali A. Molnár a P. Filipi. Praha: Kalich, 1982, s. 10, srov. s. 5–25. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 130–147. O Boží svrchovanosti viz HELLER, J. Boží svrchovanost. *ThPř*, 1959, č. 3, s. 72–74.

Nakonec i výroky z pohřební královské liturgie se změnily v pouhá zaklínadla. Demokratizace tedy vedla k zmagičtění. Pro krále v nejstarších dobách znamenala smrt vítězný vstup na nebe mezi bohy. Pro prostého člověka byla smrt počátkem nebezpečné poutě. Z hlediska církevních christologických koncilů je pozoruhodné, že pokud byl král pokládán za syna boha Re, syn se vrátil po smrti k otci a splynul s ním, přičemž před tím byl vtěleným bohem na zemi či božím (s královnou zplozeným) synem. Jde tedy o spojení božské i lidské přirozenosti v konkrétním historickém jedinci. Smrt znamenala spojení obou, kdežto pozemský králův život byl jen dočasným odloučením. Mrtvý král pak mohl svého otce boha Re provázet na jeho každodenní pouti po nebeské klenbě jako pomocník či důvěrník, tedy i když na jedné straně splynul s otcem, zůstával synem, který je poddán otcově svrchovanosti. Současně se však plně podílel na otcově slávě, zářil s ním na obloze a splýval s ním v jedno. Z hlediska křesťanské ortodoxie je zase pozoruhodná hrůza Egyptů z druhé (tj. totální) smrti.

2.3 *Kněžstvo, magie a kouzla*

V nejstarší době lze hovořit o „všeobecném kněžství“; „Egyptům byla cizí představa, že kultické funkce může vykonávat jen člověk obdařený mimořádnými silami a stojící ve zvláštním vztahu k božstvu. Před boha směl předstupovat každý, kdo byl čistý, a to nebylo nic nesnadného (...).“²¹⁶ Později s prohlubujícími se třídními rozdíly docházelo k oddělování ze společnosti čistších lidí, kněžské třídy, čímž se upevňovala kněžská převaha nad laickým živlem. Kněží se pak v Egyptě dělili dle hodnostářského pořadí na dvě, popřípadě tři třídy: na vyšší „boží služebníky“, nižší „čisté“ (konali oběti a méně významné úkony), někdy se objevují ještě tzv. „otcové boha“.²¹⁷ V rámci kultu působily rovněž kněžky, vůdčí kněžka, zvaná řec. *pallakidé*, měla pečovat o sexuální uspokojení boha, jenž k ní přistupoval v podobě velekněze či krále.²¹⁸ Významnou roli v kultu zaujímal též eg. *cherube*, tj. „pořadatel slavností“ či „předčítatel“. Kněz

²¹⁶ Citát pokračuje: „Být čistý znamenalo (...) nemít na sobě špinavý oděv (...). V pozdějších dobách, kdy se ustavila zvláštní *kněžská třída*, požadovala se od kněží i obřízka. Nebyla ovšem výlučně kněžským znakem a prováděla se na dospívajících jinoších. Pro kněze však byla čímsi jako uvedením do kněžského stavu. Jen tělesná vada se nedala odstranit. Ta z účasti na bohoslužbě postiženého vylučovala. Hřích v biblickém slova smyslu Egyptů neznal. Případné porušení božích zákonů bylo proto také možno napravit předepsanými úkony a obětmi a rozhněvané božstvo jimi smířit. Vědomí viny Egyptů nezatěžovalo.“ (BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 152–153.)

²¹⁷ Postupem doby se kněží začali od ostatních lidí odlišovat také oblečením a zjevem. Holili si hlavu, odívali se lněným rouchem a nosili bílé opánky. Kněží vedoucí obřady nosili napříč přes prsa šerpu, jiní měli přehozenou pardálí kůži. Byly tu i četní otroci pro nejnižší služby. Viz BIČ, M. *Op. cit.*, s. 256.

²¹⁸ Služba *pallakid* byla čestná, vážená, vřdyť bohové měli tytéž potřeby jako lidé. Některé kněžky byly patrně vázané uchovávat se pro boha panenstvím, jiné plnily svou povinnost jako chrámové prostitutky.

v Egyptě musel splňovat několik podmínek (mnohé jsou obdobné se sz. kněžstvím).²¹⁹

Nejvyšším knězem byl v Egyptě původně král, jehož božnost jej předznamenávala jako prostředníka mezi lidmi a bohy.²²⁰ Formálně byl v Egyptě jediný obětník v chrámovém kultu, totiž král; v zádušním kultu nejstarší syn zesnulého (v běžné praxi v obou případech zastupovaní knězi).²²¹ „Předstoupit ke svatostánku, otevřít jej, pohlédnout na kultovní sochu boha a setkat se s ním směl jen král považovaný za jeho syna. Tím se stal při korunovačních obřadech, jež představovaly i rituál zasvěcení do božního tajemství. Ve skutečnosti (...) běžně se nechal zastupovat velekněžími (...).“²²² Později velekněze jmenoval král, byť šlo často jen o formální jmenování, neboť funkce velekněze bývala dědičná; v Nové říši o veleknězi rozhodovalo orákulum, ovšem věštbu mohli kněží ovlivnit (za římské okupace se stalo kupování kněžských míst běžným jevem), šlo tedy o rozhodnutí. Král část svého *Ka* na kněze (též na úředníky a hodnostáře pověřené správou země) přenášel. Velekněz byl titulovaný „boží sluha“ – v době helénistické „prorok“, některé chrámy měly velekněží i více.²²³

Egyptské náboženské představy vážně počítaly se schopností člověka boha či démona se zmocnit a podrobit ho vlastní vůli. Kupř. ne-řád představující „odvrácenou stranu řádu“ (nástrahy a nepříjemnosti života, přírodní pohromy zosobněné bohem Sutechem) bylo možné překonat, bojovat s ním (patřil do struktury řádu).²²⁴ Magie totiž „byla zcela legitimní součástí egyptského světového řádu *maat*, byla i jedním z prostředků, jímž bylo nutno řád udržovat“²²⁵. Podněcovat boha či démona bylo možné, pokud člověk znal jeho jméno a znal zaříkávadlo, kterým ho bylo možno ovládat (přimět k činnosti). Znalost magie a kouzel patřila

²¹⁹ Původ z kněžského rodu, nedotčenost či dokonalost (tělesná i duševní, též rozsáhlé vědomosti a znalosti), tělesná i rituální čistota (kupř. odstranění vlasů i chlupů po celém těle, pravidelné omývání v chrámovém jezírku) obřizka byla prováděna v pubertě; svěcení kněze doprovázely očišťovací úkony, slavností uvedení do svatyně a představení božstvu. Viz VERNER, M. *Chrám světa*, s. 39–44.

²²⁰ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 248.

²²¹ BAREŠ, L. Oběť. In BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 326.

²²² VERNER, M. *Chrám světa*, s. 27–28, srov. s. 37, 39–40.

²²³ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 70–73.

²²⁴ Za jiný prvek chaosu byly považovány vody praoceánu *nu*, představující neustálou hrozbu, znamenající též místo obrody a vzkříšení; skutečný zánik představoval had Apop jako protiklad *maat* a zosobnění ne-řádu i ne-smyslu *isfet*. Viz JANÁK, J. Chaos a ne-řád ve starém Egyptě. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách: Svět archaických kultur VI*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 130–144.

²²⁵ LANDGRÁFOVÁ, R. Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě. ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2006, s. 45.

do kompetence i povinností kněží, ač určitá zaříkávadla užíval každý (bůh, král, kněz, lékař, matka, zamilovaný aj.)²²⁶:

„Rozdílu mezi jevem přirozeným a čarovným (...) byli si starověcí Egypťané dobře vědomi; jev přirozený byl podle jejich názoru účinkem přirozené síly, jev čarovný byl účinkem čarovné síly (...). Astrologie sama o sobě není čarování, nýbrž z našeho hlediska pověra, z hlediska starověkých Egypťanů víra. Astrolog čte pouze osud člověka z konstelace hvězd; čarování bylo, kdyby se pokusil do osudu člověka zasahovat tím, že by měnil konstelaci hvězd (...). Také věštění nelze prohlásit všeobecně za čáry“, čtení budoucnosti z rozličných úkazů není čarování, „čarováním je teprve věštba vyžadující zvláštní předcházející činnost“ – Egypťané rozlišovali trojí účel čarování: čáry pro potřeby pozemského života, posmrtného života a čáry pro styk tohoto světa s bohy i duchy zemřelých.²²⁷

Kouzelnické knihy byly uchovávané v chrámech. Od kněží se očekávalo, že dobré bytosti umějí přivolat a naopak proti úkladným temným silám dokážou ochránit (jejich odvoláním).²²⁸ Rovněž podmanit si druhé lidi s použitím všemožných sil bylo možné. Ovšem vždy bylo třeba vědět, na jakou vyšší moc se obrátit podle oboru působnosti (zda šlo o probuzení lásky, uzdravení, nebo naopak o poškození aj.). „Jméno dává v životě pán otrokovi, kdo zná jméno druhého, může mu poroučet, to platí i pro vztah člověka vůči bohům. Ví-li člověk, jak na boha, je bůh proti němu bezmocný.“²²⁹ Součástí manipulativních zaříkávadel byly všemožné úkony, zobrazování božstev, talismany, kterými se chtěli zajistit živí i mrtví. Smyslem kultických obřadů bylo boha přivolat a zajistit si jeho služby. Bohové vyžadovali poslušnost svých ctitelů a naopak také člověk mohl působit na boha. Přimět boha k činu bylo možné i tím, že vyznavač v nejkrajnějších případech odepřel bohu nějakou službu.²³⁰

²²⁶ Viz LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 46–84.

²²⁷ LEXA, F. Op. cit., s. 15–42.

²²⁸ I sám bůh slunce Re, ač jeden z nejmocnějších bohů, byl odkázán na pomoc nižších démonů a bohů proti těm, kteří jej ohrožovali, ba též zaříkávání prostých lidských kouzelníků potřeboval ke své ochraně. Viz BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 116.

²²⁹ BIČ, M. BIČ, M. Op. cit., s. 117–118. K bezpečnému životu napomáhaly rovněž seznamy *Šťastných a nešťastných dnů* i *Snáře*. Nešťastné dny (ba dokonce i hodiny) znali i ve staré Mezopotámii, byly to dny s řadou tabuizovaných činností – „neobětovalo se, král nevyjížděl na svém voze a nevydával nové příkazy, věštcí nevěštili a lékaři neléčili (...) z obavy před následky činnosti“; rovněž některé měsíce byly vhodné či nevhodné k některé práci, např. pro založení chrámu či paláce aj.: „Lze si představit, jak tato složitá kasuistika ochromovala životní spontánnost starověkého Mezopotámce a činila z něho – pokud tyto věci zachovával – loutku plnou úzkosti, zda zachoval všechny předepsané observance. Zdá se, že Egypťan i Kenaanec byli v tomto směru značně svobodnější“. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 174–176.) Izraelce byl/je v tomto smyslu od četných strachů Hospodinem osvobozen. Srov. DVOŘÁK, J. Sobota jako akt svobody a osvobozování. In *KOINONIA TS CASD*, 2014, č. 5, s. 70–79. ISSN 1804641X.

²³⁰ BIČ, M. Op. cit, s. 109–119.

Vrchní dozor na řádné plnění povinností kněží a obsluha veškerého kultu v zemi náležela králi, protože na to nestačil sám, došlo již za IV. dynastie k zřízení úřadu vedoucího „všech božích úradů“, jemuž stál později v čele vezír; v čele správy chrámu stál velekněz či kněz nejvyšší.²³¹

Nejvýznamnějšími obřady v egyptském náboženství byly obřady pohřební: „Celé egyptské náboženství je vlastně jediný velký zápas se smrtí, jediný velký pokus ujistit sebe sama, že poslední slovo má život a nikoli smrt (...), tj. úsilí podrobit a spoutat božské síly tak, aby sloužily mrtvému (...) zaopatřit mu magickým počínáním co nejlepší záhrobní úděl.“²³² Ve starém Egyptě byla poselkyní smrti bohyně Samchet, okamžikem smrti začalo pro zesnulého přechodné období o délce 70 dnů (lhůta pro mumifikaci).²³³ „Postavit si hrobku a zaručit si zádušní kult bylo pro dosažení statutu ‚zaopatřeného‘ (...) stejně podstatné jako žít v souladu s maat a zajistit si lásku okolí a ‚dobré jméno‘ (...).“²³⁴ Ovšem neméně důležité byly dennodenní rituály.²³⁵

Shrnutí: Původně kněžská třída nebyla zapotřebí, obětovat mohl takřka každý. Později se upevňovala kněžská převaha nad laickým živlem. V zásadě se kněží v Egyptě dělili na vyšší „boží služebníky“ a nižší „čisté“. V rámci kultu působily rovněž kněžky. Kněz v Egyptě musel splňovat několik podmínek: původ z kněžského rodu, dokonalost, obřízka vykonána v pubertě; svěcení kněze doprovázely očišťovací úkony, slavnosti uvedení do svatyně a představení božstvu. Nejvyšším knězem byl v Egyptě původně král, jehož božnost jej předznamenávala jako prostředníka mezi lidmi a bohy. Král část svého *Ka* na kněze (též na úředníky a hodnostáře pověřené správou země) přenášel. Egyptské náboženské představy vážně počítaly se schopností člověka boha

²³¹ BÍČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 154–155.

²³² HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 77.

²³³ VACHALA, B. *77 zajímavostí ze starého Egypta*, s. 159.

²³⁴ Citát pokračuje: Pouze zaopatřený měl nárok na posmrtný život a statutu ‚zaopatřeného‘ (...) mohl jedinec dosáhnout pouze pomocí tří vzorců chování: loajální službou panovníkovi (díky níž mohl získat monumentální hrobku), založením rodiny a vychováním syna (který se postaral o pohřeb a zádušní kult), a etickým laskavým, nesobeckým chováním ve společnosti (které zaručilo oblibu u lidí a opakování jména).“ (LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným: Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. (ed.) *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 40, 43.)

²³⁵ Neboť den představoval „jeden z nejdůležitějších symbolických obrazů egyptského náboženství a egyptského způsobu myšlení. Jeden den (24 hodin, eg. *su*) v souvislosti s velkým významem slunce a jeho neustálé se opakující nebeské pouti vystupoval v představách Egyptanů ve funkci prvotního naplnění koloběhu života. Ranní úsvit (...) byl v mytologické rovině vyjadřován obrazem zrození slunečního boha a symbolicky zastupoval také stvoření celého kosmu a zrození života obecně (tedy i života každého lidského jedince). Naopak večer a západ slunce za horizont připomínal Egyptanům stárnutí a úmrtí boha slunce, smrt obecně (...). Noční fáze (...) byla tedy vnímána jako kritické období neaktivity, spánku, smrti a neřádu. Nový úsvit naopak představoval nové zrození, vzkříšení, opětovné stvoření a neustálou (kosmickou) obnovu.“ (JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, 122–123.)

či démona se zmocnit a podrobit ho vlastní vůli. Bylo to možné, pokud znal jeho jméno a znal zaříkávadlo. Znalost magie a kouzel patřila do kompetence i povinností kněží, ač určitá zaříkávadla užíval každý. Rovněž podmanit si druhé lidi s použitím všemožných sil bylo možné. Nejvýznamnějšími obřady v egyptském náboženství byly obřady pohřební. Celé egyptské náboženství je snahou o překonání smrti, a to vedle snahy žít v souladu s *maat* předně magickým počináním, jímž se člověk zmocňoval božských sil k zaopatření záhrobního údělu. Pro blažený posmrtný život bylo zapotřebí trojí: za života žít v souladu s *maat*, vybudovat si hrobku a zajistit si v potomstvu zádušní kult. Neméně důležité byly dennodenní rituály, jelikož den představoval jeden z nejdůležitějších symbolických obrazů egyptského náboženství a základní orientační prvek egyptského způsobu myšlení.

2.4 Chrám a kult

Jako „chrám celého světa“ (*mundi totius templus*) označuje Egypt latinský text *Corpus Hermeticum*, J. Assmann hovoří o Egyptě „jako jediném chrámu uprostřed profánního světa“ a rozvádí trojí ústřední význam chrámů: představa o „původnosti“ a územní panování boha („theologie městského boha“), chrám jako *imago caeli* (chrám je příbytek boha i hospodářská jednotka), boží „usídlení“ na zemi prostřednictvím zpodobenin.²³⁶ Chrám se ve starém Egyptě označoval „nejčastěji jako *hut-necer* „příbytek boží“ (...). Chrám byl především symbolickým prapahorkem, v jehož podobě se bůh-stvořitel na počátku světa vynořil z chaosu pravodstva a započal své dílo. Byl projevem *maat*, řádu, (...) byl místem, na němž se stýká nebe, země a podsvětí. Byl (...) posvátným místem, kam lidé přicházeli, aby boha uctívali, přinášeli mu oběti a obraceli se k němu se svými prosbami“²³⁷. U většiny chrámů převládá orientace kolmo na Nil, tj. východně-západní (egyptské chrámy existovaly i mimo území Egypta, kam mocenský vliv zasahoval – kupř. i na jihu Palestiny); typologie egyptských chrámů je pestrá: *Dům milionů roků*, *Dům zrození*, *Kiosek*, *Svatyně meret*, *Skalní chrám*, *Sluneční chrám*, *Údolní (dolní) chrám*, *Zádušní (horní, pyramidový) chrám*.²³⁸ Pro tuto studii je podstatná podoba chrámu v historické době. Součástí egyptských chrámů bylo „rozsáhlé hospodářské zázemí s vlastní administrativou a ty největší byly rovněž

²³⁶ ASSMANN, J. *Egypt*, 29, 30, srov. s. 41, 42, 45–57.

²³⁷ VERNER, M. *Chrám světa*, s. 19.

²³⁸ VERNER, M. Chrám. In BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 233–236.

významnými mocenskými centry zasahujícími do politického života země²³⁹. Pomineme-li řadu budov hospodářských, správních (eg. *per-necer*, tj. „panství boží“) aj. (chrámu patřila též pole, stáda dobytka, řemeslnické dílny), pak architektura chrámu vykristalizovala ve tři základní části: nádvoří, svatyně a svatyně svatých. Jelikož starověcí Egypťané pokládali pozemský život jen „za krátkou předeheru života posmrtného, jenž trval věčně (...), svá pozemská obydlí stavěli jen ze dřeva a nepálených cihel, kdežto svá posmrtná sídla, hrobky, budovali z kamenných kvádrů, nebo tesali je do skal“, ze stejného důvodu stavěli z trvanlivého materiálu rovněž chrámy²⁴⁰. Chrátový komplex byl obehnán zdmi, čímž se z chrámu stal uzavřený svět i pevnost. Cestu ke vchodu lemovala alej sfíng „s apotropatickým (zlo odvracejícím) významem“; vstupní brána má po obou stranách věže ve tvaru komolých čtyřbokých jehlanů, ústící ve stožár s prapory, které „symbolizovaly hieroglyfickou značku *achet* ‚horizont‘ – dva pahorky obzoru, mezi nimiž každé ráno vycházelo slunce. Vchod tak splýval s lůnem bohyně nebes Nut, z něhož se slunce denně rodilo“²⁴¹. Před pylony bývaly sochy trůnícího krále. Na obdélníkovém nádvoří proti vchodu se nacházel na vyvýšenině oltář.²⁴²

Zajištění péče o bohy (nasytit a uctít) v chrámech i svatyních náleželo králi. Jeho výsadou a úkolem bylo chrám založit, postavit a předat jej bohu, jenž byl obydlen obřadem „otevírání úst“, čímž se jednotlivé místnosti chrámu magicky oživily, rituálně očistily, a do svatostánku byla umístěna kultovní socha boha²⁴³, přičemž dary poskytované v rámci chrátového či zádušního kultu se obětinami stali až pomocí obětního rituálu.²⁴⁴ Řada obřadů konaných v chrámu měla jeden „společný jmenovatel (...) uspokojit boha, naladit ho (...), aby byl ke svým ctitelům příznivý“²⁴⁵.

²³⁹ VERNER, M. *Chrám světa*, s. 12.

²⁴⁰ LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 36.

²⁴¹ VERNER, M. Op. cit., s. 21.

²⁴² „Za oltářem pak byla sloupová síň, osvětlená otvory těsně pod střechou jen tak, že v ní bylo pološero. Přečhod ze světla do tmy a ze tmy do světla měl důležitou psychologickou roli (...). Do síně vstupovali kněží. Za ní byla úplně temná místnost, ‚svatyně svatých‘, řecky ‚adyton‘, osvětlená jen umělým světlem. V jejím středu byla skříň, dřevěná nebo kamenná. (...) Sem měl přístup jen velekněz, král či ten, kdo byl pověřen péčí o bohy.“ Zemřelý král byl uctíván jako bůh v chrámech zádušních. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 69.)

²⁴³ VERNER, M. Op. cit., s. 20.

²⁴⁴ BAREŠ, L. Oběť. In BAREŠ, L.; VACHALA, B; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 325–327.

²⁴⁵ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 75.

Zaopatřování boha sídlícího v chrámu konal kněz.²⁴⁶

Obdobný průběh boží hostiny, ač méně honosné, je doložen rovněž pro uspokojování potřeb boha-obrazu v mezopotamském kultu.²⁴⁷ Zmíněný kultický obraz či socha zastupující boha v chrámu v „pozemském“ těle, skrze něž sestupoval bůh na zem prostřednictvím svého *ba* přijímat péči (nejde o zbožštění sochy), byl umístěn v nejposvátnější místnosti ve svatynce (eg. *nau*) symbolizující nebesa.²⁴⁸ Je nutno zdůraznit, že *imago* boží neznamenal nic statického, nýbrž zaručoval jednání (podle božích pokynů), bozi „nebydlí“, ale dynamicky „přebývají“ ve svých zpodobeninách, egyptský bůh „sestupuje jako *ba* z nebe, aby se v podobě svých zobrazení účastnil kultu“.²⁴⁹

Chrám zprostředkovával kontakt s božstvem. Bůh zde byl zastoupen nejen sochou (popřípadě obrazem), ale i zvířetem. V dobách rozvinutého kultu a architektury se chrámy stavěly při hrobkách (v blízkosti pyramid) jako chrámy zádušní. Monumentální chrám se objevuje za Chafréa (asi od r. 2510 př. Kr.), jenž ovlivní několik generací (drží se až do konce Střední říše – do pol. 17. stol. př. Kr.). Později (již období Nové říše) se chrám od hrobu oddělil. Faraónové již nebudují pyramidy, ale nechávají se pohřbívat do skalních hrodek. Chrám byl zasvěcen božstvu (předně Amunovi), přičemž král měl ve svém zádušním chrámě trvalé místo s nárokem na vlastní bohoslužbu jako host bohů:

„Kráľ hovoří o chrámu jako o svém domě, který postavil svému bohu, aby bůh v něm zářil, zatím co on (král) se bude plavit za svým (dříve zesnulým) otcem. Čteme v jednom textu: ‚Odevzdal jsem všechno svému otci Amunovi, aby (...) on z toho dal (podíl) mému obrazu a mé soše, když budu odpočívát vedle něho při přijímání obětí.‘ Král tedy sedí za jedním stolem s bohem jako jeho host. O jeho věčnost je bezpečně postaráno tím, že svou ochranu světil přímo boží péčí. Upustil tak od svých svrchovaných mocenských nároků a přiblížil se jiným

²⁴⁶ „Ráno vešel do svatyně a za neustálých modliteb (...) upravil svítlnu (...). Potom se obrátil ke stupňům svatostánku, v němž byla socha boha, a sklonil se tváří k zemi. V této poloze vzýval boha krátkým chvalozpěvem. Pak vstal a očistil celou svatyni tím, že ji vykropil vodou a vykouřil kadidlem. Potom znovu přistoupil ke svatostánku, otevřel jej, vyňal sochu boha a udělal mu ranní toaletu, tj. svlékl ho, umyl, okouřil kadidlem, namazal posvátným olejem (...) a znovu jej oblékl. Nakonec mu nalíčil oči. Pak přišlo krmení (...). Potom sestoupil nazpět po stupních a vkleče s tváří skloněnou k zemi čekal, až bůh skončí hod. Mezitím stále odříkával modlitby či liturgické texty (...). Nato kněz odnesl pokrmy, z nichž bůh použil neviditelnou sílu. Znovu sochu okouřil kadidlem a uložil zpět do svatostánku, jehož dveře zapečetil. Pak ještě jednou padl tváří k zemi, odříkal chvalozpěv a vyšel ze svatyně.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 75.) Obdobně BÍČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 138. Srov. BAREŠ, L. *Kult*. In BAREŠ, L.; VACHALA, B; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, s. 267–268.

²⁴⁷ Viz OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 145.

²⁴⁸ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, 183–184, 187.

²⁴⁹ ASSMANN, J. *Egypt*, s. 58, 60–61.

smrtníkům.²⁵⁰

Ostatní chrámy z Nové říše znamenají různé obměny základního chrámového typu. Mají svatyni, předsín a nádvoří (poslední místo určitých slavností, kam směla vstoupit veřejnost²⁵¹), ale jsou různě obohaceny o další prostory. V Nové říši se ze svatyně někdy stává velesvatyně s božským světu utajeným obrazem. Kolem ní bývají kněžské komory, před ní jedna až dvě předsíně a vstupní sloupová síň oddělující pro lid nepřístupnou část chrámu od nádvoří obklopeného sloupořadím a chráněného věžovitými pylony po obou stranách vchodu. Chrámový okrsek býval obehnán zdí. Lid měl přístup jen na chrámové nádvoří a na božský obraz směl pohlédnout jenom při slavnostních procesích, kdy se božská bárka vynášela ze svatyně. Někdy v chrámu přebývaly i božské dvojice či trojice, pak s velesvatyní byly vybudovány užší komnaty, zpravidla dvě, výjimečně až sedm. Zprvu byla cesta k chrámu i k zádušnímu chrámu po celé délce zajištěna zdí a měla zvláštní věžovitou vstupní bránu. V Nové říši byla lemována alejí sfing nebo božských postav. Byla to boží cesta, po které krácel průvod, když při procesí posvátná bárka opouštěla chrám a po ní se zase bůh vracel do svatyně. Po ní kráčeli i poutníci. Kolem chrámu stávaly také svatyněky spřátelených božstev a nechybělo ani posvátné jezero. Při něm byly hospodářské budovy. Dále byly při chrámech kněžské budovy a písařny, správní budovy, palác pro krále.²⁵²

Zájem o zajišťování kultu pramení v egyptském myšlení z nesamozřejmosti obnovy kosmu a jeho různých jevů; kosmická obroda je bez rituální podpory nemyslitelná a skrze péči o kultickou činnost (jejímž vrcholem byl král jakožto prostředník mezi světem bohů a lidí, ovšem rovněž každý člověk se na koloběhu znovuzrození svou kultickou činností podílí) lze zajišťovat svět v chodu, udržovat řád *maat* a zajistit, „aby každý cyklus (...) představoval nové *poprvé*“; dle dochovaných pramenů tento koloběh neměl trvat věčně, ale zda Egyptané svůj eschatologický zánik vnímali jako

²⁵⁰ BÍČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 148.

²⁵¹ VERNER, M. *Chrám světa*, s. 23.

²⁵² Jelikož sídelním městem byl, vyjma přerušení za Achnatona, po celé půlstoletí Veset, těšili se právě věsetské chrámy v Karnaku a Luxoru značné stavební činnosti. Na karnackém chrámu Amunově se podíleli všichni faraónové od Thutmósa I. po Ptolemaiovice. Jiné byly svatyně slunečního božstva. Zatímco jiní bohové měli chrám za příbytek, spokojil se bůh slunce s nádvořím, na něm s oltářem a někdy tam stál kultový symbol, jeden nebo dva obelisky. Faraónové V. dynastie stavěli svatyně svému Re-Harachtejovi v blízkosti svých pyramid. Z Nové říše pocházejí ojedinělé skalní chrámy. Nejstarší známý pochází z doby vlády Hatšepsuty a Thutmóse III. (15. stol. př. Kr.). Skládá se z předsíně a svatyně vytesané do skály. Větší skalní chrámy budované Ramessem II. (13. stol. př. Kr.) mají zadní část vytesanou do skály a přední část vybudovanou pod širým nebem.

definitivum, či jako dočasný stav, nelze určit²⁵³.

Bohům bylo nutno zajistit třikrát denně příděl potravin.²⁵⁴ „Oběti byly převážně božími hody (...) víme, že se obětiny kladly před boha na oltář. Poslední kus položil král nebo se ho alespoň dotkl, případně jej pozvednutím božstvu nabídl a potom položil (...). Úlitbou oleje a spalováním kadidla byl úkon uzavřen.“²⁵⁵ Aby mohl neživý obraz neviditelného boha přijímat potravu, mluvit, slyšet, cítit apod., byl uschopněn a oživen rituálem „otevírání úst“ (eg. *vepet-ra*, popřípadě *ven-ra*, obřad prolínal všechny vrstvy egyptského kultu: božský, královský i zádušný), jehož součástí bylo očišťování úlitbou, omytím, nakuřováním i užitím natronu, dále otevírání úst a obětování srdce a nohou býčka i telete, což bylo ukončeno ošacením, ozdobením i nalíčením sochy.²⁵⁶ Obětovaly se též různé plodiny, některá zvířata: husy, ze skotu jen některé části (hlava, kýta, nebo hrud'), při velkých slavnostech i antilopy a kozy. Velké kusy se porážely na oddělených nádvořích, menší dobytek a husy patrně u obětních stolů. Výjimečně se obětovalo zvíře celé. Důležitou součástí bylo zjišťování nezávadnosti zvířete, pak se posvěcovalo vykuřováním kadidla a úlitbou vína, k porážce bylo ozdobeno. Pak mu spoutali nohy, povalili je a přeseknutím krční tepny se nechalo obětní zvíře vykrvácet. Oběti zápalné zřejmě v Egyptě nebyly tím ústředním děním v kultu, maso se jen peklo, aby bylo požitelné. Oltáře proto měly podobu pánví na podezdívce. Zápaly, kdy byly kusy zvířete předávány plamenům ke spálení, se také používaly. Ty se ovšem konaly opodál chrámu. Pravděpodobný smysl těchto zápalných obětí byl zničit protivníka. Pokud obětující nepřítel jakoby snědl, přisvojil si tím magicky jeho sílu. Některé obětované zvíře představovalo ztělesněné zlo boha Sutecha, např. osel, hroch i vepř.²⁵⁷

Lidské oběti rozeznáváme v Egyptě dvojího provedení. Oběti, které představoval personál pohřbený spolu s božským králem²⁵⁸ a oběti božstvům. Jiný typ oběti zobrazují spoutaní zajatci, čekající na popravu, na pečeti vesetské nekropole. Je jich devět, tj. symbolické číslo celé země, vždyť faraón se vskutku za vládcce celého světa pokládal. Jindy vyžadovali lidské oběti bohové. Šlo hlavně o kult Usirův a Horův.²⁵⁹ Oběti byly

²⁵³ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 148–150.

²⁵⁴ Viz VERNER, M. *Chrám světa*, s. 25–33.

²⁵⁵ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 138.

²⁵⁶ JANÁK, J. *Op. cit.*, 185–186.

²⁵⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 76.

²⁵⁸ V nejstarších dobách (doba vlády 1. dynastie) byly při smrti krále u jejich hrobů zabíjeni i ti, kteří mu patřili (ženy a otroci), aby králi sloužili jako za jeho života. BIČ, M. *Op. cit.*, s. 140.

²⁵⁹ BIČ, M. *Op. cit.*, s. 141–142: „Pro Usíra se obětoval člověk, kterému nasadili hlavu některého

doprovázeny úkony, předně modlitbami, zpěvem a tancem. „Oběťmi zjednával si starověký Egyptan přízeň dobrých duchů a bohů, oběťmi také krotil zlobu zlých duchů“, oběťmi zajišťoval obživu potomek svým zesnulým rodičům, a pakliže svou povinnost zanedbával, jejich duch „byl nucen jísti své vlastní výkaly a píti svou moč“²⁶⁰. „K nejvýznačnějším patří rituál velebení boha slunce v jednotlivých hodinách dne a noci“; totiž právě při pouti duatem procházelo slunce „hodinovými proměnami“, a tak slunce potřebovalo rituální podporu obdobně jako v usirovském kultu napomáhá rituál při celodenní péči o zesnulého boha při očekávání na jeho vzkříšení, a to recitací textů, ceremonií oplakávání, předkládání oleje, kadidla, nakuřování, očišťování či úlitbou.²⁶¹

Egyptané rozlišují tři obrazy smrti: „smrt jako nepřítel, smrt jako návrat a smrt jako tajemství“, které mají svou mýtickou figuraci ve čtveřici bohů: Usir (zastupuje zemřelého), Sutech (zosobňuje smrt oddělenou od mrtvého, představuje smrt jako násilný čin, vraždu i bezpráví), Eset a Hor; pro starověké představy o smrti platí, že smrt je vždy násilný čin, přirozená smrt neexistuje, „každá smrt je vlastně možná vraždou“ a „každá smrt narušuje (...) maat. Proto je od smrti možné žádat vysvětlení, žalovat ji a postavit před soud (...). V tomto procesu je Sutech obžalovaným a Usir žalobcem (...)“ – o oživení Usira (zavražděného svým bratrem Sutechem) se postará jeho sestra i žena Eset: navrátí mu životní síly do té míry, že s ním otěhotní a dá mu syna Hora, s jehož pomocí a za spolupráce ostatních bohů navrátí Usirovi vědomí i integritu, takže Usir vystoupí před soudem, tak je Sutech odsouzen a Usir se stane vládcem podsvětí (ač neobživl, byl jako integrovaný i identický začleněn do řádu bytí jako „mocný zemřelý“ či „zářící duch“ (eg. *ach*) a jeho syn Hor pánem na zemi, čímž je řád opět nastolen; po několika století je mýtický model převrácen a obhajovat se musí sám mrtvý (jako obžalovaný je zvážen, Anup se stará o váhu, Thovt zaznamenává a Hor

Sutechova zvířete (...), a k počtě Hóra vraždil faraón na připomínku zápasů tohoto velikého boha války spoutané zajatce. Podle Manehtoa bývali obětováni lidé obvinění z nepřátelství vůči bohům. Dokonce je upalovali a jejich popel rozmetávali na všechny světové strany. Ahmóse I. (16. stol. př. Kr.), zakladatel 18. dynastie a vítěz nad Hyksósy, prý denně v onské svatyni obětoval bohyni tři lidi vybrané podle jistých tělesných znaků. Soudí se ovšem, že byli nahrazováni symbolickými soškami. Svědectví starověkých autorů v otázce lidských obětí u Egyptanů jsou rozporná. Už od prehistorických dob se vítězni egyptští králové sice zobrazovali s napřaženým kyjem, jak se chystají roztříštit lebku spoutaného nepřítele staženého na kolena, kterého levicí drží za kštici, ale snad to byla praxe spíše starších dob. Tento akt zřejmě chápali původně jako oběť vděčnosti za vítězství. Současně ovšem měl i zastrašit případné další protivníky. (...) Dětské oběti nejsou pro starý Egypt doloženy.“

²⁶⁰ LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 40 a 37.

²⁶¹ JANÁK, J. *Staroegyptské náboženství I*, s. 125.

se za mrtvého přimlouvá)²⁶². Tajemství nesmrtelnosti slunce tkví v koloběhu.

Shrnutí: Chrám zprostředkoval kontakt s božstvem, byl jeho domem. Bůh zde byl zastoupen nejen sochou (popřípadě obrazem), ale i zvířetem. Egypťští bozi z nebe sestupovali jako *ba* v podobě svých zobrazení. Kněží obstarávali potřeby boha. Zájem o zajišťování kultu pramení v egyptském myšlení z nesamozřejmosti obnovy kosmu a jeho různých jevů; kosmická obroda je bez rituální podpory nemyslitelná a skrze péči o kultickou činnost (jejímž vrcholem byl král coby prostředník mezi světem bohů a lidí, ovšem rovněž každý člověk se na koloběhu znovuzrození svou kultickou činností podílí) lze zajišťovat svět v chodu, udržovat řád *maat* a zajistit každé cyklické poprvé. Základní motiv obětování pramenil v nutnosti zajistit potravu bohům, též v potřebě zajistit si přízeň bohů a dodat prostřednictvím obětí potravu zesnulým. Význačnými se jeví dva rituály: rituál velebení boha slunce v jeho hodinových proměnách během dne i v noci na podporu jeho znovu vystoupení z duatu a usirovský kult pečující o zesnulého a vyhlížející jeho vzkříšení. Pro starověkého Egyptana je každá smrt vždy násilný čin, jenž je zosobněn v bohu Sutechovi. Toto porušení řádu *maat* je žalovatelné, žalobce zosobňuje bůh Usir. Podle mytologie Usira oživila jeho žena Eset do té míry, že s ním otěhotní a za pomoci jejich syna Hora ve spolupráci s ostatními bohy navrátí Usirovi plné vědomí i integritu. Řád je tedy znovu nastolen odsouzením Sutecha. Usir se stane jako „mocný zemřelý“ vládcem podsvětí a jeho syn Hor vládcem na zemi. V pozdějším mytologickém modelu je Usir vážen na vahách a obhajuje se sám před tribunálem bohů. Je patrné, že nejvýznačnější kultické akty jsou soustředěny na překonávání smrti – bohů i lidí.

2.5 Učitelé moudrosti (namísto proroků)

Pro Přední Asii je příznačné vystupování proroků. Šlo o extatiky, jejichž rolí bylo odpovídat na dotazy králů po zdaru jejich záměrů. Egypt tento typ božích služebníků neznal, proroci byli považováni za mudrce těšící se jedinečnému postavení ve společenské hierarchii (po celou dobu dějin faraónského Egypta) a předkládající své závěry na základě vlastní moudrosti (v Izraeli prorok zprostředkoval Boží slovo Bohem dané), kdežto věštby byly záležitostí bohů – jejich proroctví působila ve službách státní propagandy, též jako božská legitimace králových politických

²⁶² ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, s. 16–22.

rozhodnutí.²⁶³ V důrazu na mudrce je Egypt podobný Číně a nepodobný Izraeli.²⁶⁴ Ve starém Izraeli „speciální profesní vrstva ‚moudrých‘“ patrně nikdy nevznikla, jelikož zde byli významní proroci, jejichž „legitimní nástupci“ byli talmudičtí učenci (tzv. *chachamim*, tj. moudří)²⁶⁵, kteří svou autoritou zastřešovali mudrosloví rabínského judaismu (což má v době formativního judaismu funkci služebnou pro těžiště teologické)²⁶⁶. Biblická *chokmá* má svůj zdroj v Hospodinu.²⁶⁷ Egyptští mudrci, podle tehdejších názorů, viděli do budoucích změn, byli schopní kouzlit a zůstávali pevně spojení s pozemským životem. „Celé egyptské náboženství je plně pozemské, ne-li až přízemní přes všechno zaměření na záhrobní život. O nějaké eschatologii v biblickém pojetí tu nemůže být řeči.“²⁶⁸

Egyptané užívali pro krásnou literaturu eg. termín *medet* či *neferet*, tj. „krásná řeč“²⁶⁹, pro mudroslovnou literaturu eg. termín *sebájat*, tj. „naučení“ (od slovesa „učit“, „vyučovat“). Prostřednictvím těchto naučení Egyptan kráčel „po božích cestách“²⁷⁰. Základ dochovaných mudroslovných textů tvoří 8 naučení (ze sedmnácti dochovaných mudroslovných textů).²⁷¹ Jejich původ se hledá ve výrocích tzv. „ideální autobiografie“ z doby 5. dynastie a ani po kodifikaci morálního systému mudroslovné literatury (do tzv. enkomiastické autografie) se neztrácí systém hodnot ani témat jako je reciprocita, spravedlnost, skromnost, oddanost bohu i králi (popřípadě solidarita s nejhroženějšími, jejich ochrana i účinná podpora).

²⁶³ LANDGRÁFOVÁ, R. Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě. ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 31–37, 46.

²⁶⁴ Hebrejská bible mnohé mudroslovné texty přebírá a přeznačuje: viz ŽÁBA, Z. Egyptské vlivy v Pěti svitcích. In *Pět svátečních svitků*. Praha: SNKLHU, 1958, s. 257–284.

²⁶⁵ ČECH, P. „Počátek moudrosti je bázeň Boží“: Mudrosloví a moudrost ve starém Izraeli. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 118–119.

²⁶⁶ SLÁDEK, P. Mudrosloví v literatuře rabínského judaismu formativního období. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 136, 156.

²⁶⁷ Viz kupř. Př 9,10 a Kaz 12,13 doslova praví: „Konec slova toho všeho, jež jsi vyslechl: Boha se boj a přikázání jeho střež, neboť tento celý člověk (abys byl celý člověk)“. Srov. BENEŠ, J. Budování rezistence vůči životnímu stylu u nové generace v exilu na základě přímé řeči k synovi v knize Přísloví. (Př 24,13–20) *ThR*, 2014, roč. 85, č. 2, s. 156.

²⁶⁸ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 158.

²⁶⁹ Překlady (staroegyptské) krásné literatury do češtiny: LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*. Kladno: J. Šnajdr, 1923; LEXA, F. *Výbor ze starší literatury egyptské*. Praha: Šolc a Šimáček, 1947; popřípadě LEXA, F. *Výbor z mladší literatury egyptské*. Praha: Šolc a Šimáček, 1947; ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*. Praha: Svoboda, 1968, s. 74–142.

²⁷⁰ VACHALA, B. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992, s. 5.

²⁷¹ Viz seznam staroegyptských naučení: LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným, Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. (ed.) *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 48. Překlady egyptského mudrosloví do češtiny viz VACHALA, B. *Moudrost starého Egypta*; ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, s. 33–73.

S egyptskými bohy souvisí pojem pro krásu nebo dobrotu, tj. slovo eg. *nefer* od kořene nfr, „nfr však neoznačuje jen dobro etické a krásno estetické, nýbrž i dobro ‚kosmické‘, dobrý řád, který umožňuje život (...). Dobro je (...) blízké pravdě a spravedlnosti. Ale nfr může označovat i mládí a mládež, která se vyznačuje životní silou, nedotčenou vitalitou (...). Výraz *nefer* se později stal i přízviskem Usira jako dárce života“²⁷². To podstatné, co mudrosloví vyjadřuje, je: jak má správný úředník (popřípadě král) žít či jednat (některé konání *maat* bylo jen v moci krále, na některých činech se podílelo již též úřednictvo), přesněji jak žít v souladu se světovým řádem, jak *maat* činit i říkat, neboť na *maat* stojí celý egyptský stát i vesmír. Mudroslovná naučení se nejprve vyznačují příslibem i vírou, že štěstí, úspěch, bohatství aj. jsou důsledkem správného života podle pravidel (*maat*), tedy důraz je položen na správném chování; od 19. dynastie za konání *maat* již nepřichází odplatou úřednický kariérní úspěch, nýbrž důsledkem je „zalíbení se bohu a posmrtný život“, tedy důraz je dán na službu bohům.²⁷³

Mudrosloví náleželo k oblíbené literární tvorbě:

„Jeho vnitřní podstatou je přesvědčení, že celým světem vládne racionální etický řád (...) egyptská etika měla vysokou úroveň a řadu humanistických rysů, pro které se Egyptané někdy svým sousedům zdávali změkčilí (...). Egyptané nebyli národ bojovníků (...), Egyptané pohrdali člověkem, který se dal zmítat svými pocity, a tíhli naopak k tomu (...) lidské vztahy formalizovat.“²⁷⁴

Ze všech dob se zachovaly doklady o tom, že mudrci předstupovali před faraóna, aby mu např. odhalovali budoucnost. Zejména v dobách okupace či jinak neúspěšných. Egyptané vyhledávali ujištění o lepší budoucnosti i utvrzení o své nadřazenosti nad jinými národy. Jaký význam zaujímal spravedlnost (pravda) v mudrosloví Egyptanů? J. Heller formuluje následující vyjádření významu spravedlnosti v egyptském mudrosloví:

„Maat je poznatelná a naučitelná, lze ji odečíst z běhu všech věcí. Toto přesvědčení je základem mudrosloví, které právě chce prostředkovat znalost Maat, naučit žít člověka ve shodě s ní, a tak ho učinit ctnostným. Přesvědčení o naučitelnosti ctnosti tedy sdílí Egyptané s Řeky, zvláště se Sókratem a jeho následovníky. Myticky vyjádřeno je konání práva způsob, jak Maat stoupá čili je obětována bohům /srovnej židovskou legendu o Šekině!/. Znalost kosmického

²⁷² HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 25.

²⁷³ LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným, Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. (ed.) *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 31–43.

²⁷⁴ HELLER, J. Op. cit., s. 79.

řádu umožňuje však nejen žít s ním ve shodě a tedy správně, nýbrž také ovládat jsooucnou. Proto je v pojmu Maat kryta i předjímka moderního rozpoznání, že poznané přírodní zákonitosti nám umožňují přírodu ovládat (...). Tak je dobrý člověk ‚muž Maaty‘, muž pravdy, spravedlnosti, harmonie. Některými rysy tedy egyptská etika připomíná taoismus. Rozhodně není nelidská či méněcenná, obsahuje ovšem v sobě nebezpečí formalismu, institucionalismu a tradičnosti (...).²⁷⁵

Podle M. Biče egyptské mudrosloví postrádá náboženskou motivaci a větší duchovní hloubku, neboť jde spíše o různá naučení pro každodenní život.²⁷⁶ Rovněž mudrosloví Izraele „neroste přímo z kultu a bylo zřejmě tradováno převážně v jakémsi intelektuálním, nikoli kněžském prostředí“, izraelské mudrosloví je mnohem pozdější než to egyptské a mezopotamské, ovšem důrazy svých sousedů Izrael přebírá kriticky, přeznačuje je v zásadě asi v tomto S. C. Daňkem zformulovaném (a J. Hellerem přetlumočeném) smyslu:

„Můj učitel prof. Daňek říkával, že Písmo infikuje svobodou vůči každé předposlední autoritě – samozřejmě ve jménu autority poslední, bytostné a mravní, reprezentované pro Izraele Hospodinem. (...) Daňek to kdysi formuloval tak, že v bibli jde o kvalitu náboženství, která spočívá v jeho stále důslednější orientaci na Boží svrchovanost, kdežto (...) diskvalitou je orientace na magii, tedy na manipulovatelnost boha člověkem.“²⁷⁷

Faraónova vůle byla zákonem, nebyl omezen žádnou mravní odpovědností (srov. Ex 1), proto se v egyptském písemnictví nezachoval žádný zákoník.²⁷⁸ Podstatou smyslu egyptského „právního řádu“ bylo „zajistit výjimečné postavení krále a osob i institucí, které mu sloužili“²⁷⁹. Pro Egyptany pojem spravedlnost splýval s pravdivostí, obojí označovali pojmem *maat*. Později byla Maat bohyní, dcera Reova, a jako bůh moudrosti i zákonů byl uctíván Thovt, „písař bohů“, jenž při posledním soudu každého nebožtíka zaznamenával jeho skutky, aby byly spravedlivě ohodnoceny. Je pozoruhodné, že tak jako Egyptanům sakrální úcta k faraónovi nedovolovala sebenepatrnější vzdor, tak víra ani mudrosloví Mezopotamců neumožňovaly vzdor vůči nepříznivému osudu a v dostupných textech se nezpochybňuje oprávněnost lidského

²⁷⁵ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 83–85. Svět izraelského práva je ukotven v Hospodinových rádech a prosycen se všeobecnou moudrostí s důrazem na „správné a fungující aplikace“. (BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*, s. 109.)

²⁷⁶ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 160. Dvěma svým mudrcům přiznali Egyptané přímo *božnou hodnost* a k jejich počtě jim stavěli zasvěcené chrámy, *Imhotepovi* (ř. Imúthés) z Menoferu a *Menhotepovi* (ř. Amenófis).

²⁷⁷ HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1., s. 87–88.

²⁷⁸ BIČ, M. *V zemi sfing a pyramid*, s. 245.

²⁷⁹ VILÍMKOVÁ, M. *Starověký Egypt*, s. 79.

trápení (oproti víře starých Izraelců).²⁸⁰

Shrnutí: „Egyptané nezakládali svůj život na osobním vztahu ke svrchovanému Bohu, tedy na víře v křesťanském smyslu, nýbrž na sebe podřízení kosmicko-etické harmonii jsoucna. To je Maat (...). Nejvlastnějším cílem života pak je překonat smrt a získat posmrtnou blaženost. Kosmický řád je dobrý, stačí se ho držet, není třeba nic opravovat.“²⁸¹

2.6 *Výtěžek: zásadní důrazy egyptského náboženství*

BŮH: 1. Jaký je původ božstva dle Egyptanů? Před počátkem času existovalo pouze pravodstvo Nun, ostatní povstalo až skrze stvořitele, který se vynořil z Nunových vod, ať už demiurgem byl Atum, Re, Ptah či Amon. Tento prabůh vzešlý z pravod Nun, tj. bůh stvořitel, pak stával v čele panteonu. **2.** Vzdor charakteristickému zobrazování egyptských bohů (nesoucího astrální, antropomorfní a teriomorfní rysy) jejich podoba (podstata) zůstávala skrytá, též jejich bytí bylo pokládáno za tajemné. Egyptští nejvyšší bozi byli předně rituálně „čistí“, silní, mocní. Bez bohů by se svět zmítal v chaosu. **3.** Egyptští bohové zůstávali napořád lokálně vázaní na svůj chrám a město, pevné sepětí panovalo rovněž mezi bohy hlavních měst všech jednotlivých krajů, tedy v náboženském smyslu vytvářeli jakousi „federaci místních kultů“ (Egypt je jeden veliký chrám). **4.** Významnost konkrétních bohů vycházela z božských rolí nebo typů (bůh slunce, bohyně matka, bůh plodnosti atp.), pak byla božstva charakterizována i jménem. Znalost jména boha (i člověka) byla důležitá pro staroegyptské čarodějníky (kněze), kteří zavoláním jména – rozkazem – chtěli boha či člověka donutit ke svým záměrům. Proto Egyptané pokládali boží jména za pseudonymy, tím byli nemanipulativní. Jméno egyptského boha „nevyprazdňovalo“, pojmenování bylo

²⁸⁰ Viz KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, s. 137–138. PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*. Praha 1995, s. 28–121. O rozdílu přístupu Písma k fatalismu oproti sousedům starého Izraele viz BALABÁN, M. *Víra – nebo osud?*. S pohledem starých Mezopotámců nesouzní tvůrci poetické části Tenaku – viz BALABÁN, M. Job – Prometheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 90–95. Pročtete-li vedle Joba biblického a mezopotamského též egyptský text ze Střední říše (tj. 2180–1994 př. Kr.) nazvaný F. Lexou „Rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší“, v jiném vydání je text nadepsán „Konec muže zklamaného životem“, Z. Žába text nazval „Dialog zoufalce s jeho duchem“. (LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*, s. 151–152; nebo: *Výbor ze starší literatury egyptské*. Praha: Šolc a Šimáček, 1947; lze čerpat i od ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, s. 81–83.) rozpoznáme, že lidské prožívání bolesti, trápení i hrůzy z temných stánek bytí se za čtyři tisíce let nezměnilo. Pro vhled do biblického mudrosloví viz ANTALÍK, D. Starozákonní mudrosloví a možnosti dialogu. In *Logos a svět: Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*. Praha: Oikymen, 1997, s. 19–36.

²⁸¹ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 84.

pokusem „pojmenovat nepojmenovatelné a popsat nepopsatelné“ (J. Janák). Přesněji vyjádřeno: v Egyptě rozlišovali jména „rozumitelná“ (značící podstatu bytosti, nikoli pouhé *nomen omen*) a „tajemná“ (přesahující lidské možnosti i představy, zejména jedná-li se o boha stvořitele), jejich vyslovení magicky (pozitivně nebo negativně) aktivovalo tvůrčí či rozmanitě působivý potenciál.

KRÁL: 1. Zjednodušeně lze konstatovat, že v Egyptě bůh a král splývají prostřednictvím sdílené *Ka* s bohem stvořitelem i s předcházejícími panovníky. Na faraónově životě závisela existence celého Egypta. Král zaručoval plodivé síly, pečoval o hmotné zajištění chrámů, zajišťoval snahu o uspokojování potřeb božstev (třikrát denně přiděl potraviny), byl zodpovědný za celou zemi, aby udržovala řád *maat*, ručil též za sociální chování jednotlivých občanů (potlačoval rebelii, kriminalitu, chaos i destrukci), král byl nejvyšší vojevůdce, král byl jediný plnoprávný (svobodný) člověk v Egyptě a pokud šlo o trestné činy, za nejzávažnější provinění se pokládala vzpoura proti královské moci, kdy popravený rebel nebyl pohřben a byly mu upřeny náboženské rituály, tělo bylo zničeno. **2.** Králova role v kultu byla klíčová. Ostatně během kritického období mezi smrtí jednoho panovníka a inaugurací nového v náboženské rovině přestal existovat egyptský stát a platit řád *maat* a pouze skrze panovníka jakožto centrální postavu interakce mezi světem bohů i lidí bylo možno kulticky udržovat a obnovovat svět. Bůh i král v Egyptě splývají zejména v době Předdynastické, Archaické a ve Staré říši. V tomto období stojí v centru úcta ke kosmickému bohu Horovi (král byl vtělením boha Hora), poté je uctíván jako nejvýznačnější sluneční bůh Re (král byl božím synem), jehož ještě později vystřídal vegetativní bůh Usir (král splýval s Re za svého pozemského života, ve smrti se stal Usirem, faraón kraluje i v podsvětí, přičemž faraón nepřestával být bůh Hor). Základní role faraónova je zřejmá – byl vtěleným bohem na zemi či božím (s královnou zplozeným) synem. Jde tedy o spojení božské a lidské přirozenosti v konkrétním historickém jedinci. **3.** V Egyptě byl zákonem sám faraón, jeho vůle byla vůlí boží, které byl bezvýhradně podroben v Egyptě každý člověk, podléhal mu celý svět.

KNĚZ: 1. Nejvyšším knězem byl v Egyptě původně král, jehož božnost jej předznamenávala jako prostředníka mezi lidmi a bohy. Formálně byl v Egyptě jediný obětník v chrámovém kultu, totiž faraón, v zádušním kultu pak nejstarší syn zesnulého (v běžné praxi v obou případech zastupování knězi). Předstoupit ke svatostánku, pohlédnout na kultovní sochu boha a setkat se s ním směl jen král považovaný za jeho

syna. Tím se stal při korunovačních obřadech. Zpravidla se však nechal zastupovat velekněžími. Kněžstvo zastupující krále v kultu tak konalo jen na základě sdíleného (přeneseného) králova *Ka*. **2.** Egyptské náboženské představy vážně počítaly se schopností člověka boha či démona se zmocnit a podrobit ho vlastní vůli na základě znalosti jména a zaříkávadla. Znalost magie a kouzel patřila do kompetence i povinnosti kněží, ač určitá zaříkávadla užíval každý (bůh, král, kněz, lékař, matka, zamilovaný aj.). Astrolog čte pouze osud člověka z konstelace hvězd; čarování by bylo, kdyby se pokusil do osudu člověka zasahovat tím, že by měnil konstelaci hvězd. Egyptané rozlišovali trojí účel magie: pro potřeby pozemského života, posmrtného života a pro styk tohoto světa s bohy i duchy zemřelých. Kouzelnické knihy byly uchovávané v chrámech. **3.** Smyslem kultických obřadů bylo boha přivolat a zajistit si jeho služby. Vrchní dozor na řádné plnění povinností kněží a obsluha veškerého kultu v zemi náležela králi, protože na to nestačil sám, došlo již za IV. dynastie k zřízení úřadu vedoucího „všech božích úřadů“, jemuž stál později v čele vezír, v čele správy chrámu stál velekněz. **4.** V rámci kultu působily rovněž kněžky, vůdčí kněžka měla pečovat o sexuální uspokojení boha, jenž k ní přistupoval v podobě velekněze či krále. Kněží a kněžky v Egyptě i v Mezopotámii museli splňovat mnohé podmínky (obdobné se sz. kněžstvím).

CHRÁM: 1. Celý Egypt byl vlastně jeden veliký chrám. Byl místem panování boha i jeho příbytkem (boží „usídlení“ na zemi prostřednictvím zpodobení). Chrám byl především symbolickým prapahorkem, v jehož podobě se bůh-stvořitel na počátku světa vynořil z chaosu pravodstva a započal své dílo. Chrátový komplex byl obehnán zdmi, čímž se z chrámu stal uzavřený svět i pevnost. **2.** Zajištění péče o bohy (nasytit a uctít) v chrámech i svatyních náleželo králi, jeho výsadou i úkolem bylo chrám založit, postavit a předat jej bohu, jenž byl obydlen obřadem „otevírání úst“, čímž se jednotlivé místnosti chrámu magicky oživily, rituálně očistily, a do svatostánku byla umístěna kultovní socha boha, přičemž dary poskytované v rámci chrátového či zádušního kultu se obětinami stali až pomocí obětního rituálu. Řada obřadů konaných v chrámu měla jeden společný jmenovatel, a to uspokojit potřeby boha. Zopatřování boha sídlícího v chrámu konal kněz. Obdobný průběh boží hostiny, ač méně honosné, je doložen rovněž pro uspokojování potřeb boha-obrazu v mezopotamském kultu. **3.** Zmíněný kultický obraz či socha zastupující boha v chrámu v „pozemském“ těle, skrze něj sestupoval bůh na zem prostřednictvím svého *ba* přijímat péči (nejde o zbožštění

sochy), byl umístěn v nejposvátnější místnosti, ve svatynce symbolizující nebesa. Je nutno zdůraznit, že *imago* boží neznamenal nic statického, nýbrž zaručoval jednání (podle božích pokynů), bozi „nebydlí“, ale dynamicky „přebývají“ ve svých zpodobeninách, egyptský bůh „sestupuje jako *ba* z nebe, aby se v podobě svých zobrazení účastnil kultu“ (J. Janák). **4.** Chrám zprostředkoval kontakt s božstvem. Bůh zde byl zastoupen nejen sochou (popřípadě obrazem), ale i zvířetem. Lid měl přístup jen na chrámové nádvoří a na božský obraz směl pohlédnout jenom při slavnostních procesích, kdy se božská bárka vynášela ze svatyně. Někdy v chrámu přebývaly i božské dvojice či trojice.

KULT: 1. Zájem o zajišťování kultu pramení v egyptském myšlení z nesamozřejmosti obnovy kosmu a jeho různých jevů, kosmická obroda je bez rituální podpory nemyslitelná. Nejvýznamnějšími obřady v egyptském náboženství byly obřady pohřební i rituály velebení boha slunce v jednotlivých hodinách dne a noci, kdy slunce potřebovalo rituální podporu obdobně jako v usirovském kultu napomáhá rituál při celodenní péči o zesnulého boha při očekávání na jeho vzkříšení (recitací textů, ceremonií oplakávání, předkládání oleje, kadidla, nakuřování, očišťování či úlitbou). **2.** Náboženství Egypta je soustředěno na posmrtnou existenci faraóna. V představách egyptských teologů (v *Textech pyramid*) je mrtvý král ztotožněn s hvězdou. Prostý člověk ležel v písku závislý na synovu obětním daru, kdežto králův duch vystoupil do nebe mezi bohy. Hlavní dva okruhy představ o tom, co se stane na nebi, když tam král dorazí, jsou ovlivněny kultem boha Re i Usirovým kultem. **3.** Pokud byl král pokládán za syna boha Re, syn se vrátil po smrti k otci a splynul s ním. Smrt znamenala spojení obou, kdežto pozemský králův život byl jen dočasným odloučením. Mrtvý král pak mohl svého otce boha Re provázet na jeho každodenní pouti po nebeské klenbě. Symbolické propojení počátku roku s opakováním prvního zrození světa a obnovy řádu *maat* se uskutečňovalo se zrozením boha Re první den Nového roku, zvaného „Zrození Re“: toto spojení Nového roku s obnovou jsoucna a řádu se uskutečňovalo též při každém úsvitu i v rituálu korunovace božského krále, konané v ideálním případě právě na Nový rok (doba vlády panovníka představovala „jakýsi“ jeden kosmický den či rok, proto úmrtí panovníka znamenalo konec řádu i konec „řádného času“). **4.** Druhý okruh představ je spjat s Usirem, jenž zemřel a ze smrti povstal jako vládce podsvětí. Jeho cesta je cestou každého pozemského krále. Král zemře, načež ožívá jako Usir. Později se Usir stal součástí (podsvětí) nočního nebe, jehož říší proplouval Re během noci od

západu na východ. Až ve Střední říši začal být při pohřbu ztotožňován s Usirem také prostý člověk, do rukou se mu vkládala panovnícká hůl a žezlo. Nakonec se i výroky z pohřební královské liturgie změnily v pouhá zaklínadla. Demokratizace tedy vedla k zmagičtění. **5.** Podsvětí bylo říši temna i hrůzy. Rozklad společensko-náboženského řádu ve Staré říši vnesl do náboženských představ Egyptanů pochybnosti o posmrtném životě. Z pochybností se zrodila nová představa záhrobního soudu, na němž rozhoduje spravedlnost, nikoli magie, ač ta opět nabývá na síle v Nové říši. Nakonec nezbývá než se podrobit soudu bohů před Usirem. I proti soudu se nebožtík zajišťuje amulety, kouzly, zaříkávadly, tedy magicky. O posmrtném životě se přestává přemýšlet (psát) jako o blaženosti, nyní jde o to, zajistit si na onom světě snesitelnou existenci. Útěchou zůstává věčný mír a neohrožitelnost mrtvého. Chybí živá víra, nová a hlubší přemýšlivost; i pozdní doba žije z vyprázdněného dědictví starých představ, čímž se otevřela cesta křesťanství, které přináší odpovědi na duchovní pochybnosti a prázdnotu. Vznikl tak vztah mezi pozemským životem a posmrtným údělem. Došlo k posunu od myšlení čistě kultického k etickému. **6.** Oběti byly převážně božími hody, bohům bylo nutno zajistit třikrát denně přiděl potravin. Oběti zápalné zřejmě v Egyptě nebyly tím ústředním děním v kultu, konaly se mimo chrám. Pravděpodobný smysl těchto zápalných obětí byl zničit protivníka.

3. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉ MEZOPOTÁMIE V TENAKU

Významný ráz mezopotamskému náboženství vtiskly dvě původně odlišné etnické skupiny: Sumerové (obyvatelstvo převážně zemědělské) a Semité zvaní Akkadové (obyvatelstvo původně nomádské); Sumerské obyvatelstvo se dělilo na tři velké skupiny: rolníci (vázaní na půdu a závislí na zavlažujících umělých kanálech), lovci (pokládající se za bohatýry lidstva) a pastevci (závislí na dešti).²⁸² Bible též uvádí trojí členění lidí, zná dva základní přístupy k životu (dle J. Hellera): lovec a pastýř, ty J. Beneš rozšířil o třetí typ životního postoje, o oráče.²⁸³ Náboženství má od pradávna svou každodenní statickou (tj. společenskou i kultickou složku) a dynamickou složku

²⁸² HRUŠKA, B. Sumer a PROSECKÝ, J. Asirie a Babylónie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 64 a 71.

²⁸³ Viz DVOŘÁK, J. „*Extrémistů a fanatiků by (tolik) nebylo, kdyby...*“ In *KOINONIA*, 2013, č. 4, s. 70–73.

(tj. duchovní mystika, božská moc).²⁸⁴ Sumerské náboženství je charakteristické absencí vývoje, což je „znakem ‚mýtického‘ myšlení, v němž kosmos prostupují božské síly. Ty síly jsou racionálně nepostižitelné, neboť (...) platilo, že ‚než se bozi stali bohy, byli božskými (numinózními) silami‘ (Otto...)“, což „nás opravňuje zkoumat textový materiál synchronicky a vzájemně srovnávat sumerské a babylónské výpovědi (...) v širokém časovém úseku několika tisíciletí“²⁸⁵. Egypťané původ boha stvořitele spatřovali v pravodách Nun, v Mezopotámii byli bozi původně numinózními silami, ale v bibli žádnou teologii o původu Boha Hospodina nenajdeme. Biblické *ehje ašer ehje* může na Mojžíšovu otázku po Hospodinově identitě (či původu – Co jsi za Boha? Jaký je tvůj původ? Jsi stvořitel či bůh stvořený?) znamenat odpověď v následujícím smyslu: „Jsem, kým jsem a nech to být“. Ač někteří vykladači nesouhlasí, M. Buber má za to, že Bůh odmítá své jméno sdělit: „Jsem, který jsem, to se tě netýká“.²⁸⁶ Biblický Job nakonec došel k poznání: Bůh je Bůh.²⁸⁷

Pro sumerské myšlení je rovněž typická personifikace kosmu, a to „všech živých bytostí, rostlin, zvířat, neživé přírody, předmětů, přírodních i božských sil (...). Svět okolo Sumerů se dělil na oduševnělá a neoduševnělá stvoření“²⁸⁸. Tento svět „živoucí a neživoucí“ nazývaný Řeky od 7. stol. př. Kr. *physis* a Aristotelův *metaphysis* Sumery ba až Babylóňany nahrazovaný kultovním životem²⁸⁹ byl prostoupen božským bytím. Z mudroslovné literatury lze vyvodit, že „antropomorfní koncepci božství rozvíjeli Sumerové i Akkadové zcela vědomě a záměrně“, nejen že místní božstva byla reprezentována v tělech analogických lidským, ale božstva byla též pohlavně diferencována a bohové s bohyněmi vytvářejí jak trvalé manželské páry, tak se oddávají jednorázovým mileneckým zážitkům; rovněž jejich vlastnosti, ať pozitivní, či negativní,

²⁸⁴ „Statická rovina zahrnovala a zahrnuje každodenní život člověka a jeho postavení ve společnosti, obsahuje tedy determinující prvky víry a kultovního života. Rovina dynamická je spojena více s kultovním životem a jeho mystikou“; dynamický prvek v sobě zahrnovalo božství, „mělo svou vnitřní sílu a moc (me)“. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 32, 33.)

²⁸⁵ „(...) Sumerské a babylónské náboženské představy neznaly pojem historického času (dějin) a rozvíjely se v myšlení, které francouzský strukturalista C. Lévi-Strauss (...) nazval příhodně ‚syrovým‘ a ‚divokým‘.“ (HRUŠKA, B. *Op. cit.*, s. 29.)

²⁸⁶ Srov. RÖMER, T. *Skrytý Bůh: Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 27.

²⁸⁷ DVOŘÁK, J. „*Oběť živá*“ jako model životního postoje. Diplomová práce, České Budějovice, 2011, s. 90–120.

²⁸⁸ „(...) Do skupiny oduševnělých bytostí patřili bozi a lidé, dále i prostředníci mezi bohy a lidmi – dobří a zlí démoni a mýtické nepřírozené hybridní bytosti (stváry...)“. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 28.)

²⁸⁹ HRUŠKA, B. Mezopotamské stvořitelské mýty v textech Starého zákona. *Nový Orient*, 2006, roč. 61, č. 4, s. 16.

byly antropomorfní²⁹⁰. Podle dostupných mezopotámských písemných pramenů Sumerové ani Akkadové „nedospěli k představě světa jako jednotného celku všeho jsoucího“, nenalezneme u nich „přesný ekvivalent řeckého pojmu kosmos“, proto tak „jako Hebrejové i Mezopotámci (...) představu světa opisovali uváděním nejvýznamnějších složek jsoucína (...) nebe (sum. An; akk. šamu) a země (sum. ki; akk. ercetu)“; přitom je nutno zdůraznit, že z více dochovaných tradic o vzniku světa žádná nebyla považována za „kanonickou“ a ostatní za „heretické“, spíše šlo o „rozhovor“ či „polemiku několika alternativních teologických proudů uvnitř jedné náboženské kultury“; nejpodrobnější text líčící stvoření je babylónský epos *Enúma eliš*²⁹¹. Význačným rysem mezopotámského, přesněji již babylónského náboženství je rozvinutý polyteismus „s náběhem k jakémusi monoteismu vyrůstajícímu ze systémového henoteismu“, kdy bůh nejúspěšnějšího vladaře-válečníka „měl prim nad ostatními božstvy. Byl to v jistém smyslu jakýsi teokratismus“²⁹².

Pro obtížnost interpretace sumerských písemných pramenů „existuje v odborné literatuře jenom málo prací, které se souborně zabývají sumerským náboženstvím a jeho vznikem, vývojem a tradicemi v prostředí starověké Mezopotámie“; proto – pokračuje B. Hruška – „studium dějin náboženství patří k obtížným úkolům současné sumerologie“²⁹³. Zmíněný badatel spatřuje důvod malého počtu děl o sumerském a akkadském náboženství rovněž v nároku i podmínce takové práce, kterou představuje znalost klínového písma, sumerštiny i akkadštiny.²⁹⁴ K pokornému nahlížení dějin mezopotámského náboženství i k tomu, co ještě neznáme – k mnohým vědeckým tvrzením, nabádal A. L. Oppenheim.²⁹⁵ Dějiny bádání o starověké Mezopotámii jsou jinak dobře zpracovány.²⁹⁶ Pojem Mezopotámie se v hebrejském znění bible

²⁹⁰ ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2004, s. 9–11.

²⁹¹ ANTALÍK, D. Svět očima starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 68–69. Viz PROSECKÝ, J. *Enúma eliš*. In *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha: Odeon, 1977, s. 176–207, 342–345. Novější překlad i s výkladovou statí viz PROSECKÝ, J. *Enúma eliš. Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010, s. 21–68.

²⁹² BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 32.

²⁹³ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 7, 9.

²⁹⁴ HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotámský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 27–28. Zde je rovněž uveden přehled zásadních titulů a jejich orientační hodnocení.

²⁹⁵ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 131–140.

²⁹⁶ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 101–111. HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 7–11; op. cit., s. 9: Sumerologie se ve svém vědeckém bádání vyznačuje předně „snahou o důkladnou filologickou interpretaci jednotlivých textů. Religionistické syntézy zatím chybí, protože je pramenný

nevyskytuje, v NZ se nachází (Sk 2,9. 7,2) i v Septuagintě; bible však užívá označení pro Babylónii v teologizující polemice: z Bab-ilim, tj. Brány bohů, činí Babel, tj. Blábolov (Gn 11,1–9)²⁹⁷.

Shrnutí: Pro sumerské mýtické myšlení je charakteristická absence vývoje. Významným prvkem jejich náboženských představ byla personifikace všeho jsoucna, pro něž nezavedli jednotný pojem, opisovali je (tak činí též hebrejský Tenak), neboť nedospěli k pojetí celku starých Řeků (*kosmos*). Jiná významná charakteristika vyvěrá z mudroslovné literatury. Ta dokládá, že antropomorfní koncepce božství rozvíjená Sumery i Akkadany byla zcela záměrná.

3.1 Božstvo

Seznamy mezopotamských bohů uvádí na tři tisíce tři sta jmen, jsou propleteni vzájemnými „příbuzenskými svazky a každému z nich je přiřčena určitá sféra vlivu a určité místo v hierarchické stratifikaci celého panteonu. Každý z nich také sídlí v určitém chrámu v určitém městě, kde je pěstován jeho kult (...) a je pokládán za božského ochránce celého města“²⁹⁸. Sumerské písemnictví nám nedává nahlédnout do vztahu člověka k bohům a již vůbec ne do nějakého osobního vztahu k bohu, dochované literární texty se vyjadřují o bozích a vládčích, kněžích či rituálech, nikoli o jednotlivci.²⁹⁹ Posvátné entity se v myšlení starých Mezopotámců od lidí odlišují právě svým „božstvím“ (sum. *nam.dingir*, akk. *ilūtu*). „Bůh je předmětem náboženského úžasu“, tato hrůza je vyvolána posvátnou mocí, kterou bůh disponuje, kterou vyzařuje, s čímž souvisí i tvůrčí síla božího slova; je charakteristické, že vše, co bůh říká, se současně děje, stejně jako slovo krále se provádí.³⁰⁰ Tento božský ontologický statut se vztahoval též na „bytosti démonické“, božství sdílejí rovněž „post mortem divinizovaní panovníci“ či částečně i héroové,³⁰¹ přičemž mezopotámští

materiál stále ještě neúplný. Jeho výklad vyžaduje diachronický přístup, v němž se kombinují výpovědi vlastních sumerských textů s pozdějšími sumersko-akadskými paralelami v tradici literárních a kultovních záznamů, která trvala téměř dvě tisíciletí (do 6. stol. př. Kr.).“ Dějiny starověké Mezopotámie v kontextu dochovaných textů viz MATOUŠ, L. Svět starověkých Mezopotámců. In *Mýty staré Mezopotámie*, s. 7–29.

²⁹⁷ HELLER, J. Jména starých národů: II. Mezopotámie. *KJ – ET*, 1979, roč. 64, č. 6, s. 2.

²⁹⁸ PROSECKÝ, J. Asírie a Babylónie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 71–72.

²⁹⁹ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 60.

³⁰⁰ RINGGREN, H. 𒀭𒌷𒍪𒌆. In BOTTERWECK, G.; RINGGRN, H. ed. et al. *TWAT*, vol. I, s. 269–272.

³⁰¹ Kupř. Gilgameš byl ze dvou třetin božského a ze třetiny lidského původu, ale nebyl bohem v pravém slova smyslu, neboť nebyl nesmrtelným.

teologové nechápali sumerogram NAM.DINGIR (za jehož základní atribut byla považována božská záře³⁰²) „jako nějakou nehmotnou substancí (...). Božství v mezopotámské optice bychom mohli přirovnávat spíše k jakési zvláštní hodnotě nebo k jakémusi odznaku důstojenství, který se ‚nosí‘ podobně, jako panovník nosí zvláštní královské roucho nebo insignie svého postavení (...), ilūtu může být ‚oděno‘, (...) může být (...) i odňato“³⁰³. Zmíněnou nadpřirozenou božskou září sdílel s bohy mezopotamský panovník, čímž je deklarována jeho jedinečnost mezi lidmi; rovněž však platí, že byl ze svého titulu krále předurčen ke štěstí, neboť termín záře (akk. *melammu*, persky *chvarena*) má v aramejských textech ekvivalent *gadia*, tj. „šťěstí“ (tak konvergentní vývoj vstřelil božskou povahu království s předurčeností k panovnickému úspěchu).³⁰⁴

Determinativem v klínopisných znacích před jménem boha bývá hvězda. Ten se četl dle dvojí jazykové vrstvy jako „bůh“ – sum. *dingir*, mladší jazyková vrstva akkadská četla *illum*; právě „toto slovo má obdobu ve všech významných semitských jazycích, kde všude vychází z tvaru ‘el a je jen různě vokalizováno nebo rozšiřováno“ (hebrejsky *‘el*, *‘elohím*)³⁰⁵. V hebrejské bibli je Bůh označen jako *El*, *Eloah*, *Elohím*; v řecké bibli *theos*. „Jestliže tento znak nebyl determinativem, označoval slovo ‚nebe‘ /sumersky *an*, akkadsky *šamu*, srv. hebrejské *šamajim*/. Bůh je tedy především nebeská bytost, což platí pro většinu mezopotamského panteonu; výjimkou jsou jen nečetná božstva vegetace a podsvětí.“³⁰⁶ Že bůh je především nebeská bytost platí rovněž pro náboženství tzv. přírodních národů.³⁰⁷

Pro mezopotamské bohy jsou charakteristické následující atributy:

³⁰² Důležitými výrazy též jsou sum. *me.lám*, akk. *melammú*, dosl. „mocná záře“, pořípadě sum. *ní.(te)*, akk. *puluhtu*, „děsivá záře“ – „Tyto luminózní jevy pak mají funkci bohy a bohyně halit a zakrývat a na věřícího působí jako pověstné Ottovo *mysterium tremendum et fascinans*. Božství tedy člověk vnímá jako fascinující a zároveň děsivé ‚mimikry‘. Nadto se s NAM.DINGIR (...) pojila představa nadsvětelné dokonalosti“, liturgická titulatura božstva zní: „svatí“, „vznešení“, „dokonalí“, „mocní“, „silní“, „moudří“, „vědoucí“ atd. Mohou nahlížet vše zjevené i skryté a určovat věci budoucí.“ (ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 12.)

³⁰³ ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 11–12. Kupříkladu v kosmologickém mýtu *Enúma eliš* bůh Ea odebírá božskou září Apsúovi. Viz PROSECKÝ, J. *Enúma eliš*. In *Mýty staré Mezopotámie*, s. 178.

³⁰⁴ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 157.

³⁰⁵ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 5.

³⁰⁶ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 130–131.

³⁰⁷ Pročež náboženství nemůže být pouhé (Freudovo) překonání „prvotního hříchu“; srov. badatelský spor W. Schmidta a R. Pettazoniho: SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 52–55, 58–59, 60, 66. SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 125–161.

antropomorfismus v pohlavní diferencovanosti a lidském chování v rámci rodin³⁰⁸ a nesmrtelnost³⁰⁹, neproniknutelnost božské podstaty, pro některé bohy též preexistence³¹⁰; souhrnem: Mezopotámci žili v přesvědčení o „nesrozumitelnosti a nezbadatelnosti bohů, jejich způsobu bytí a jejich záměrů“ (mysterium neproniknutelného světa bohů pro člověka)³¹¹. Přechod od preantropomorfních přírodních kultů k personifikaci božských sil v sumerském náboženství se uskutečnil „až ve 3. tisíciletí př. Kr., nikdy však beze zbytku (...). Vzácným příkladem (...) je znak KUR, doložený v osobních jménech“, obsah této božské síly KUR vyjadřují adjektiva a epita: „čistý“ (sum. *sikil*) – často ve spojení se slovy „bílý, jasný, zářivý“ (sum. *babbar*); „obdařený“ – božskou září; „silný, mocný“ (sum. *mah*) – ve smyslu lat. *augustus*; „patřící“ – nejasný význam; „velký“ (sum. *gal*); „vznešený“ (sum. *nun*); přičemž je třeba zdůraznit, že božské numiózní síly představovaly „v sumerském polyteismu konkrétní individuální součásti živé a neživé přírody (...), které byly dynamicky uspořádány a řízeny spolupůsobícím kosmickým a chtonickým řádem (sum *me, giš-hur, garza*). V žádném případě se nejednalo o božské síly, které by byly naplněny vlastním obsahem nebo dokonce nějakou ideou ve smyslu Platónových „logií“ – jisté je, že pojem „bůh“ i „božství“ v Sumeru znamenají opak „osvojeného“ a „vlastního“, oba pojmy odkazují na „jinou moc“³¹². Všechna mezopotámská božstva ve své rozmanitosti „participují na těžce společné kvalitě“, tedy na sum. *nam.dingir* (akk.

³⁰⁸ Vedle jejich zjednodušené neantropomorfní symbolice i s emblémy. Srov. HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 36–38.

³⁰⁹ Ani u „umírajících“ božstev nikdy nejde o zánik analogický se smrtí lidí. Šenkýřka Siduri héroovi hledajícímu nesmrtelnost, Gilgamešovi, praví:

„Proč bloudíš (světem), Gilgameši?
Život, jež hledáš, nenalezneš.
Když bozi stvořili lidstvo,
smrt jemu údělem dali,
život však ve svých rukou si podrželi“...

Viz *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 208, přel. J. Prosecký; srov. ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 13. Šenkýřka Gilgamešovi hledání rostliny nesmrtelnosti rozmlouvá a vybízí ho, ať si raději užívá. K. Skalický v tomto shledává příklad epikurejské etiky slasti. (Nepublikovaný text: *Soteriologie a christologie: Poznámky z přednášek profesora Karla Skalického*. Vypracovala M. Pavelková v akademickém roce 2005/2006, v akademickém roce 2008/2009 aktualizoval J. Dvořák.)

³¹⁰ Absence počátku u tří základních typů božstev: týká se bohů s epitétem tzv. „prastarý“ apod. Kupř. o podsvětním bohu Nergalovi liturgické texty praví, že nevystoupil z lůna žádné ženy; třetí typ výpovědi užívá obrazu sebe stvoření – např. bůh měsíce se těší titulem „Plod sám od sebe vznikající“ (také Enlil, Aššur, Marduk „stvořili samy sebe“),

³¹¹ ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 13–16.

³¹² HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 29–32.

ilútu), všichni se halí do neproniknutelné záře, všichni jsou (opomineme-li výjimky) nesmrtelní – v „tomto smyslu (...) lze hovořit o jejich jednotě v mnohosti. O jednotě, kterou zakládá jejich společná „podstata“ – tato „unitárnost“ záměrů a vůle vyvěrá též z podřízení rozhodnutí „božského sněmu“, přičemž o konceptu „mezopotámského monoteismu“ v této souvislosti mluvit nelze,³¹³ určité úsilí o víru v jednoho boha vyvinul babylonský král Nabonid.³¹⁴ Nabonid (r. 556–539 př. Kr.) se pokusil otupit vliv říšských kněží boha Marduka a oddal se kultu boha Sína, avšak také jeho pokus ztroskotal a zřejmě uspíšil pád novobabylónské říše pod Kýrovým náparem. Nahlédnout do těchto nábožensky motivovaných sporů lze díky dílu Mardukových kněží z počátku perské vlády – *hanopis na Nabonida*, který stojí v ostrém kontrastu k oslavujícím textům tohoto panovníka (*Adad-guppi, Nabonid a chrám Sínův, Nabonidova autografie*).³¹⁵ Je možné, že líčení o jeho zešílení mohlo být předlohou pro Da 4,29–31. Významnějším se ukazuje zjištění, že tak jako biblické tradování, také mezopotámské „nespojité tradování“ historických skutečností má za cíl (dle J. Proseckého) aktualizaci, pro kterou se historické motivy legendárně upravují.³¹⁶

Sumerové³¹⁷ i Akkadové se snažili svůj panteon systematizovat. V pozdní době se bohy dělilo na *Igigi*³¹⁸ a *Annu*³¹⁹.³²⁰ Nejvýznamnějšími bohy byla dle sumerských a sumersko-akkadských klínopisných seznamů božstev ustálená triáda nejvyšších mužských mezopotámských bohů „uctívaných ve starověké Mezopotámii více než dvě tisíciletí a přežívajících ještě v dílech řeckých antických autorů“ – bůh vod Enki/Ea, s vedlejším jménem a přízviskem Nudimmud (tj. „Tvořitel-Formír“); nebeský vládce An a pozemský vládce Enlil³²¹. „Mezopotámské náboženství se projevilo jako jedno z nejkonzervativnějších na světě“, rovněž po celou délku období od 3. tisíciletí př. Kr. až do konce babylónského kulturního života „zaznívaly z chrámů stále stejné

³¹³ ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 25–26.

³¹⁴ ALBERTZ, R. Záhada izraelského monoteismu. *KřR*, 2008, roč. LXXV, č. 2, s. 29–30.

³¹⁵ PROSECKÝ, J. „*Královské knihy*“ *staré Mezopotámie*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, s. 135–151.

³¹⁶ Viz PROSECKÝ, J. Op. cit., s. 8–65.

³¹⁷ Označovali svou říši již od 3. tisíciletí př. Kr. výrazem *ki-en-gi*.

³¹⁸ Velcí bohové nebes (patrně jich bylo sedm), později „velká knížata“ na zemi.

³¹⁹ Doslova „zrození z knížecího semene“, bohové nebe (asi 300 bohů) a země (asi 600).

³²⁰ HRUŠKA, B. *Kulturní život starého Sumeru*, s. 34.

³²¹ HRUŠKA, B. Sumerký Enky a babylónský Ea = Pán vodstva a Stvořitel lidí. *ThR*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 328.

modlitby“.³²²

Před výčtem zásadních mezopotamských bohů je třeba zmínit, že jméno ve starém Předním východě sice vyjadřovalo „podstatu živoucích i neživoucích bytostí i věcí (*nomen – omen*), o jménech bohů to neplatí. Božským (možná dokonce z části kryptografickým) jménům rozuměli asi jenom kněží a se snahou o jejich srozumitelnou etymologizaci se setkáváme až v 1. tis. př.n.l.“³²³. Nejvyšší bůh sum. An, tj. „nebesa“ (akk. Anum či Anu), vládne „jako král bohů celému panteonu (...). Podle akkadské kosmogonie je Anu synem božského prapáru Anšara a Kišary. Anu sám je otcem mnoha bohů (...). Je otcem i řady démonů (...). Prvním a nejvýznamnějším z jeho synů je Enlil (...). Anu sám patří mezi nečinné bohy /typ: *deus quiescens* či *deus otiosus*/, jako byl v Egyptě Re a v Kenaanu El. (...) vládu předává (...) aktivnímu bohu. Tím byl v sumerské době Enlil, v babylónské Marduk a v Asýrii Aššur“³²⁴. Tento „odpočívající bůh“ nebes, bůh v pozadí³²⁵ je přesto stále působící, neboť s nadsázkou lze tvrdit, „že Anův výrok předjímal všechna ostatní rozhodnutí a podmiňoval existenci kosmu“, ačkoli v božím státu vládoucí bůh An bez své výkonné síly boha, tj. Enlila, nic nezmoohl, „jenom ve vzájemném spojení dokázali zajistit legitimitu i výkon božské moci“³²⁶. Anův přístup k lidem je nepřátelský.³²⁷

Druhý nejvyšší – vskutku národní bůh, „vedle něhož se jeho otec An pokládá za jakéhosi boha na odpočinku“³²⁸ – bůh v sumersko-akkadské mytologii byl Enlil, bůh vzduchu³²⁹, pán větrných i písečných bouří, bůh trestající. Enlil/Ellil je určovatel osudu, jelikož je vlastníkem tabulek osudu, jest světovládce; i samotní sumerští bozi

³²² KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 167.

³²³ HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 36.

³²⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 132–133. V mnohém totožné informace uvádí: PROSECKÝ, J. Anu. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 27–28. Anu má v šedesátkové soustavě nejvyšší číslo, tj. číslo dokonalosti, tedy šedesát; Enlil má přidělenou číselnou hodnotu padesát a Enki čtyřicet. Všichni tři mají své ženské protějšky. Manželkou boha An je v sumerské mytologii bohyně Uraš („Země“), od starobabylónského období nazývána Ki, v akkadské době jí byla bohyně Antum, nakonec však Inanna (Ištar). Družkou Enlila je Ninlil. Chotí Enkiho ve starší době Nin-Ki, „paní země“, později nazývána Dam-gal-nun-na, tj. „velká choť Nunova“ (akkadsky Samoina).

³²⁵ Jako zjevné pány nebes uctívali boha Utu, akk. Šamaš – Slunce a Nanna, akk. Sín – Měsíc.

³²⁶ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 35–36.

³²⁷ Své dceři Inanně umožnil (dle *Eposu o Gilgamešovi*) vyslat na Gilgameše nebeského býka, vyžádal si Gilgamešovu smrt, stvořil zlé demony („Sedmibožstvo“, Sebetu), které vysílá na lidi jako bohyni smrti Mámítu (jako Re vysílal na lidi bohyni Sachmetu) či ženského démona Lamaštu. Viz PROSECKÝ, J. Anu. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 28.

³²⁸ KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 168.

³²⁹ Sum. též „pán – Vítr“, „Pán dechu“; akk. Ellil = „Vládce“/„vládce“, popřípadě akk. *Bél* = „pán“ nebo „hospodin“. Viz KLÍMA, J. Op. cit., s. 168. Titul Enlil = „pán bohů“ je později přičten Mardukovi v Babylónii i Aššurovi v Asýrii.

se vypravují každý rok do Nippuru, aby si tam od něj „vyprosili požehnání pro vladaře svého města a rozhojnění dobytka i úrody (...). Také dosazuje a sesazuje vladaře“³³⁰. Fatalistický přístup k životu ústí do pojetí dvou z nejdůležitějších složek náboženství – do pojetí času³³¹ a do pojetí boha, jenž se sám podrobuje osudu, kdežto Bůh Hospodin dokáže od svých záměrů ustoupit.³³² M. Balabán onen zásadní antifatální kerygmatický prvek v bibli spatřuje rovněž v exodu z Egypta, ke kterému přináležejí dějinnost (ač evidence exodu zůstává bez objektivních historických důkazů), cesta, cíl a budoucnost.³³³ J. Heller svobodu Boha spatřuje v díle Božím i v Jeho vůli, „ta je svobodná a dobrá. Svobodná proto, že Hospodin se sklání ke svému lidu nepřinucen kultem ani zásluhami, nýbrž jen z vlastní iniciativy, z vlastního rozhodnutí a vlastního smilování. A jeho vůle je dobrá, protože jeho blízkost a přítomnost zachraňuje a vysvobozuje“³³⁴. Kdežto Enlil, ačkoli je pokládán taktéž za stvořitele člověka, je současně odpovědný za rozpoutání potopy, ba dokonce je rozhněván, že potopu někdo přežil.³³⁵ Podle sumerského mýtu *Zpěv o motyce* je Enlil považován za organizátora světa, neboť motykou oddělil nebe od země, načež motyku jako nástroj předal lidem.

Třetí bůh z kosmické triády je bůh vod³³⁶ a „pán země“ Enki (Akkadové jej nazývali Ea, Řekové Aeos), otec Marduka. Enki je v sumersko-akkadské mytologii bůh moudrosti, magie, vládce sladkovodního (podzemního) praoceánu Abzu, z něhož berou vodu prameny studně, a tudíž je také dárcem plodnosti a života. Enki/Ea je dále držitelem i správcem božských sil, řádu *me*, čímž pořádá vlastně celou zemi. Jelikož zná zaklínání, chodí k němu bohové na radu v těžkých situacích. K lidem bývá přívětivý.

³³⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 134. Srov. HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 35–37. PROSECKÝ, J. Enlil. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 94.

³³¹ BALABÁN, M. *Víra nebo osud?*, s. 13–16. Srov. ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu. (Archetypy a opakování)* Praha: Oikoymenh, 1993, s. 18–29.

³³² „Bůh (či spíše: božstvo) v optice sudby je víceméně anonymní nepersonální *fatum*; je to entita, jež sice ‚vládne‘, avšak postrádá základní předpoklad autentického vládnutí (...) Božstvo co *fatum* není svobodno samo od sebe, musí jednat tak, jak jedná“, ba dokonce „božstvo s koeficientem osudovosti nejedná, nepohybuje se, nýbrž ‚stojí‘ (...) Takovýto ‚bůh‘ pak nemůže vládnout také proto (...), že neposkytuje svobodu těm, k nimž se svým vládnutím (‚bohováním‘) obrací; neumožňuje jim skutečné rozhodování (...)“, kdežto „(biblický) Bůh je Bohem také, a snad právě v tom, že je *svobodný i sám od sebe*; že umí ustoupit od svých vladařských úradků (...). (BALABÁN, M. Op. cit., s. 16–17.)

³³³ BALABÁN, M. Antifatální kerygmatická myšlenka *exodu* ve starozákonní i novozákonní bibli. (Habilitationní poznámka) *Reflexe*, 1992, č. 7–8, s. 1–3.

³³⁴ HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1, s. 95.

³³⁵ Viz *Epos o Gilgamešovi* (J. Prosecký, tabulka 11 : 10–20.170), s. 166, 170; v tabulce VII. (op. cit., s. 136–143) Enlil pronásleduje Gilgameše i Enkidua.

³³⁶ Voda podmiňovala existenci země, „sféra země neměla v kosmogonii nikdy výlučné božské vládce“. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 38.)

Podle mýtu o Enkim a Nimmah dává Enki bohyni Nammu pokyny, jak vytvořit člověka, podle *Enúma eliš* vytvořil člověka z hlíny sám, ač podle Mardukova pokynu. Proto jedno z Enkiho hlavních epitet zní: Nudimmud = „ten, kdo tvoří a rodí“.³³⁷ Mýtus semitských Akkadů o *Atrachasisovi* pojednávající o stvoření člověka (rovněž na práci pro bohy) vypráví též o konfliktu bohů a lidí, kdy „hněv bohů vzbuzuje jeho samotná existence, která je jim na obtíž“.³³⁸ Podle mýtu *Enki a Ninchursag* je pozemský ráj (dle Sumerů ostrov Dilmun) „ideální země bez přírodních škůdců, vnitřních rozporů, (...) ani lidé nestárnou“, ovšem Enki božský řád i pozemský zákon zakazující incest poruší, když zplodí se svou dcerou Nintou vnučku Ninnisigu a ze styku s vlastní vnučkou se dočká pravnučky Ninimmi, dokonce s pravnučkou Uttu pomocí lsti také souloží; proto je Enki bohy proklet.³³⁹ Podle Gn 3 rajské poměry stvořené a nastolené Bohem Hospodinem překročil člověk, následně se líčí biblické dějiny spásy, jejichž iniciátorem a vykonavatelem je Bůh sám.³⁴⁰

Zatímco v Egyptě byl jedním z ústředních božstev sluneční bůh Re, ve staré Mezopotámii je v rámci uctívané astrální triády³⁴¹ významnější kult měsíční; také je uctíváno několik astrálních božstev menšího významu a přírodní bozi, dále bozi úrody a národní bozi; ovšem podstatný údaj se nachází v příbuzenství mezi slunečním a měsíčním bohem, totiž otcem Šamaše je měsíční bůh Sin. „Nadřazení měsíčního boha slunečnímu bohu v mezopotamském systému je ojedinělé, je však dobře doloženo doklady už ze staré doby.“³⁴² V opozici vůči astrálním mytologiím biblický stvořitelský hymnus odnáboženšťuje i přírodu (kupř. Slunce či Měsíc nejsou božstvy,

³³⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 135. Srov. HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 37–39. PPROSECKÝ, J. Enki. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 93. Enki jako stvořitel viz: HRUŠKA, B. Enki a Nimmach. In *Mýty staré Mezopotámie*, s. 109–113, 334; Enki a Ninchursag. In Op. cit., s. 102–108, 333–334; Enki a řád světa a Inanna a Enki. In Op. cit., 119–132, 335–336 a 133–141, 336–338. Srov. HRUŠKA, B. Sumerký Enki a babylónský Ea = Pán vodstva a Stvořitel lidí. *ThR*, 2004, č. 3–4, roč. 75, s. 342–343.

³³⁸ Viz PROSECKÝ, J. Asýrie a Babylónie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 74–79.

³³⁹ Viz HRUŠKA, B. Sumer. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) Op. cit., s. 39–41.

³⁴⁰ Pánem čtvrté části světa – dle mezopotamských představ podsvětí (často zvané „Arallu“, později „Kuthu“, též „země bez návratu“ aj.) – je bůh Nergal; význam jeho jména je „pán velkého města“. Jeho kompetence se neomezovala jen na podsvětí, jako nadzemský bůh zosobňoval smrtící moc žnouceho slunce, je původcem horečky a nemocí (zvláště moru). Viz PPROSECKÝ, J. Nergal. PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 268–269.

³⁴¹ Měsíc – Sin, slunce – akk. Šamaš, sum. Utu a planeta Venuše – Inanna, akk. Ištar Viz HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 33–53.

³⁴² HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 137–157. DANĚK, S. C. *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 53.

nýbrž lampami³⁴³).

Jistě nejvýznamnějším národním bohem babylónské dynastie byl bůh Marduk. Stal se tvůrcem kosmu, vládcem bohů a jako jeho zplnomocněnci vládou pozemští panovníci. Jméno Marduk má patrně původ ze sumerského Amar-utu, tj. „býček slunečního boha“; pro mezopotamské kněze je Marduk „syn svatého pahorku“. Marduk byl původně bohem města Babylónu, a proto potřebuje zdůvodnění svého vyvýšení, které obsahuje mýtus *Enúma eliš*.³⁴⁴

Jak se toto město stává centrem sjednocené starobabylónské říše, „Marduk si postupně přivlastňuje rysy a vlastnosti téměř všech významných bohů, stává se jakýmsi sběrným typem, ostatní bozi pak jen aspekty Mardukova bytí. Tak se počínají projevat i v Mezopotámii první náběhy k monoteismu, ovšem synkretickému, nikoli exkluzivnímu, jaký je příznačný pro Izrael (...) Tento vývoj zachycuje i pozdější Mardukův titul (...). Pán, který dokonce nahrazuje jméno Marduk (...). Také se nazývá ‚Otec bohů‘ /zde nahrazuje Anua/, ‚Soudec‘ /zde nahrazuje Šamaše/, a především ‚Zaklínač‘, jehož slovo je působivé /zde nahrazuje Enkiho/“³⁴⁵.

Z jakých důvodů se v Mezopotámii monoteismus neprosadil? J. Prosecký příčinu shledává ve „věkovité tradici, která příliš spoutávala myšlení jejích obyvatel“.³⁴⁶ Jako demiurg vystupuje Marduk v *Enúma eliš* (akk. *Když nahoře*): Mardukův boj s Tiamat v babylónském náboženském systému má význam kosmogonický³⁴⁷, ovšem zahrnuje též tradice teogonické, antropogonické, teomachické aj. Patrně v babylónském zajetí si Izraelští intelektuálové osvojili klínopis a polemicky vyznali jako stvořitele svého Boha Hospodina.³⁴⁸

Stvoření světa či jeho dílčích součástí Sumerové zpravidla formulovali prostřednictvím „sexuální symboliky“, biologický motiv v chronologicky pozdějších akkadských kosmogonických spekulacích mizí, bohové již svět zformovali a strukturovali jinak, bohové již svět neplodí (až na jediný výskyt v případě boha Ana), opouští se modus operandi, mizí „motiv páru zploditelů“, a pro pouhé konstatování se nejčastěji užívá sémantém „tvořit“ (verbum *banu*), v akk. znamená též „stavět“,

³⁴³ Viz BENEŠ, J.; VAŘURA, P. *Pradějiny*, s. 38–39.

³⁴⁴ Viz PROSECKÝ, J. *Asýrie a Babylónie*. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 80–88.

³⁴⁵ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 151–153. PROSECKÝ, J. Marduk. PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 225–226.

³⁴⁶ PROSECKÝ, J. *Asýrie a Babylónie*. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 72.

³⁴⁷ Stvoření přemožením chaosu (roztržením Tiámatina těla na dvě poloviny) – odtud původ nebe i země.

³⁴⁸ HRUŠKA, B. *Mezopotamské stvořitelství mýty v textech Starého zákona*. *Nový Orient*, 2006, roč. 61, č. 4, s. 12–16.

„budovat“, „vyrábět“, „produkovat“³⁴⁹. Obdobných významů nabývá též ugaritské *b-n-j* a hebrejské *b-n-h*.³⁵⁰ Pozoruhodná shoda s Gn 1,1–3 se ukazuje v představě, podle které „než bylo nebe odděleno od země, vládl kosmu oceán, který zahaloval zemi „jako roucho“³⁵¹. Podstatné v rámci mezopotámského náboženství je, že svět byl stvořen bohy, dle jednotlivých teorií byl demiurgem An, Enlil, Enki, Marduk či Aššur, ovšem to společné pro všechny mytologie je, že člověka stvořili bohové (vymodelováním z hlíny nebo člověk vyrašil ze země) proto, aby bohům sloužili (bohové zase pečují o člověka i o svět).³⁵²

Mezopotámci uctívali božstva jako neomezené vládce, kteří dali existenci všemu veškerenstvu, jež spravují a řídí. Podle představ sumerského polyteismu byl kosmos i pozemský svět prostoupen skrytou i obávanou „všudypřítomnou silou bohů, kterou lidé považovali za nedefinovatelnou a mystickou moc“ prostupující bohy, lidi, zvířata,

³⁴⁹ ANTALÍK, D. Svět očima starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 70.

³⁵⁰ Kosmografie Sumerů a Akkadů rozděluje to, co naše kultura míní pod slůvkem vesmír následujícím způsobem: diferencovali svět na část stvořený (tj. uspořádaný a strukturovaný) a na svět nestvořený (tj. nestvořený a nestrukturalizovaný): „Prostorově tuto *dichotomii* chápali tak, že veškeré spacium je vyplněno vodami pramoře (*támtu*), tedy jakýmsi akvatickým chaosem. A uprostřed tohoto nestvořeného, neuspořádaného prostoru se nacházel svět stvořený, strukturovaný (...) ve tvaru jakési kapsule (...). Doprostřed oné stvořené kapsule Mezopotámci situovali pevnou zemi (*ercetu*), jejíž střed přirozeně představovala Mezopotámie. Na okrajích (...) se pak měla rozprostírat poušť (*céru*). Ze všech stran pak byla *ercetu* obklopena vodami. Ty byly označovány rovněž jako *támtu*, tj. stejně jako ono nestvořené pramoře. Reálné moře tedy bylo považováno za jakési reziduum vnějšího chaosu (...). Za mořem se na horizontu nacházelo sedm či čtrnáct mýtických pohoří (*šadu*) (...). Z východního (...) každé ráno vycházelo slunce, které zase každý večer sestupovalo do pohoří západního. Přes noc pak procházelo sférami pod zemí, aby mohlo druhý den vyjít na opačné straně horizontu. Zajímavé přitom je to, že všechny tři periferie takovéhoho mýtického světoobrazu, tj. poušť, moře a hory, korespondují se skutečnými přírodními hranicemi tzv. „Úrodného půlměsíce“ (...)“, dle komentáře z 1. pol. 1. tis. př. Kr. se v horní části rozprostíraly tři nebeské úrovně a pod nimi v dolní úrovni tři sféry zemní, obě označované jako „svrchní“, „střední“, „spodní“ nebe a země: „svrchní“ nebe – tj. „nebeská klenba“ – příbytek nejvyššího boha Ana; „střední“ nebe – rezidence 300 nebeských božstev; „spodní“ nebe – tj. „hvězdná obloha“ – sídlo astrálních božstev; „svrchní“ země je určena k přebývání smrtelných lidí; z úrovně „střední“ země (jest to sídlo Ey/Enkiho, tzv. *apsú*) vyvěrají na zemský povrch světa lidí veškeré sladkovodní zdroje; „spodní“ země = podsvětí je sídlem 600 podsvětních bohů, jimž vládne Nergal se svou družkou – sem též sestupují přízraky mrtvých (*etemmu*). Pochopitelně platilo: jak na nebi tak na zemi. ANTALÍK, D. Svět očima starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 71–72.

Zjednodušený obraz světa dle Mezopotámců uvádí B. Hruška. V sumerské kosmologii tvořila jednotlivé kosmické složky „nebesa (an) se zemí (kí), oddělená vzduchem (líl). Vlastní Sumery osídlená země (kalam, ki-en-gi, eden) byla obklopena „cizinou“, na severovýchodě a na východě potom „horami“ (kur). Zemi, ale i celý svět dělily voda (a) a sladkovodní oceán (abzu, engur) od „země bez návratu“ (kur nu-gi-a), tedy od podsvětí (a-ra-li, URUXGAL) (...). Sumerové věřili, že na nebi i na zemi existuje „božský stát“, uspořádaný podobně jako jejich stát“, božský stát se „vyznačoval hierarchizací společnosti bohů“ dle moci nejvýznamnějších postav panteonu a podle genealogické posloupnosti božských párů a jejich rodin dle lokálních panteonů. (Viz HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 33–34, viz též s. 72–81.) Srov. KRAMER, N. K. *Historie začíná v Sumeru*, s. 105–128.

³⁵¹ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 40.

³⁵² PROSECKÝ, J. Asýrie a Babylónie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 72.

rostliny i neoduševnělé objekty (nezávisle na lidské vůli); toto přijímané a obsluhované *mysterium tremendum* bylo uctíváno nejen v podřízené pokoře, ale jako *mysterium fascinans* se usilovně ovlivňovalo magickými i kultickými úkony³⁵³. Kupř. předčítáním *Enúma eliš* během slavností o Novém roku se magicky obnovoval celý kosmický řád i kosmogonické motivy se užívaly rovněž při zaklínání určitých chorob, „neboť má-li být zlo odstraněno, je třeba dobrat se jeho příčiny, a to příčiny prvotní, jež je obsažena již v počátečním aktu stvoření“ – zlo je poznáním příčiny pojmenováno a tím magicky ovládnuto, tedy odstraněno.³⁵⁴ Chod světa bohové zajišťují prostřednictvím božských výroků i rozkazů. Každý výrok demiurgů byl považován za „neodolatelný“, „neměnný“, „neotřesitelný“, „vznešený“ aj.; dle mytických narácí vycházel výrok již z předem vytvořeného jakéhosi vnitřního předobrazu dané věci či události (sum. *ucurtu*, dosl. „plán“, „náčrtek“), přitom termín *ucurtu* (tzv. *femininum abstractum*, akk. *šámu*, tj. „ustanovit“, „určit“; *šimtu*, „stanovené“, „určené“, „osud“) „je jeden z klíčových pojmů veškeré mezopotámské teologie“, neboť osud každého člověka i světa je předem určen na božském sněmu (akk. *puchru*, sum. *ukkin*) a zapsán na tabulku osudu (*tuppi šimáti*), které pak vlastní nejvyšší bohové dle teologických škol (An, Enki, Enlil, Marduk); tato událost měla pozemský odraz v jedné z fází novoročních slavností (akítu).³⁵⁵ Vztah Mezopotámců k božstvu je analogický vztahu otroka a pána, mezopotámská osobní jména (sumerská i akkadská) jsou zpravidla teomorfní, bůh svého vyznavače vlastní a určuje, což je patrné i na pokorném přijímání determinace vedle realizace subjektu.³⁵⁶ „Sumerská božstva měla kromě dobrých vlastností i četné neduhy a dopouštěla se prohřešků proti ‚řádu světa‘, který vycházel z obecně uznaných zásad zvykového práva a ze základních morálních zásad.“³⁵⁷

Zásadní rozdíl od biblického zdůvodnění stvoření člověka (a následného líčení dějin spásy) souvisí s touto otázkou: vystupují ve starověkém mezopotámském náboženském myšlení bozi jako osobní božstvo? Což je významná otázka, neboť v období velkého zlomu (7. a 6. stol. př. Kr.) došlo k depersonalizaci v náboženských

³⁵³ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 66.

³⁵⁴ PROSECKÝ, J. Asýrie a Babylónie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLIČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 93 a 96.

³⁵⁵ ANTALÍK, D. Svět očima starověkých Mezopotámců. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 3, s. 73–74.

³⁵⁶ Výborný přehled termínů, jejich analýzu i podnětný výklad mezi fatalistickým a personálním myšlením Mezopotámců (*ilu*, *ištaru*, *lamassu*, *šédu* kontra *šimtu* aj.) překládá A. L. Oppenheim. Viz OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 151–157.

³⁵⁷ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 42.

systemech jihovýchodní Asie od Indie až po Čínu, kde se „nahrazují nefungující bozi zbožštěným jsoucím, kdežto v Řecku jsou z personálních bohů depersonalizované živly. V Izraeli však, ve svědectví proroků, současníků etického zlomu, osobní Bůh nemizí, ale je jiný, než si ho člověk představuje. Jeho personalita přesahuje – transcenduje lidskou představu osobnosti“³⁵⁸. Božstvo je „osobním“ bohem utrápeného člověka pouze v následujícím smyslu: „je to božstvo, jež – podle ustáleného sumerského náboženského nazírání – jedná jako zástupce a ochránce člověka ve shromáždění bohů.“³⁵⁹ Totiž „hlavní božstva mezopotamského pantheonu byla považována za příliš vzdálená a stojící stranou každodenních lidských starostí“³⁶⁰. Sumerský osobní bůh je podobný starým lidovým náboženským představám o osobním „andělíčkoví strážníčkovi“ (metafora J. Proseckého) a „přímluvci“ v našich kulturních kruzích. Mezopotámský náboženský systém nezná kauzální vztah mezi proviněním a trestem.³⁶¹

Shrnutí: Původ všeho jsoucího a také příčinnost všemožných událostí pramení od těch, kdo svět stvořili i řídí, od bohů samotných. Na vůli boží závisí vše, oni jsou neomezenými vládci. Mezopotámské myšlení má svůj středobod ve fatalismu. Pánem osudu jednotlivých lidí i světa jsou bohové, sněm bohů. Vládu bohů pak napodobují panovníci pozemští, platí: jak na nebi, tak na zemi.

3.2 *Božný král*

V Mezopotámii stál v čele hierarchické stupnice král,³⁶² jako „král čtyř rohů nebes“

³⁵⁸ HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 177.

³⁵⁹ KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, s. 138.

³⁶⁰ PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, s. 29.

³⁶¹ Bohové „jsou ve svém konání nevyzpytatelní. (...) I v nejvyšší nouzi nezbývá než čekat, až hněv bohů pomine, a posléze prosit o jejich přízeň. (...) Proto je třeba zachovávat kultovní předpisy, (...) sloužit bohům (...). Neméně důležité je však zachovávat etických zásad“. (PROSECKÝ, J. *Asýrie a Babylónie*. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLÍČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 72.)

³⁶² K předním stavovským třídám patřili vyšší kněží, vojenští hodnostáři (všeobecnou branou povinnost pod trestem smrti zavedl až Chammurapi) i vyšší obchodníci (ba „bankéři“ zvaní *tamkaru*). Byl zde plnoprávný občan (sum. *lu*, akk. *avilum*, asi „přední“) a mezi ním a otrokem stál zřejmě *muškén* a *avil*. Mezopotámská společnost byla patriarchální, postavení ženy bylo proměnlivé: v sumerské době stála žena muži po boku, v babylónské době měla čestná práva zákonně zaručená, asyrská žena byla všech práv zbavena. (Viz KLÍMA, J. *Nejstarší zákony lidstva*. Praha: Academia, 1979 a *Zákony Asýrie a Chaldeje: Pokračovatelé Chammurapiho*. Praha: Academia, 1985.) Manželství bylo v horních vrstvách monogamní. Prostý občan měl jednu legitimní manželku a dle možností jednu vedlejší či otrokyni (vyskytovaly se rovněž sňatky příbuzenské; král vlastnil harém, jímž prokazoval svou plodivou sílu, přičemž úřední princezen, které v harémech kráľů končily, „byl truchlivý“, ženy v harému byly „plně podrobeny kráľově vůli (a častěji spíše z vůli)... byly jako ve vězení, stále pod dohledem svých strážců (...). Když táhly

(*lugal an-ub-da-limmu-ba*) byl vládcem celého světa. Přísně hierarchické společenské uspořádání lidí (dle mytického myšlení v chtonické sféře reálný „svět před zrcadlem“) kopírující svět bohů (za „zrcadlem“ v kosmologických sférách nebesa, vzduch, země, vodstvo a podsvětí), nebyl dle B. Hrušky poměrem „jedna ku jedné“, ale „podléhal v historickém procesu celé řadě ideologických proměn“³⁶³. Ačkoli se králové podíleli na chodu chrámů a účastnili se kultovních obřadů (svátků, obětí aj.), „nebyli v době starosumerské (do 24. stol. př. Kr.) ani formálně zbožštěni“, do této doby se starosumerští vládcí pokládali „za atributy bohů a suverenitu svých rozhodnutí nijak nezdůrazňovali“³⁶⁴. Až Sargonův vnuk Narámsín (2260–2223 př. Kr.) proměnil zásadním způsobem kult tím, že dal umisťovat své sochy v chrámech, přičemž před jménem takto deifikovaného vladaře se objevuje determinativ „dingir“, byly konané oběti i slavnosti vyhrazené králi jakožto „bohu na zemi“;³⁶⁵ tím byla „porušena křehká rovnováha mezi sakrální a světskou sférou moci, která charakterizovala život sumerské společnosti v celé raně dynastické době (...)“³⁶⁶. Již pro období babylónského náboženství je příznačný předpoklad „jednoty, trůnu a oltáře“³⁶⁷.

Král tak byl sice předmětem božské pocty, „sám však vystupoval jako otrok bohů. (...) Jako zástupce božstva byl současně i veleknězem, ale i vojevůdcem a soudcem, (...) ručitelem plodnosti, prospěchu, pokoje“³⁶⁸. Ačkoli „se někteří králové přímo

králové do války, brávali si mnohdy své harémy nebo aspoň své nejmilejší ženy s sebou. A naopak jeví vítězové v střetnutích živý zájem o *harémy poražených* a s oblibou si je odváděli do zajetí. Ostatně i uchvatitelé trůnu si pospíšili, aby vešli do harému svrženého krále, a tím se uvázali v jeho dědictví“ (BIČ, M. *Při řeckách babylónských*, s. 211–213, 217.). Srov. 2S 16,20–22.

³⁶³ HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 31.

³⁶⁴ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 58, 114. Též HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 474. Pro úplnost s B. Hruškou (op. cit., s. 140) dodejme, že král nesl následující tituly: *en* – „pán“; *GAL:EN* – „vznešený pán“ (v sakrální oblasti „kněz“, „velekněz“); *ensí*, *GAL:ensí*, *ensí-gal* – „kníže, velký kníže“; *lugal* – „král“.

³⁶⁵ Uctívané byly též sochy rodinných příslušníků či vysokých úředníků již od raně dynastické doby.

³⁶⁶ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 8–12, 58 a 114. B. Hruška k tomu dodává (op. cit., s. 11): „Na přelomu 3.–2. tisíciletí př. Kr. se staly kultovní sochy bohů ohniskem obětí a rituálů, slavností i svátků. V řadě kultovních činností nemůžeme vůbec odlišit účel náboženský od světského. Oběti se staly součástí spotřeby chrámového personálu i vladařského dvora, u zemědělských svátků dokonce i ostatních pracovníků. Tato praxe se potom udržela až do novobabylónské doby (6. stol. př. Kr.) a jsou o ní zmínky i ve Starém zákoně (Leviticus 2:3, 10).“

³⁶⁷ „Šlo o jednotu božského a lidského. (...) Král patřil v babylónském náboženství na stranu bohů, přinejmenším se jim chtěl vyrovnat, soutěžil s nimi o přizeň lidí, chtěl se stát účastníkem rodiny bohů. (...) Babylónský král byl reprezentantem božstva – podobně jako izraelští králové staré doby. (...) Mezi „chrámem“ a „hradem“ bylo permanentní, značně tristní napětí. Toto napětí můžeme nezaujatě sledovat i v Izraeli. (...) Mnoho králů, především severoizraelských, bylo odstraněno Králem Hospodinem, poněvadž holdovali tendenci stát se bohy, alespoň na zemi“ (BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 32–33.)

³⁶⁸ BIČ, M. *Při řeckách babylónských*, s. 42–43 a 53. Z třetí dynastie urské byly v základech

prohlašovali za bohy a vyžadovali pro sebe božské pocty, byli napořád služebníky svých bohů, přesněji svého boha³⁶⁹. Král zůstává božstvu nakonec vždy podřízen (u Chetitů byl král = velekněz deifikován až posmrtně, přičemž A. J. Heschel dokládá, že božská úcta je patrná jak u středověkých králů (zásadní otázkou je zda král stojí nad zákonem), tak dosahuje až do 20. stol. (např. šintoismus).³⁷⁰ Tedy král není, jak tomu bylo v Egyptě, vtěleným bohem či božím synem, ale je božím zplnomocněncem (místodržitelem), skrze kterého vládne sám říšský bůh garantující řád přemožením chaosu.³⁷¹

Král v Mezopotámii nesl též jistou míru zástupnosti. Nejvýznamnější slavnost ze všech výročních slavností byla slavnost novoročí, nazývána *akitu*. Nejvelkolepěji se slavnost novoročí slavila v Babylóně k počtě Mardukově, v měsíci Nisanu, kde měla účel nábožensko-politický. Na oslavy proudili do Babylónu poutníci ze všech částí říše, přinášeli s sebou sochy svých místních bohů, dary i oběti. Ve čtvrtém dni oslav přednášel kněz *Enúma eliš* a pátého dne dle J. Klímy dochází k rituálu, který bychom mohli nazvat očištění svatyně krví obětovaného berana.³⁷² Součástí kultické dramatizace byla scéna, při níž král podstupuje zástupné ponížení (též potrestání) jakoby za celou svou říši – jsou mu odebrány odznaky moci, je políčkován a v kleče vyznává svá provinění.³⁷³ Samou podstatou i vrcholem slavnosti bylo Mardukovo

pod věžovitým chrámem (zikkuratem) objeveny sošky zpodobněného krále, jak nese na stavbu chrámu cihly ne hlavě v košíku.

³⁶⁹ BÍČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 174.

³⁷⁰ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 474–476.

³⁷¹ Brilantně význam mezopotámského krále formuluje J. Heller: Královým „úkolem bylo vést válku ve jménu svého boha a tak rozšiřovat a upevňovat vládu říšského boha /ať Enlila, tak Marduka, Aššura či Nabu/. Kde vládne tento místodržitel, tam vládne skrze něho i říšský bůh, tam panuje řád a dobro, kdežto mimo oblast jeho vlády je prostor chaosu, zlých sil a zhouby. Proto jsou králové výboje vlastně misijní činností ve službě říšského boha. A proto také cílem bojů není jen podmanit si cizí země politicky, hospodářsky a vojensky, nýbrž vnést do nich nový, božský řád, a tak je vytrhnout, ba vysvobodit z moci chaosu a zla. Tak král jako boží zplnomocněnec svou vládou, šířením i ochranou životodárného řádu svého boha vlastně pokračuje v díle stvoření, v díle přemáhání chaosu“. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 162.)

³⁷² KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 192: „Pátého dne, čtyři hodiny před východem slunce, se (...) kněz omyl vodou z Eufratu, vstoupil do chrámu Esagily, oblékl lněné roucho, přednesl modlitby a otevřel dveře čekajícímu kněžstvu; dvě hodiny před východem slunce zavolal zařikávače, který vodou z Eufratu vystříkal chrám, dal udeřit na bronzový tympán a zapálil vonnou pochodeň. Následovala rituální porážka obětního berana, jehož krví byla svatyně symbolicky očištěna. Mrtvolu berana pak hodili do Eufratu, po němž v té chvíli připlouvala bárka se sochou boha Nabua, syna Mardukova, která pak byla postavena v kapli tohoto boha na čestné místo.“

³⁷³ „Urigullu odebere králi jeho insignie, políčkuje jej a tahá za uši. Král před ním klečí a vyznává viny. Nato se k němu urigullu obrací s povzbuzením a se zaslíbením, že mu Běl požehná. Pak mu vrací insignie, ale zároveň mu ještě jednou dává políček na tvář, který však má věštbý účel. Jestliže po něm král slzí, je to znamení, že Běl je uspokojen. Jestliže král nezaslzí, je to zlé znamení, přijdou nepřátelé

vyvýšení, „jeho vítězství nad Timatou a tím znovustvoření světa, nad nímž se Marduk stává božským králem. (...) Tak jako se jí zdůvodňovalo kralování Marduka nad bohy i světem, tak se jí zdůvodňovalo panství Babylónie nad podmaněnými zeměmi“³⁷⁴, což demonstroval též slavnostní průvod osmého dne oslav, kdy „král ‚podal ruku‘ soše Mardukově, aby jej pozval (...) k účasti na ceremonii“, načež průvod se sochou Marduka, jeho ženy Sarpanity, syna Nabua a jiných bohů činí (mimo jiné) zastávku ve „Svatyni osudů“ k přijetí určeného osudu pro nastávající rok – *hieros gamos* byla již mystickým zakončením novoročí³⁷⁵ (v nejstarších dobách kněžka s králem představují Inannu či Ištaru a jejího miláčka Dumuziho či Tammúze).³⁷⁶ V Babylónu to byl Marduk se svou Sarpanitou a v Aššuru zase Aššur s Ištar. Slavnost se ve starém Orientu zachovala běžně do 4. (místy do 1.) stol. př. Kr.³⁷⁷

Ke královým dalším povinnostem patřila péče o stavbu chrámů i běh obětní praxe³⁷⁸, zasazoval se o stavbu i údržbu zavodňovacích kanálů, měl chránit i podněcovat obchodní cesty aj. Starý sumerský titul předávaný králi hlavním říšským bohem (jež prokazatelně přijal i Chammurapi od Marduka jako „pastýřský úřad nad černohlávkou“) zněl „pastýř“, přesněji „pastýř, který se stará o blaho lidí“ (či „slunce Babylónu, které dává vzejít světlu nad zemí Sumeru a Akkadu“), nebo „král

a zbaví krále“. (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 164.) Před navrácením odznaků moci se král vyznával takto: „*Nezhřešil jsem, pane zemských končin, nezanedbával jsem tvou božskou velebnost, nezničil jsem Babylón, nenařídil jsem rozptýlení jeho obyvatelstva, neotřásl jsem Esagilou, nezapomněl jsem jeho obřady..., pečuji o Babylón, nestrhl jsem jeho hradby.*“ (KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 192.)

³⁷⁴ HELLER, J. Op. cit., s. 178.

³⁷⁵ KLÍMA, J. Op. cit., s. 192–193. Srov. též BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 126–127.

³⁷⁶ Král spolu s velekněžkou měli dvojí úkol: „Před bohy zastupovali svůj lid a před lidem bohy. Hlavní slavnost byla novoroční, v Babylónii o jarní rovnodennosti. V její první části (...) se král před bohem kál za hříchy lidu a ponižoval se, aby božstvo obměkčilo, načež s jeho požehnáním mohl přistoupit k dalšímu úkolu, k prosbě o zajištění plodnosti domovů, rolí i chlévů v novém roce. Aby (...) mohl (...) na bohy mocně zapůsobit, vystoupil na vrchol zikkuratu (...), kde ve svatební komnatě na něho už čekala velekněžka. V nejstarších dobách tato dvojice představovala (...) (*hieros gamos*) mladistvou sumerskou bohyni lásky Inannu (Ištaru) a jejího miláčka Dumuziho (Tammúze), který se právě vrátil z podsvětí (...) a přinesl nový život celé přírodě (...). Poslání velekněžek v rámci novoročních slavností se pokládalo za čestnou službu bohyni a nedá se nikterak měřit zásadami dnešní morálky.“ (BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 197–198.)

³⁷⁷ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 197.

³⁷⁸ Několika denní očistné rituály i úlitby se konaly např. po celém Lagaši a to jak během stavby chrámu (od výkopů po zavěšení dveří), tak během jeho zasvěcování; součástí obřadů byly královské modlitby i oběti. Král dodával živá obětní zvířata kupř. k počtu Dumuziho, král byl ústřední postavou při zahájení jarní orby, kdy sám vyorával na poli první brázdu, rituál doprovázely oběti zvířat (ovcí, beranů a krav, příjemcem byl bůh Enki), aby se zajistila klíčivost a úroda; obdobnou funkci sehrával při dožínkách, při stříhu ovčí, při jejich připouštění a vrhu. (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 93, 97, 99, 107, 117, 121.)

veškerenstva³⁷⁹. Ke starým titulům náležel titul „král Sumeru a Akkadu“, jenž se rozšířil o titul „král čtyř světových stran“, tedy celého světa.³⁸⁰ Za neschopnost mohl být král své hodnosti zbaven či zástupně odstraněn,³⁸¹ ačkoli jeho postavení bylo odlišné od ostatních, byl nedotknutelný. K rysům krále Předního Orientu přináležejí despotické projevy moci u všech národů dané oblasti (nejkrutějším národem byli patrně Asyřané³⁸², jejich říše naplňovala hrůzou celý Přední Orient od 9. do 7. stol. př. Kr.³⁸³). Např. v syrském mudrosloví, tj. v „Moudrosti Achíqarově nalezneme dokonce ‚protokol‘ o tom, jak se chovati vůči králi (...): nikdy králi neodporovat, nikdy nepřerušovat jeho řeč a neprodleně vykonat to, co nařizuje“³⁸⁴.

Král, jakožto boží zástupce na zemi, byl předně ručitelem řádu a kázně ve státě, proto z Mezopotámie známe množství zákonodárných textů od nejstarších dob, ačkoli sám král „stál nad zákonem (s výjimkou Peršanů), ale byl strážcem zákona (...) i svrchovaným soudcem“³⁸⁵. Odborníci rozlišují právo „apodiktické“ (převážně v sakrální oblasti, kde platí „smíš – nesmíš“) od „kauzálního“ (týká se spíše situací z denního života).³⁸⁶ Sumerský stát nebyl „čistě teokratickým (...) ani de iure, ale byl spíše pouze teokratickým společenstvím s tichým souhlasem všech obyvatel“³⁸⁷.

V českém prostředí to byl S. C. Daněk, kdo zřetelně (a patrně jako první) rozlišil tři pojmy:

„(...) zbožný (= vzorný vztah k Bohu) : božský (srodný s Bohem, Bůh sám) : božný (k Bohu

³⁷⁹ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 59, 178.

³⁸⁰ Prvním králem, jenž o sobě užívá titul „král čtyř světových stran“ byl Sargon Akkadský (okolo r. 2340 př. Kr.). (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 116.) Podle M. Biče prvním byl až Sargonův vnuk Narámsín. (BIČ, M. Op. cit., s. 174.)

³⁸¹ Viz BIČ, M. Op. cit., s. 53, 175–176.

³⁸² BIČ, M. Op. cit., s. 64.

³⁸³ Aššurnasirpalův královský trest pro několik povstalců stihl celé město: „Dal jsem postavit proti bráně jejich města věž, všem předním povstalcům stáhnout kůži a potáhnout jí lešení; některé jsem ve věži zazdil, jiné narazil na kůly na věži a další přivázel ke kúlům kolem věže (...). Velitelům (...) jsem dal usekat údy. Achiababu jsem dal dopravit do Ninive, stáhnout mu kůži a napnout ji na ninivské hrady (...).“ (BIČ, M. Op. cit., s. 66–67.)

³⁸⁴ ANTALÍK, D. *Mudrosloví starověké Sýrie*. In: ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*, s. 66.

³⁸⁵ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 175. Viz KLÍMA, J. *Nejstarší zákony lidstva*, též *Zákony Asýrie a Chaldeje*. O mezopotamském zákonodárství viz BIČ, M. Op. cit., s. 53, 223–248.

³⁸⁶ BIČ, M. Op. cit., s. 175. HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 201: „Základním dogmatem staré Mezopotámie tedy je: bohové ustanovili řád, člověk jej má zachovávat. Jestliže jej porušuje, umožňuje, aby do dobré struktury jsoucna znovu vnikalo zlo, chaos, rozklad a zhouba. Proto musí být kosmos stále obnovován a očišťován. Tato obnova a očista kosmu se děje především v novoroční slavnosti, která je opakováním či znovu zpřítomněním Mardukova vítězství nad Tiamatou jako zosobněním hypostazí sil chaosu a zhouby.“

³⁸⁷ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 59.

směřující, za Boha považovaný); (...) ve starém Egyptě byli králové (...) božní. Je však rozdíl mezi královskou božností egyptskou a mezopotámskou. V Egyptě byl král považován přímo za vtělení říšského boha, reprezentoval jej. Takovou božnost nazývá Daněk reprezentativní. V Mezopotámii byl král zplnomocněncem bohů, které zastupoval a jejichž úctu i vládu měl šířit. Proto tu Daněk mluví o božnosti misijní či služebné.³⁸⁸

Bible úlohu misijně božných mezopotámských králů demytizuje. Pro biblické látky je charakteristický i významný záměr hagiografů, jímž je „demytizace“ (termín W. H. Schmidta; jiná záležitost je bultmannovská „demytologizace“), kterážto je záležitost přebíraných a tedy přeznačovaných jevů ze starého Orientu (vyjadřující svrchovanost Hospodinovu).³⁸⁹ V homiletické meditaci nad hebrejsko-aramejským textem (Da 1.–6. kapitola) J. Beneš mimo jiné vyložil, že tento narativní text je karikaturou krále, jeho desakralizací.³⁹⁰ tato teologická interpretace babylónské okupace Judey (Jižního Izraele)³⁹¹ i babylónského exilu reflektuje obě jako Hospodinovy záměry – soud nad Judeou.³⁹² Ačkoli takto ničivě pokořený Boží lid (Hospodinův služebník z Izaiáše) ztratil zemi, chrám i krále, a vskutku „nad ním mohly okolní národy trnout úděsem, protože se stal ponížným a znetvořeným zbytkem národa“³⁹³, přesto či navzdory tomu je o Bohu Hospodinu v knize Daniel vyznáváno, že se mu nic v dějinách „nevymklo z rukou“, že zůstává svrchovaným Pánem nad dějinami, že není v lidské moci jeho záměry překazit. Božný typ vládce či božný typ království SZ odmítá.³⁹⁴

Je velmi nápadné biblické přeznačení, jež činí z krále proroka a zákonodárce: Sargon Akkadský (2340–2284 př. Kr.) se stal v dějinách Mezopotámie oblíbenou legendou (tradovanou ještě po pádu Babylónie r. 539 př. Kr.). Ta připomíná vyprávění o Mojžíšovi – obdobné prvky vyprávění jsou: tajný (zakázaný) porod, dítě vložené do vysmoleného rákosového košíku a vylovené z řeky (Eufratu) – příběhy těchto motivů

³⁸⁸ HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 62–63.

³⁸⁹ HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 97.

³⁹⁰ Starobabylónského krále Nabu-kudurri-ussura (tj. „Nebo, chraň korunu!“) a Belšasara či médského krále historicky nedoloženého Artaxerxe (Dareos).

³⁹¹ Okupace a posléze zničení Severního Izraele (Efraima r. 722 před. Kr.) byla záležitostí Asýrie (srov. 1Kr 17,5 a 18,9).

³⁹² Král Nebúkadnesar (v knize Daniel) rozpoznává, že je součástí Hospodinova jednání a ač se snaží Boha Hospodina zeslužebnit, sám je tímto Bohem využit pro vlastní teofanii; opozice vůči králi je vedena teoforními jmény proti jménům (formulím) babylónské liturgie aj. Viz BENEŠ, J. *V moci Slova*, s. 63–67, 79, 86, 89, 92–93, 99–100, 106. Srov. DOUKHAN, J. *Tůžba zeme*, s. 15–109.

³⁹³ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*. Praha: Pravoslavná církev v Československu, 1983, s. 79.

³⁹⁴ DANĚK, S. Stát a náboženství. *Revue Kalich*, 1924–5, č. 9, s. 142–162. Toto označení přejal S. Daněk od F. Palackého a daná typologie je rozpracována Daňkovými žáky.

„patří mezi opakující se náměty legitimace slavných osobností“, ve starém Orientu jde o oblíbený výraz „pro oblíbenost nalezené u božstev“³⁹⁵. Podle M. Greenberga se klíčové „rozdíly mezi babylonským klínopisným a biblickým právem (...) týkají těsnějšího propojení práva s Bohem jakožto zákonodárcem v bibli“³⁹⁶. Mojžíš se stal pro faraóna bohem³⁹⁷ a tomu předcházela Mojžíšova obřizka. Jeho obřizkou se ze znamení abrahamovského stává též ustanovení pesachovské a mojžíšské. Izraelské náboženství je soustředěno na život pozemský, jedinec je nesen zejména „mohutným horizontem paměti“ (tato *historia sacra* je starověkému Egyptu zcela cizí)³⁹⁸, tedy paměti abrahámovského i mojžíšského cyklu.

Shrnutí: Jako v Egyptě též v Mezopotámii stál na vrcholu hierarchie král pokládáný za panovníka celého světa. V raně dynastické starosumerské době králové představovali atributy bohů, až Narámsín (2260–2223 př. Kr.) byl deifikován a kulticky uctíván jako bůh. Ačkoli se králové prohlašovali za bohy a vyžadovali pro sebe božské pocty, byly napařád služebníky svého boha, sám král totiž vystupoval jako otrok bohů, též jako zástupce božstva byl současně i veleknězem, ale i vojevůdcem a soudcem, ručitel plodnosti, prospěchu, pokoje apod. Tedy král není, jak tomu bylo v Egyptě, vtěleným bohem či božím synem, ale je božím zplnomocněncem (místodržitelem), jehož úkolem bylo rozšiřovat a upevňovat vládu říšského boha. Král v Mezopotámii nesl též jistou míru zástupnosti. Nejvýznamnější slavnost ze všech výročních slavností byla slavnost novoročí, nazývána *akítu*, při níž pátého dne dochází k rituálu, který bychom mohly označit za očištění svatyně krví obětovaného berana. Součástí kultické dramatizace byla scéna, při které král podstupuje zástupné ponížení i potrestání za celou svou říši. Urigullu odebere králi jeho insignie, políčkuje jej a tahá za uši. Král před ním klečí vyznáváje viny. Velkolepou mytologickou dramatizací byla novoroční *hieros gamos* krále s velekněžskou.

³⁹⁵ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 26–27. Srov. *Epos o Gilgamešovi* (J. Prosecký, tabulka VI.), s. 127–135. Srov. též HÉRODOTOS. *Dějiny*, s. 37–95 (o perském králi Kýrovi).

³⁹⁶ „(...) což v oblasti trestního práva vede k posuzování zločinů proti lidem ve smyslu zločinů proti Bohu, jako např. v případě cizoložství, v kterémžto případě biblické právo neumožňuje se z provinění vykoupit – na rozdíl od právních systémů babylonských, asyrských a chetitských (...). Carmichael sdílí Westbrookův názor, že biblický zákonodárcem byl obeznámen s akademickou právní tradicí starověkého Předního východu. Předpokládá však, že ve starověkém Izraeli došlo k přizpůsobení těchto tradic a jejich naroubování na starší narativy“ – přičemž Mojžíš se na návrh Jitra stává více učitelem než soudcem, ovšem ze soudní praxe zcela vyřazen není a soudci mají být bohobojní, neúplatní, zdatní, schopní, důvěryhodní. (BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*, s. 37, 43, 109.)

³⁹⁷ Interpretace toho viz BENEŠ, J. *V moci slova*, 21–22 aj. Též BER, V. Op. cit., s. 73.

³⁹⁸ ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, s. 16.

3.3 *Kněžstvo*

Kněžská vrstva byla „hierarchizována podle specializace jednotlivých kultovních činností a (...) podle společenského postavení, (...) každý náboženský rituál měl své božské vzory a božské archetypy profánních činností. Bozi a lidé tvořili společně skupiny oduševnělých bytostí, přičemž bozi chránili život (zi) a utvářeli „lidství“, přitom podle mýtu o stvoření *Enúma eliš* byli lidé stvořeni předně proto, aby pracovali pro bohy (i za nižší bohy)³⁹⁹.⁴⁰⁰

Nejvyšším knězem (sum. *en*, akk. *enu*, překládané též „pán“)⁴⁰¹ a nejvýznamnější sakrální osobou ve staré Mezopotámii byl král, ovšem i později (kdy došlo k odluce paláce od chrámu) si král některá velekněžská práva (např. při novoročních slavnostech) podržel pro sebe. Král jakožto kněz je nositelem titulu „vikář“ či „dozorce“ (svého boha; sum. *patesi*, akk. *iššaku*), v době novobabylónské říše odpovídá titulu „nejvyšší vikář“ (*síru* či *iššaku síru*), asyrská titulatura od 14. do 7. stol. př. Kr. užívá titul „kněz“ (*šangú*) či „zástupce“ (*šakkanakku* a *šaknu*) – Aššurův; král je také hlavní „očisťovatel“ (sum. *išib*, akk. *išippu*).⁴⁰² Po odluce se král s veleknězem dělil „o poslání modlitebníka a obětníka. Nejvyšší kněz zůstal i po odluce nejvyšším správcem nemalých chrámových důchodů. Jeho zástupce (urigallu) o novoročí přednášel epos o stvoření světa a odnímal a zase vracel králi jeho insignie;“ přičemž za Chammurapiho jsou kněží pověřováni zvláštními úkoly, k nejvážnějším úkonům patřilo věštění – tzv. haruspicium aj.⁴⁰³

„Kněžstvo – jako v Egyptě – původně zastupuje vládce v kultu“, byť jako v Egyptě docházelo i v Mezopotámii ke konfliktům mezi králem a kněžstvem, neboť již „ve staré sumerské době má kněžstvo velký vliv na celý život společnosti“ a kněžství se brzo

³⁹⁹ Charakteristikou sumerského náboženství je: *religere*, tj. „něčemu se soustředěně oddat“ – oproti *negligere*, tj. „zanedbávat“ a moc bohů odpovídá pojmu *numen* (R. Otto) – „Lidé současně existenci síly bohů přijímali jako *mysterium fascinans* a aktivně usilovali o její jevení a působení v magických a kultovních obřadech (zasvěcování, zaklínání). Sumerské náboženství tedy necharakterizuje jenom pasivní podřízenost a úctu k bohům, ale i služba silám bohů.“ (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 57, 66–67.)

⁴⁰⁰ „Celý lidský život tedy je – nebo alespoň má být bohoslužbou. Zatímco však většina lidí slouží bohům jen (...) zprostředkovaně, je tu od pradávna zvláštní skupina, jejímž úkolem je sloužit bohům přímo (...). To jsou kněží. Jejich služba je zcela konkrétní, pečují o blaho boha tím, že – podobně jako v Egyptě – pečují o jeho sochu v chrámě, dodávají jí pokrm a nápoje a vůbec vše, co by jí mohlo být příjemné /srv. ‘-b-d – collo – cultura!/.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 161–162.)

⁴⁰¹ „(...) mohlo se ho užít jak o vladaři, tak o vlastním veleknězi (...). V hodnostním výčtu jdou za sebou tyto tituly: *enu* /pán/, *mahhu* /nejvyšší/, *lagaru* /služebník/, *išippu* /očisťovatel/.“ (HELLER, J. Op. cit., s. 162.)

⁴⁰² HELLER, J. Op. cit., s. 162.

⁴⁰³ BIČ, M. *Při řeckách babylónských*, s. 180.

stává „převážně dědičným úřadem“⁴⁰⁴. Kněží patřili mezi zvláštní kastu vyvolených a nedotknutelných⁴⁰⁵; zvláštní funkci měli kněží zvaní urigallu (původně strážci chrámu, později hlavní vykonavatelé ritu), dále v chrámu působili kněží „vcházející do domu“ (akk. *érib bíti*) a vykonávající různé služby bohům (zvané *dullus*, např. předkládání potravin a nápojů, srov. řec. *dulos*), „zaklínači“ (*mašmaše*), „naříkači“ (*kalé*), „zpěváci“ (*náré*) a důležitou součástí chrámového personálu byli též věstci (tzv. *báru*, tj. „vidoucí“), eunuchové (tzv. *kargaru*, tj. kastrát, či *assinnu*, tj. poženštění), řemeslníci a lidé darovaní chrámu nebo bohu (doslova „oddaní“).⁴⁰⁶ Ovšem ve svatyních působily též kněžky a velekněžky, rovněž rozdělené do mnoha tříd či dle odbornosti a úkolů.⁴⁰⁷ Na vrcholu stála velekněžka, zvaná „paní“ (*entu*) či „paní boha“ (*nin-dingir*), do jejíž funkce byly často dosazovány dcery královských rodin.⁴⁰⁸ Její role „právě pro svůj bezprostřední vztah k božstvu se mohla honosit postavením dokonce významnějším než sama královna“.⁴⁰⁹ K náboženským úkonům patřila taktéž chrámová sakrální prostituce (kněžka byla zvana sum. *nu-gig*, tj. „ne nemocná“, či akk. *qadištu*, tj. zasvěcená)⁴¹⁰, jejímž prostřednictvím se mělo iniciovat plodivé síly.⁴¹¹ Tyto kněžky (*kadišum* a *kulmašítum*) se těšily ve společnosti jisté úctě, právní ochraně, ovšem podobně jako velekněžky nesměly mít děti, ačkoli se mohly provdat: „Chrámová prostituce neznamena v Mezopotámii nikdy společenskou deklasifikaci, bylo to počestné zaměstnání.“⁴¹² Kněžská hierarchizace zejména babylónského kněžstva byla vůči té izraelské obdobná, rovněž základní členění chrámu, ale chrámová prostituce je pro izraelské náboženství nepřijatelná.⁴¹³

Velmi starobyklou činností v Mezopotámii bylo věštění. Největšímu věhlasu se zde

⁴⁰⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 163.

⁴⁰⁵ Při své cestě ke kněžské profesi museli podstoupit „dlouhé (...) vzdělání (...) podle různých kněžských skupin“, podmínkou byla „tělesná bezvadnost, nutná proto, aby se kněz bohu líbil, zvláště když před bohem při některých ritech sloužil nahý“, aj. podmínky. (HELLER, J. Op. cit., s. 163.)

⁴⁰⁶ HELLER, J. Op. cit., s. 163–167.

⁴⁰⁷ BIČ, M. *Při řeckách babylónských*, s. 196–202.

⁴⁰⁸ KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 191.

⁴⁰⁹ BIČ, M. Op. cit., s. 195–196.

⁴¹⁰ HELLER, J. Op. cit., s. 166.

⁴¹¹ Kupř. se lidé snažili „bohy pohnout k větší plodivosti, dělali prostě sami jen to, co očekávali od nich (...). Kněžky k tomu povolané se v obvodu svatyně oddávaly volně účastníkům slavnosti. To nemělo nic společného s pouliční prostitucí, která bujela ve všech dobách. Šlo o výraz mystické úcty k plození jako božskému aktu (...) i chrámové nevěstky, hieroduly, byly služebnice své bohyně“ (BIČ, M. Op. cit., s. 201–202.)

⁴¹² KLÍMA, J. Op. cit., s. 191.

⁴¹³ BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgames*, s. 37.

i v okolních zemích těšilo umění akkadských věštců.⁴¹⁴ Věštby na sebe braly rozmanitou formu: lekanomantie, oniromantie⁴¹⁵, hepatoskopie, extispicium⁴¹⁶, auguria či auspicia, astrologie aj.), věštění předpokládalo víru v osud (zachycovaný na tabulkách osudu při losování při novoročí).⁴¹⁷ Rovněž v Izraeli se věštilo (patrně i játropravectvím⁴¹⁸), do budoucnosti se v Písmu (i pozdějším Židovstvu⁴¹⁹) nazíralo též formou výkladu snů.⁴²⁰

Nelze opomenout změnu, kterou přináší kodex Chammurapiho. Ačkoli dbal na to, aby „jeho zákoník stál v chrámech všech větších babylónských měst“, soudnictví „odebral kněžím a vložil do rukou státních soudů. Kněžím vyhradil jen případy, kdy se vyžadovala účast bohů, např. při uzavírání smluv nebo při „božích soudech“⁴²¹. Přesto stále platí náboženské „apriori, že právo božské (*fas*) a právo lidské (*ius*) se neodlučitelně prolínají“⁴²².

Shrnutí: Podle mezopotámské mytologie (babylónské – *Enúma eliš*) člověk existoval proto, aby uspokojoval potřeby bohů, ba celý jeho život měl být bohoslužbou. V reálném světě Mezopotamců však většina lidí božstvu sloužila nepřímo, zprostředkovaně. Slupina lidí pracujících pro blaho bohů přímo byla vyčleněna coby kněžstvo. To pečovalo o sochu boha v chrámě (obdobně jako v Egyptě): kněží obrazu-bohu dodávali pokrm, nápoje aj. Nejvyšším knězem a nejvýznamnější sakrální osobou

⁴¹⁴ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 157.

⁴¹⁵ Sen potřeboval výklad, srov. Da 2 a 4 či *Epos o Gilgamešovi* (J. Prosecký, 1. tab., v tab. 7. jde naopak o přímé sdělení), s. 87–97. Jiným podkladem pro věštbu byla abnormalita novorozeňat (*šumma izbu*, tj. jestliže novorozenec), též dvojčata znamenala *omen*. Srov. OPPENHEIM, A. L. Op. cit., s. 151–157.

⁴¹⁶ Doloženo „u Chetitů, Řeků, Etrusků i Římanů. Zdá se však, že ti všichni se to naučili od Babylóňanů a ti zase od Sumerů“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 189.)

⁴¹⁷ HELLER, J. Op. cit., s. 184–195. Analýzu a srovnání uvádí též OPPENHEIM, A. L. Op. cit., s. 157–173. Věštbé texty viz ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Jak je psáno*, s. 49–71.

⁴¹⁸ BIČ, M. Stopy po drobopravectví v Jisraeli. In *Starozákonné studie*, Praha 1947. Jde o výtah z disertační práce.

⁴¹⁹ Viz HOLUBOVÁ, M. *הַרְוּאָה – ha-ro'e Židovský snář*. Chomutov: L. Marek, 2013. ISBN 978-80-87127-61-2.

⁴²⁰ Srov. BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 34–36. „Každá věštba (...) vychází z předpokladu, že budoucnost je předem určena a že do ní lze nějak nahlédnout“, neboť pro mezopotamskou oblast je příznačná představa předem daného, „vše určujícího (...) kosmického řádu me (...) a úkolem věštev je proniknout do jeho tajemství. Bozi věštění jsou především Šamaš a Skrad, asi jako bozi zaklínání jsou Ea a Marduk. Téměř všechno kněžstvo zároveň vedle jiných úkolů pěstuje i věštění, některé kněžské skupiny jako bárû je mají za svůj hlavní úkol. Bárû je vidoucí, věštba či vidění je bárûtu. Ve svatyních je zvláštní místo věštev, zvané Bari, místo vidění, a purussí /místo orákulí/, kam smí vstoupit jen kněz k tomu určený (...).“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 185.) Významné jsou následující pojmy: *maš* – předpověď, *biru* – vise, *eš-bar* – orákulum, *purussú* – rozhodnutí (bohů zjevené orákulem).

⁴²¹ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 53, 235, 240.

⁴²² BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 65.

ve staré Mezopotámii byl král. I později si král některá velekněžská práva (např. při novoročních slavnostech) podržel pro sebe a s veleknězem se dělil též kupř. o poslání modlitebníka a obětníka. Kněží patřili mezi zvláštní kastu vyvolených a nedotknutelných. Při své cestě ke kněžské profesi museli podstoupit dlouhé vzdělání podle různých kněžských skupin, jinou podmínkou (jež je významná též pro starý Izrael) byla tělesná bezvadnost apod. Ve svatyních působili též kněžky a velekněžky, rovněž rozdělené do mnoha tříd či dle odbornosti a úkolů. Na vrcholu stála velekněžka, zvaná „paní“ (*entu*) či „paní boha“ (*nin-dingir*), do jejíž funkce byly často dosazovány dcery královských rodin. Toť další prvek spřízněnosti královské rodiny a vysoké kultické hierarchie. K náboženským úkonům patřila taktéž chrámová sakrální prostituce. Tyto chrámové služebnice kultu plodnosti se těšily společenskému oceňování. Velmi starobyloou činností bylo věštění (lekanomantie, oniromantie, hepatoskopie, extispicium, auguria či auspicia, astrologie aj.), kteréžto přepokládalo víru v osud (zachycovaný na tabulkách osudu při losování při novoročí).

3.4 *Chrám, kult, magie*

První chrám stvořili (zbudovali) samotní bohové⁴²³ a každý chrám byl základním kultickým místem, dávnými Mezopotámci chápaným jako obydlí božstva (sum. *é*, akk. *bít-ili*, heb. *bét-el*). Přítomnost boha v chrámu byla zastoupena jeho sochou či jiným symbolem, přičemž „lze za první skutečné chrámy pokládat až stavby pozdního období kultury urulcké (...)“⁴²⁴. V optice starých Mezopotámců do těchto kultických idolů božstvo skutečně vstupovalo a byly považovány za pozemská „vtělení“ bohů i bohyní (např. při rituálu „omývání úst“ dané reprezentativní sochy) – toto přesvědčení o přítomnosti adresáta kultu bylo podmínkou všeho rituálního konání v chrámu: „přítomnost božství koncipovali mezopotámští kněží a učenci s největší *pravděpodobností* podvojně. Jednak božstvům slouží k pobytu jim vlastní kosmická sféra, ale zároveň i jejich idol umístěvaný povětšinou v chrámových komplexech.“⁴²⁵ Ovšem jen „na mytologické úrovni byla sídla božstev lokalizována do kosmické

⁴²³ PROSECKÝ, J. Asýrie a Byblyonie. In ČERNÁ, Z.; HELLER, J.; HRDLÍČKOVI, V. a Z.; HRUŠKA, B. (et. al.) *Duchovní prameny života*, s. 95.

⁴²⁴ CHARVÁT, P.; NOVÁKOVÁ, N. Chrám. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 140–142.

⁴²⁵ ANTALÍK, D. Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové*, s. 27–28.

sféry⁴²⁶.

Nejstarší historický národ světa své chrámy soustředil do středu města. Chrám byl ústředním místem města i státu: „znamenal to, že i bůh byl uprostřed svého lidu. Přesněji řečeno: bohové měli v těch místech sídla už dříve, než byli stvořeni lidé“, božstvu patřilo všechno⁴²⁷. Bůh se mohl se svým obrazem stěhovat, „byl-li obraz odnesen, vyjadřoval tak hněv vůči svému městu nebo celé zemi“ – obraz takto sehrával dvojí kultickou úlohu: umístěn na piedestalu v cele odpovídal analogicky vztahu panovníka k paláci či městu (bydlel zde se svou rodinou, obsluhován hodnostáři), též „představoval ohnisko obětních činností a byl přenášen při obřadech (...) uvnitř chrámu, nebo mimo zdi, a spojovaly tak město s božstvem“⁴²⁸. Pokrm i pití předkládané na stůl umístěný před kultickým obrazem bůh konzumoval pouhým pohledem nebo za pomoci slavnostního rituálního gesta – rozmáchlým pohybem před (nehybnýma) očima obrazu. Oba způsoby předkládání obětí jsou známy z egyptských náboženských textů i ze SZ.⁴²⁹

Chrám byl rovněž hospodářskou jednotkou, zejména v době sumerské „ovládal život celého městského státu. Teprve později vznikají skupiny samotných, na chrámech nezávislých řemeslníků a obchodníků a s nimi třída samostatných městských obyvatel“.⁴³⁰ Archeologické nálezy ze střední doby bronzové (2100–1600 př. Kr.) ukazují, že chrám je členěn na předsíň a hlavní síň (tj. svatyně svatých); součástí chrámu je chrámové nádvoří, přičemž chrám tvoří střed sídliště.⁴³¹ „Roli svatyně svatých, nepřístupného, zvláště posvátného a tajemného místa v chrámě měla místnost, zvaná gigunu. Odpovídala řeckému adyton. Je to místo, kam se nesmí pohledět. Také

⁴²⁶ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 140.

⁴²⁷ BIČ, M. *Při řekách babylónských*, s. 171 a 43.

⁴²⁸ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 142. Jak pro Mezopotámii tak Egypt je z pramenů doloženo, že obrazy byly zhotovovány i opravovány „ve zvláštních chrámových dílnách. Musely být podrobeny složitému a přísně tajnému rituálu zasvěcení, který měl proměnit neživou hmotu ve schránku božské přítomnosti. Během oněch nočních obřadů byly obrazy obdařeny ‚životem‘, jejich oči a ústa byly ‚otevřeny‘, aby mohly vidět a jíst, a byly rovněž podrobeny ‚omývání úst‘, rituálu, který jim měl propůjčit zvláštní posvátnost. Podobná praxe je doložena i v Egyptě, kde obraz boha byl nadán obvyklými schopnostmi pomocí magických úkonů a formulí.“ (OPPENHEIM, A. L. Op. cit., s. 150.)

⁴²⁹ OPPENHEIM, A. L. Op. cit., s. 147.

⁴³⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 158.

⁴³¹ Viz HELLER, J. Op. cit., s. 257. Anu má chrám v Uruku, v Girsu (posvátná čtvrť v Lagaši), ve městě Dér, jeho kult neměl velkého významu. Enlil má svůj chrám v Nippuru (s názvem É-kur = dům hora) a je hlavní svatyní celého starého Sumeru. Enkidův chrám se nacházel ve městě Eridu, nesl název É-abzu, tj. „dům Apsův“ či „dům pravodstva“.

chrámová věž zikkurat může být nazvána *gigunu*‘.⁴³² V chrámě se soustřeďovala veškerá moc, byl místem, kde se pěstovalo právo, astrologické i mudroslovné vědění aj.

Charakteristickým prvkem sumerské chrámové architektury byla stupňovitá stavba zikkurat (sum. *u-nir*, akk. *ziqurratu*, doložené již od počátku 4. tisíciletí př. Kr.), měl spojovat sféru země i nebe⁴³³ a sloužil nejen pro novoroční slavnost s vrcholným obřadem *hieros gamos* (král coby bůh plodnosti Dumuzi se spojoval s kněžkou Inannou⁴³⁴), leč užívalo se jich také „jako pozorovaten, a to především astronomických. Zikkuraty měly také symbolický význam, byly jakýmsi svorníkem nebe a země, jak naznačují jejich jména, spojujícím svět bohů a lidí, „pupeční šňůra kosmu“. Snad sloužily i jako obětiště (...) Utanapištim obětuje po skončení potopy právě na vrcholu hory“⁴³⁵. Stavba či rekonstrukce se započala jedině na základě božského pokynu (orákula), ovšem nové chrámy se stavěly spíše výjimečně, „tradiční cítění Mezopotamců rádo navazovalo na mytickou dobu a na vše, co z ní – podle víry tehdejších lidí – pocházelo“⁴³⁶; rovněž ve staroegyptském uvažování soustavně přetrvává „silná vazba na minulost a snaha udržet v platnosti starší myšlenková schémata (...) především v oblasti náboženství“⁴³⁷. Jiným významným prvkem chrámových komplexů v řadě sumerských měst byl „svatý kopeček“ nacházející se též v Babylónu, *Enúma eliš* nazývá Marduka „dítětem svatého pahorku“; v sumerské i babylónské kosmogonii byl svatý pahorek protikladem obávané „podsvětní hlubiny“, byl místem, odkud bozi určovali osudy lidí, a odkud dbali na pozemský řád, odtud sestoupilo podle boží vůle do Sumeru zemědělství: „Svaté pahorky v sumerských chrámech měly vlastní sýpky, skladiště a kuchyně k přípravě obřadných pokrmů“ a množství obětí bývalo v konkrétních obdobích objemnější než na jiných kultických místech chrámů⁴³⁸.

⁴³² HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 258.

⁴³³ Viz. HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 45.

⁴³⁴ „Kultovní spojení sumerských vládců s Inannou při obřadu svatě svatby završilo proces postupného zbožšťování mezopotámských králů, který započal ve staroakkadské říši ve 23. století př. Kr.“, přičemž na místa nejvyšších kněží prosazovali vládci své dcery, aby se při obřadu svatě svatby nedopouštěli incestu, zastupovala královu dceru dívka zaslíbená bohu. (HRUŠKA, B. Op. cit., s. 55–56, 59.)

⁴³⁵ HELLER, J. Op. cit., s. 260.

⁴³⁶ HELLER, J. Op. cit., s. 260. Do základů stavby byla vkládaná tabulka, zvaná *temenu*, se záznamem o založení nebo opravě, s údaji o jménu stavebníka (zpravidla králi) a boha, jemuž chrám náležel aj.; k zakládání náležely obřady, oběti i kletby.

⁴³⁷ JANÁK, J. *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 13.

⁴³⁸ HRUŠKA, B. Op. cit., s. 125–126.

Jádrem každodenního kultu bylo magické ožívování sochy božstva v chrámu.⁴³⁹ Bohům se předkládaly obětiny (jídlo a nápoje): oběti (*zibé*), chody (*makalé*), hostina (*takultu*), vše předkládané bohu musí být čisté (*elútim*); pro tento účel i pro vázy s květinami se ve svatyni nachází zvláštní stůl (sum. *banšur*, akk. *paššúru*), přičemž předkládání mohlo být dvojí (ranní a večerní) i častější.⁴⁴⁰ A. L. Oppenheim uvádí, že mezopotamské obětní hody nelze srovnávat s hojností těch egyptských (neboť funkce mezopotamské hostiny spočívala též v zajištění potravy pro personál svatyně či pro celé město) a nenalézají ani „žádnou podobnost se starozákonní obětní praxí, s výjimkou instituce *támíd* (zápalná oběť)“; významné je rovněž, že kultickému obrazu „byla předkládána krmě po královském způsobu“ a předložené pokrmy bohu-soše (přesněji „zbytky“ z boží hostiny) „byly poslány panovníkovi pro jeho potřebu“, neboť jídlo nabídnuté božstvu bylo „považováno za požehnané stykem s ním, a proto schopné přenést toto požehnání na osobu, která ho měla konzumovat“⁴⁴¹.

Konaly se různé typy obětí, mezi nimi se konaly též krvavé oběti zvířat (zvané *niqu* – od slovesa „rozlévat“, nekrvavé nazývali *nindabu*, tj. dobrovolný dar), mezi něž patřil beran (*immeru*), ovce, kozy, volí, drůbež, někdy ryby, vejce, divoký vepř. Každému bohu náležela konkrétní obětní zvířata i postup obětování byl určen. Zabíjení obětí prováděl kněz (tzv. „nosič meče“), obětník svou oběť k soše boha či do chrámu jen přiváděl. Oběti provázely modlitby, při určitých úkonech byly recitovány určité texty.⁴⁴² Bůh byl hoden jen toho nejlepšího z plodin i stád, přičemž dary pro chrám se spotřebovávaly třemi způsoby: primárně se užíly jako potrava kultovnímu obrazu, sloužily jako příjem či příděl správců i pracovníků (jak bylo vyloženo) a byly též skladovány nebo sloužily jako vývozní artikl.⁴⁴³ „Zprostředkovatelem mezi člověkem a silou bohů byly většinou přírodní živly voda a oheň, používané v celé řadě kultovních činností (úlitby, zápalné a kouřové oběti, zpracování obětních zvířat a pokrmů atd.). Zvláštní význam při obětování živých zvířat měla potom i krev“, přičemž platilo „pravidlo, že prvního dne delších svátků byly oběti největší a obětiny

⁴³⁹ „Tato služba, zvaná souhrnně *dullu*, se sestává z řady jednotlivých úkonů, jako je umytí úst (...), otevření úst (...) a jiné rity (...). Pokyny k této činnosti vydali samotní bohové, zvláště Ea a Marduk. Sestávají se z ritu (...), observancí (...), manipulací (...) a operací.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 167.)

⁴⁴⁰ HELLER, J. Op. cit., s. 167.

⁴⁴¹ OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 145.

⁴⁴² HELLER, J. Op. cit., s. 167–172.

⁴⁴³ OPPENHEIM, A. L. Op. cit., s. 144.

nejkvalitnější a jejich množství a kvalita v další dny klesaly“ – rituály doprovázející zemědělské svátky „doplňovaly oběti analogických produktů obilnářství a chovu dobytka“ a často byly součástí větších společných hostin, prostřednictvím kterých se vzdával hold plodivým silám chthonických božstev⁴⁴⁴. Ovšem je třeba upřesnit otázku *communia* obětního hodu bohů (pro tuto práci dosti zásadní): v Mezopotámii se neuskutečňovalo *comunio* boha se ctitelem (jak tomu bylo např. ve SZ a zásadně v NZ), vyznavač se svým bohem „za jeden stůl nesedal“.⁴⁴⁵

V seznamech sumerských bohů jsou některá božstva ztotožněna se zvířaty, která v zaklínáních odvracela prostřednictvím obětí zvířat ničivé božské síly.⁴⁴⁶ Mezopotamský obětní systém zná motiv zástupnosti, ačkoli „je otázkou, nakolik tu byl významný. Podle tehdejších představ bylo možné – samozřejmě zase pomocí kněžského zaklínání – přenést na obětní zvíře vinu obětníka (...). Oběť se tak stává (...) náhradou či zástupem člověka, nebo (...) ‚on sám‘, totiž obětník (...). Máme doložena zaříkávadla, kde se opakuje ‚maso /oběti/ za maso /obětníka/, krev za krev, hlava za hlavu‘ (...). Taková zástupná funkce oběti není ve starém Orientě nic výjimečného“⁴⁴⁷. Bohům se připisovala silná touha po obětech, podle Eposu o Gilgamešovi jejich vůně přitahuje natolik, že se „sletují okolo obětníka jako mouchy“ a „běhají za ním jako pes“⁴⁴⁸. Rovněž modlitba nevyjadřovala osobní vztah k bohu.⁴⁴⁹ Totéž platí o svátku

⁴⁴⁴ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 67–68, 91–96.

⁴⁴⁵ „V Mezopotámii není stop po onom společenství (*communio*) mezi božstvem a jeho uctivateli, které se uplatňuje v různých formách společného stolování, jež lze pozorovat v obětní praxi středomořských civilizací, jak dokládá (...) Starý zákon nebo jak lze pozorovat v chetitských a řeckých zvycích. Mezopotamské božstvo zůstávalo daleko. (...) Jeho služebníci a uctitelé žili z tabule boha, ale ke stolu s ním nezasedali. Podíváme-li se na oběť z náboženského hlediska, ocitá se ve středu naší pozornosti (...) kritický bod tohoto systému, totiž spotřeba obětního pokrmu božstvem, transsubstanciací fyzické oběti v onen zdroj síly a moci, o němž se předpokládalo, že ho božstvo potřebuje ke svému účinnému působení. Stejně jako kritickým bodem v existenci obrazu bylo jeho fyzické zhotovení, právě tak tomu bylo i s konzumací potravy při obětním hodu. Ta představuje ústřední *mysterium*, které určovalo faktické *ratio esendi* pro kultovní praxi každodenních pokrmů (...) rozdíl mezi mezopotamským a západním pojetím oběti, (...) je nejlépe doloženo právě ve Starém zákoně. Starozákonní pojetí je nejlépe vyjádřeno spálením obětovaného pokrmu. To mělo za úkol přenést pokrm z dimenze jeho fyzické existence do dimenze jiné, v níž pokrm mohl být přijat božstvem pouhým čichem. Jiný rozdíl, který odděluje obětní rituály obou kultur, spočívá ve ‚vědomí krve‘ u západní kultury, uvědomění si její magické síly, které v Mezopotámii nemá obdobu.“ (OPPENHEIM, A. L. *Starověká Mezopotámie*, s. 147.)

⁴⁴⁶ HRUŠKA, B. *Op. cit.*, s. 31.

⁴⁴⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 169–170.

⁴⁴⁸ KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 193.

⁴⁴⁹ „Hlavním podnětem k takovým kajícím modlitbám byl nezdar či nemoc (...) bylo nutno uraženého boha či bohy usmířit kající modlitbou (...), jako bylo padnutí na zem čili prostrace, akkadsky šukennu, dále ‚zploštění nosu‘ = labán appi, tedy přitisknutí nosu na zem, a konečně pokleknutí.“ (HELLER, J. *Op. cit.*, s. 172.) Srov. HELLER, J. Oběť smíření. *KJ – ET*, 2001, roč. 86, č. 15, s. 1. Též HELLER, J. *Na čem mi záleží*, s. 64.

vyznávání hříchů, při němž mrtvý „otec, zpodobněný figurkou, odnáší zástupně hřichy syna i celé jeho rodiny (...) do podsvětí, proto se otevírá šťastná budoucnost“, přičemž je zásadní, „že očištění od hříchu nemá – na rozdíl od biblického pojetí – svůj důvod v osobním odpuštění božím, nýbrž je důsledkem magicky koncipovaného ritu, v němž vlastně není prostor pro osobní vztah mezi Bohem a člověkem“⁴⁵⁰. Obdoba se SZ je patrná, rozdíl je v magickém aspektu, v izraelském pojetí se vina přenáší pouhým dotykem, „který byl už i velmi dávno nepochybně pojímán spíše jako projev vyznání a prvek kontagiozní magie tu ustupuje do pozadí“⁴⁵¹. (Srov. Lv 16,8.) Byly oběti přesně ustanovené v konkrétních chrámech, ovšem vedle nich byly prováděny i oběti dobrovolné jak pro krále, tak pro obyvatele města. „I v tom je mezopotámský obětní řád obdobou izraelského“, jakož i v tom, že mezopotamští kněží (taktéž izraelští Levité) z částí obětí žili.⁴⁵² Dochovaly se doklady o lidských (hromadných) obětech.⁴⁵³ Mezopotámské náboženství není zacíleno na posmrtný život. Záhrobí byla „země, odkud není návratu“, místo bloudících stínů, nesmrtelnost byla výsadou bohů (a jediného člověka Utanapištima) – bez potomstva zachovávajícího posmrtný kult, „pokud nešlo o hrdiny padlé ve válce, byl pobyt v říši mrtvých nesnesitelný“ – ani příliš nezjednodušujeme tvrzením, že vyjma báje *Sestup Inanny do podsvětí* nejsou v klínopisných pramenech zmínky o záhrobním životě a pokud jde o pohřební rituály, mrtvola Sumeřana či Babyloňana byla buď spálena, nebo vložena do hliněné rakve (velký to paradox proti náboženství Egypta).⁴⁵⁴

Mezopotámský kult byl veskrze zmagizován. Oficiální bílá magie měla chránit a bojovat s ničivými silami, démony. Magie je snahou lidskými silami manipulovat a ovládat bohy. Jejimi prostředky bylo v první řadě zařikávání (např. démona), slovo posilovalo i posvěcovalo úkony symbolického rázu, jako bylo spalování (*maqlú*) či sežehnutí (*šurpú*). Důležité bylo zjistit zdroje či příčinu zla a poté bylo možno démonské síly zahnat vzýváním (pokud možno) všech bohů. Zdrojem zlých událostí v životě člověka mohlo být nesprávné jednání (vědomé či nevědomé, čili hřích),

⁴⁵⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 175.

⁴⁵¹ HELLER, J. Op. cit., s. 170.

⁴⁵² HELLER, J. Op. cit., s. 170–171. „Za samozřejmost se pokládalo, že synové budou dodržovat obyčej posmrtného kultu rodičů. O to měli obyvatelé Mezopotámie takovou starost, že nezřídka adoptovali cizí děti (nalezené nebo z početných rodin), aby o ně pečovali ve stáří a prokazovali jim úctu i po smrti.“ (BIČ, M. *Při řeckách babylónských*, s. 154–185.)

⁴⁵³ BIČ, M. Op. cit., s. 154–155.

⁴⁵⁴ KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie*, s. 194.

kteréžto popuzovalo bohy a ti se v důsledku odvraceli od člověka se svou ochranou. Zlo na člověka přicházelo rovněž vedle nákazy (či démona) očarováním (od slovesa *kašpu*, hebr. *kašaf*), byť škodlivé (cílem bylo zbavit člověka božské ochrany) čarodějnictví či černokněžnictví bylo zakázáno a trestáno. Jak bílá tak černá magie užívala sympatetických prostředků.⁴⁵⁵

Odtud pramení základní ráz etiky staré Mezopotámie: „na rozdíl od Egypta je to etika tvrdší a legalističtější. Promítá se do ní představy objektivního božského řádu, který osobnímu rozhodování a osobní odpovědnosti ponechává – hledíme-li na tuto otázku očima 20. století – jen malý prostor“ – nutno podotknout, že mezi kultem a etikou „je zcela plynulý přechod“⁴⁵⁶, tudíž hříchem je „každé porušení řádu me“, ať v rovině kultické, tak etické.⁴⁵⁷ Hřích je podle sumerských i akkadských představ „především přestoupení, porušení, opomenutí, porušení, opomenutí božského řádu me, a to vědomé i nevědomé.“⁴⁵⁸ Oproti Mezopotámčům nešlo u Izraelitů o pouhou poslušnost Hospodinovým řádům a nařízením. Zákoníky SZ zdůrazňují jinou intenci: kupř. v Deuteronomistickém zákoníku (dle interpretace J. Beneše) se rozkrývá „hlubší (spirituální) rozměr izraelského práva, v němž není počítáno jen se skutky, ale i s jejich příčinou a vnitřními (neviditelnými) následky. Výrazně se tak naznačuje, že na prvním místě jde o duši člověka“⁴⁵⁹. Mnohé kulty Mezopotámčů byly spojené s vegetativním božstvem, jež dvakrát ročně (v létě a na podzim) umírá, zosobněním tohoto vegetačního cyklu byl bůh Dumuzi, který odcházel ze světa s usychajícími rostlinami a mizející vodou, načež se jako „zmrtvýchvstalý“ vracel v čase dešťů a rašení.⁴⁶⁰

Shrnutí: Ústřední úlohu v kultu sehrával obraz božstva. Kultovní obraz tvoří

⁴⁵⁵ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 178–184.

⁴⁵⁶ „Toto nerozlišování mezi etickou a kultickou oblastí je zde stejné jako ve Starém zákoně.“ (HELLER, J. Op. cit., s. 200.)

⁴⁵⁷ HELLER, J. Op. cit., s. 195, 197. Řád, sumersky *me*, J. Heller charakterizuje jako „jakousi nejvnitřnější podstatu jsoucná“, jako „souhrn všech božských osudových sil, které určují běh světa a přicházejí k slovu ve všech nebeských i zemských řádech a institucích“, přičemž se řád (*me*) svou „šíří a významem blíží egyptské maat – „pravdě“, i když je poněkud jinak strukturován“. (HELLER, J. Op. cit., s. 199.) Důležitost *me* pro mezopotamský náboženský systém ilustruje báje – viz KRAMER, N. K. *Historie začíná v Sumeru*, s. 126.

⁴⁵⁸ HELLER, J. Op. cit., s. 200.

⁴⁵⁹ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 101.

⁴⁶⁰ Vegetativní kult „byl rozšířen i v Egyptě (Osiris, Usir), v Babylónii, Asýrii, u Foiničanů i v Palestině (*Tammúz*, Ezechiel 8,14; Zachariáš 12,10; Ámos 8,10). Spojení Dumuziho kultu s postavami foinického Adóna (tj. Pána) a řeckého Adonise zůstává nejasné (Izajáš 1,29; 17,10).“ (HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 24, 54–56.)

svorník i srdce celé náboženské mezopotamské soustavy. Jeho prostřednictvím se božstvo pokládalo za přítomné. Aby bůh mohl mocně působit, bylo nutné uspokojit jeho potřeby. Pokrm i pití předkládané na stůl umístěný před kultickým obrazem bůh konzumoval pouhým pohledem nebo za pomoci slavnostního rituálního gesta – rozmáchlým pohybem před (nehybnýma) očima obrazu. Oba způsoby předkládání obětí jsou známy z egyptských náboženských textů i ze SZ. Z tabule boží hostiny jedl král, čímž získával zvláštní podíl z božského požehnání, ovšem z kultické činnosti byl živ i personál svatyně, někdy celá města. Ovšem mezopotamská božstva s lidmi za jedním stolem nejedly!

3.5 *Výtěžek: zásadní důrazy mezopotamského náboženství*

BŮH: **1.** Mezopotamští bozi byli charakterističtí svými antropomorfními rysy (kupř. jako egyptští pohlavní diferencovaností), ovšem zůstávali předně nesmrtelnými nebeskými bytostmi a se svou pro člověka neproniknutelnou božskou podstatou (oděni neprostupnou září) též nesrozumitelní a nezbadatelní ve svém bytí i záměrech (v Sumeru je bůh opakem osvojeného a vlastního), jimž společná byla unitárnost záměrů jako společné vůle. **2.** Dostí konzervativní představa (přes dvě tisíciletí) převládala o božské triádě: An, Enlil a Enki. An byl *deus otiosus* jako Re v Egyptě a jako El v Kanaánu. An jako král vládne celému panteonu, ač Anův výrok předjímal všechna ostatní rozhodnutí a podmiňoval existenci kosmu, bez své výkonné síly boha, tj. Enlila, nic nezmohl. **3.** Podstatné v rámci mezopotamského náboženství je, že svět byl stvořen bohy, dle jednotlivých teologií byl demiurgem An, Enlil, Enki, Marduk či Aššur, ovšem to společné pro všechny mytologie je, že člověka stvořili bohové proto, aby bohům sloužili. **4.** Jeden z klíčových pojmů mezopotamské teologie je termín „osud“. Osud každého boha, člověka i světa je předem určen na božském sněmu a zapsán na tabulkách osudu, které pak vlastní nejvyšší bohové dle teologických škol (An, Enki, Enlil, Marduk). **5.** Vztah Mezopotámců k božstvu je analogický vztahu otroka a pána, hlavní božstva mezopotamského pantheonu byla považována za příliš vzdálená a stojící stranou každodenním lidským příběhům i starostem.

KRÁL: **1.** Jako v Egyptě též v Mezopotámii stál na vrcholu hierarchie král pokládáný za panovníka celého světa. V raně dynastické starosumerské době králové představovali atributy bohů, až Narámsín (2260–2223 př. Kr.) byl deifikován a kulticky uctíván jako bůh. Ačkoli se králové prohlašovali za bohy a vyžadovali pro sebe božské

pocty, byly napořád služebníky svého boha, sám král totiž vystupoval jako otrok bohů a jako zástupce božstva byl současně i veleknězem, ale i vojevůdcem a soudcem, ručitel plodnosti, prospěchu, pokoje apod. Tedy král není, jak tomu bylo v Egyptě, vtěleným bohem či božím synem, ale je božím zplnomocněncem (místodržitelem, podobně jako izraelští králové staré doby), jehož úkolem bylo rozšiřovat a upevňovat vládu říšského boha. **2.** Král v Mezopotámii nesl též jistou míru zástupnosti, a to při nejvýznamnější slavnosti ze všech výročních slavností, tj. při slavnosti novoročí. Součástí kultické dramatizace byla scéna, při které král podstupuje zástupné ponížení a potrestání za celou svou říši. Urigullu odebere králi jeho insignie, políčkuje jej a tahá za uši. Král před ním klečí a vyznává viny. Velkolepou mytologickou dramatizací byla novoroční *hieros gamos* krále s velekněžskou. **3.** Králové výboje jsou činností ve službě říšského boha, který v náboženské rovině přináší do podmaněných území nový, božský řád, a tak vysvobozuje z moci chaosu a zla, čímž král pokračuje ve stvořitelském díle svého boha, tj. přemáháním sil chaosu. **4.** Král byl nedotknutelný. K rysům krále Předního Orientu přináležejí despotické projevy moci u všech národů dané oblasti. Sám mezopotamský král stál nad zákonem (s výjimkou Peršanů), ale byl též strážcem zákona i svrchovaným soudcem, ostatně zákony mu byly uloženy bohem.

KNĚŽ: **1.** Všechny stvořitelské mýty staré Mezopotámie se shodují v tom, že lidé byli stvořeni předně proto, aby pracovali pro bohy (i za nižší bohy). Většina lidí sloužila bohům jen zprostředkovaně, zvláštní skupina pak přímo bohům, tj. kněží. Ti se starali o blaho boha (jako v Egyptě) skrze péči o jeho sochu v chrámě (dodávají jí pokrm, nápoje, poskytovali jí hygienu aj.). **2.** Nejvyšším knězem a nejvýznamnější sakrální osobou ve staré Mezopotámii byl král, ovšem i poté co došlo k odluce paláce od chrámu si král některá velekněžská práva (např. při novoročních slavnostech) podržel pro sebe. Kněžstvo (jako v Egyptě) původně zastupovalo vládce v kultu, byť (jako v Egyptě) docházelo i v Mezopotámii ke konfliktům mezi králem a kněžstvem. Kněží patřili mezi zvláštní kastu vyvolených a nedotknutelných. **3.** Ovšem ve svatyních působily též kněžky i velekněžky, rovněž (jako kněží) rozdělené do mnoha tříd či dle odbornosti a úkolů. Na vrcholu stála velekněžka, zvaná „paní“ či „paní boha“, do jejíž funkce byly často dosazovány dcery královských rodin. Její role právě pro svůj bezprostřední vztah k božstvu mohla velekněžce přinést významnější postavení než samotné královně. K náboženským úkonům patřila taktéž chrámová sakrální prostituce. **4.** Velmi starobyrou činností v Mezopotámii bylo věštění, největšímu věhlasu se zde i v okolních

zemích těšilo umění akkadských věštců. Věštby na sebe braly rozmanitou formu, věštění předpokládalo víru v osud (zachycovaný na tabulkách osudu při losování při novoročí).

CHRÁM: 1. Chrám byl základním kultickým místem, dávnými Mezopotámci chápaným jako obydlí božstva. Přítomnost boha v chrámu zastupovala zpravidla jeho socha, bez této reprezentace byl kult nemyslitelný. V optice Mezopotámců do těchto kultických idolů božstvo skutečně vstupovalo a byly považovány za pozemská „vtělení“ bohů i bohyň. Přítomnost božství chápali mezopotámští kněží i učenci patrně podvojně: jednak božstvům slouží k pobytu jim vlastní kosmická sféra (na mytologické úrovni), ale zároveň i jejich idol umístěvaný (povětšinou) v chrámových komplexech. **2.** Nejstarší historický národ světa své chrámy soustředil do středu města, chrám byl vlastním střediskem města i státu, tak i bůh byl uprostřed svého lidu. Bůh se mohl se svým obrazem stěhovat, obraz takto sehrával dvojí kultickou úlohu: umístěn v cele odpovídal analogicky vztahu panovníka k paláci či městu (bydlel zde se svou rodinou, obsluhován hodnostáři), též představoval ohnisko obětních činností a byl přenášen při obřadech uvnitř chrámu, nebo mimo areál chrámu. **3.** Chrám je členěn na předsíň a hlavní síň (zvláště posvátné a tajemné místo), součástí chrámu je chrámové nádvoří. V chrámě se soustřeďovala veškerá moc, byl místem, kde se pěstovalo právo, astrologické i mudroslovné vědění aj.

KULT: 1. Jádrem každodenního kultu bylo magické oživování (či vyživování) sochy božstva v chrámu podle instrukcí samotných bohů. Tato potrava dodávala bohům jejich působivou sílu. Bohům se předkládaly obětiny (tj. *mysterium*, které určovalo faktické *ratio esendi* pro kultovní praxi každodenních pokrmů): vše předkládané bohu muselo být čisté. Při hostině docházelo k transsubstanciaci fyzické oběti ve zdroj síly (ba moci) samotného božstva, tj. ve zdroj jeho účinného působení. **2.** Funkce mezopotámské hostiny spočívala též v zajištění potravy pro personál svatyně či celého města; významné je rovněž, že „zbytky“ z boží hostiny byly určeny panovníkovi, na kterého se skrze jídlo požehnané z kontaktu s božstvem toto požehnání přeneslo. **3.** Pro účel krvavé oběti obětník zvíře jen do chrámu přiváděl, zabíjení obětí příslušelo knězi (tzv. „nosič meče“). Zvláštní význam při obětování živých zvířat měla potom i krev. Oběti provázely modlitby, při určitých úkonech byly recitovány určité texty. **4.** Rituály doprovázející zemědělské svátky doplňovaly oběti analogických produktů obilnářství a chovu dobytka, často byly součástí větších společných hostin, prostřednictvím kterých

se vzdával hold plodivým silám chtonických božstev. Ovšem v Mezopotámii není stop po *communiu* mezi božstvem a jeho vyznaváči, mezopotamské božstvo zůstávalo daleko. Jeho ctitelé žili z tabule boha, ale ke stolu s ním nezasedali. **5.** Mezopotamský obětní systém zná motiv zástupnosti. Podle tehdejších představ bylo možné – pomocí kněžského zaklínání – přenést na obětní zvíře vinu obětníka. Oběť se tak stává náhradou člověka. Taková zástupná funkce oběti není ve starém Orientu nic výjimečného. Hlavním podnětem kajících modliteb byl nezdar či nemoc, bylo nutno uražené božstvo usmířit kající modlitbou. O svátku vyznávání hříchů mrtvý otec (zpodobněný figurkou) odnášel zástupně hříchy syna i celé jeho rodiny do podsvětí, a to pro lepší budoucnost, přičemž je zásadní, že očistění od hříchu je důsledek magicky koncipovaného ritu. Obdoba se SZ je patrná, rozdíl je v magickém aspektu, v izraelském pojetí se vina přenáší pouhým dotykem (a odvinění je zakotveno v osobním božím odpuštění).

4. DESAKRALIZACE NÁBOŽENSTVÍ STARÉHO KANAÁNU V TENAKU

Významnými podklady pro bádání o syropalestinském náboženství jsou dochované ugaritské (zejména) mytologické skladby,⁴⁶¹ bez kterých by o levantské mytologii nebylo nic známo,⁴⁶² ovšem otevřenou otázkou zůstává „nakolik byly tyto texty scénářem rituů a součástí liturgií a nakolik jde jen o vyprávění bez přímého vztahu ke kultu“⁴⁶³. Nepřehlédnutelným zdrojem poznatků je rovněž výzkum starověkého městského státu Ebla a eblejské civilizace,⁴⁶⁴ která dokazuje existenci Starokanaánců v syrské oblasti již ve 3. tisíciletí př. Kr.⁴⁶⁵ Ugaritské náboženství bylo ve své době „živým náboženstvím, které pomáhalo svým věřícím formulovat, promýšlet i odpovídat na potřeby, otázky, strachy a naděje (...) ugaritské náboženství bylo komplexním živým systémem vzájemně propojených teologií jednotlivých božstev, komplexního

⁴⁶¹ Pro stručný vhled do vývoje archeologického výzkumu a jazykového bádání viz SEGERT, S. Ugaritská báseň o narození dvou bohů. *Religio*, 1994, roč. II, č. 1, s. 53–67.

⁴⁶² Rozhled po náboženských textech předhellénické Syropalestiny viz ANTALÍK, D. Slovo úvodem. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Na stezkách domu Baalova: Náboženské texty literární a kultické*. Praha: Oikoymenh, 2014, s. 9–14. Přehled o ugaritském písemnictví viz ČECH, P. Ugaritské písemnictví. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Písemnictví starého Předního východu*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 239–269.

⁴⁶³ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 243.

⁴⁶⁴ ČECH, P. Eblajské písemnictví. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Písemnictví starého Předního východu*, s. 188–204.

⁴⁶⁵ ANTALÍK, D. Starokanaánský panteon podle dokumentů z Eblu. *Religio*, 1998, roč. VI, č. 1, s. 29–32.

chrámového kultu, silné královské ideologie a individuálních rituálů osobní zbožnosti“ a k příznačným rysům tohoto náboženství též společnosti přináleží ráz kosmopolitní i synkretistický (vedle ugaritských textů byly nalezeny taktéž texty churijské i akkadské)⁴⁶⁶.

Typické pro Syropalestinu předizraelské doby byly městské „božské státy“ (tehdy zpravidla ve vazalském poměru vůči egyptské velkoříši) s jejich panteony přírodních a nadpřírodních bohů. Zvláštní postavení v Tenaku zaujímá kniha Deuteronomium, a to proto, že je rovněž „úvodem k rozsáhlému vyprávění o obsazení Kanaánu a životě v něm až do babylónského zajetí“⁴⁶⁷. Toponymum Kanaán dalo název etnonymu Kanaánci, které je spíše pojmem etickým, než etnickým (eponymum).⁴⁶⁸ Okupace Kanaánu z pohledu původních národů sice „vypadá jako etnická čistka na Boží pokyn, je však v Dt 20,17 zdůvodněna: protože určité konkrétní národy jsou klaté (hebr. *cherem*), tj. propadlé Hospodinu (a tím nedotknutelné). Města mimo Kanaán patří Izraeli a města v Kanaánu patří Hospodinu. V Dt 20,18 je to ještě vysvětleno ochranou Izraele, tj. nutností potlačit náboženský vliv těchto měst. (...) Neuskutečňování pokynu k distanci je označeno za hřích“⁴⁶⁹. Taktéž M. Bič zdůrazňuje, že nešlo o vyhlazovací válku proti národům, nýbrž proti králům a bohům (srov. Joz 10,22.40).⁴⁷⁰ M. Prudký příkaz k vyhlazení sedmi národů⁴⁷¹ pokládá za radikální nehistorický, ex post formulovaný, program obnovy pro exilní a poexilní dobu.⁴⁷²

Předběžně lze náboženskou situaci předizraelského Kanaánu shrnout do tří základních složek: a) zbytky polydémonismu lokálních božišť (úcta k místně vázaným bůžkům nebo démonům); b) pozůstatky totemismu (úcta k Prapředku či prapředkům); c) kult vegetačních a elovských panteonů starousedlých zemědělců – Co mají společného? – formy se liší, společný je záměr: „božstvo kultem regulovat, tedy v posledku magicky vázat tak, aby působilo k prospěchu svých ctitelů“⁴⁷³.

⁴⁶⁶ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 57–58, 65.

⁴⁶⁷ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 13.

⁴⁶⁸ ČECH, P. Ugaritské písemnictví. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Písemnictví starého Předního východu*, s. 239–269.

⁴⁶⁹ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 115, srov. s. 191–194, 199 (o vyhlazovací válce).

⁴⁷⁰ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I: Země a kult*. Praha: HČEF, s. 136.

⁴⁷¹ Chetejců, Emorejců, Kanaánců, Perizejců, Chivejců, Girgašejců, Jebúzejců – srov. Dt 7,1–2. 20,17. 31,3–6.

⁴⁷² PRUDKÝ, M. *Zvláštní lid Páně: Křesťané a židé*. Brno: CDK, 2000, s. 20–23.

⁴⁷³ Citace pokračuje: „I když se v některých náboženských textech (hymnech, liturgiích atd.) vyskytnou vyznání božské svrchovanosti a všemohoucnosti a lidské podřízenosti, kult je napořád usvědčuje z toho,

Shrnutí: Bádání o syropalestinském náboženství vychází zejména z dochovaných textů starověkého okrsku Ugaritu a starověkého městského státu Eby. Ugaritské náboženství bylo ve své době živým náboženstvím, teologické systémy jednotlivých božstev byly propojené, chrámový kult utvářel vlastní komplex provázaných činností a s královskou ideologií znamenal stabilizující prvek společnosti. K Ugaritánům přínáležel též ráz kosmopolitní i synkretistický. Typické pro Syropalestinu předizraelské doby byly městské „božské státy“ s jejich panteony přírodních a nadpřírodních bohů, které lze magickým způsobem ovládat.

4.1 Božstvo

Prastará kanaánská kultura (před 5. tisíciletím př. Kr.) je již spjatá se zemědělstvím a orientovaná (jak dokládá archeologie) na kult plodnosti, v němž jakožto symbol původu života stojí žena; dochovala se božská sousoší trojice „Otce – Matky – Syna“ uctívaných ve svatyních.⁴⁷⁴ S přežívající psychologií tradičních zemědělců se střetl v pol. 13. stol. př. Kr. i během století „ovládnutí Kanaánu“ (stol. 12. př. Kr.) svaz izraelských kmenů (pastevců), načež se v průběhu 11. stol. př. Kr. Izrael usadil, přecházel na zemědělský styl života, přitom začal podléhat původním náboženským zvyklostem (kupř. nerespektování zákazu o zobrazování Hospodina aj.).⁴⁷⁵

Jací bozi, jaké typy bohů „působí“ v předizraelském Kanaánu? V pestré směsici náboženských složek je nutno reflektovat nepůvodní náboženské zvyklosti a představy (zbytky totemismu) pastevců z pouště⁴⁷⁶, ti uctívají boha „poutníka, který je doprovází a chrání na jejich cestách. (...) uctívají i bůžky míst, kudy procházejí“, bůh je „jejich božský ‚příbuzný‘, božský ‚Otec‘ (‘ab) či božský Bratr (‘ach)“⁴⁷⁷. Nejvýznamnější bozi kanaánského panteonu jsou bohové elovského a baalovského typu, ostatně nejčastěji

že toto vyznání není míněno do hloubky, doopravdy, vážně.“ (HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 8–12.) Srov. HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1., s. 88–92.

⁴⁷⁴ BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 7–8, 17, 22, 93.

⁴⁷⁵ O osidlovacích procesech v Syropalestině a o národnostně-politickém i kulturně-náboženském vývoji či vlivech viz obšírnou stať BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 44–129. Srov. JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI.*, s. 49. Jakovljevičova stať je uvedena také v souboru příspěvků (z Ekumenického semináře o christologii, konané TF JCU 23. – 24. 9. 1997) nazvaném *Kristus v srdci božího lidu*, Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity, sv. 3, České Budějovice 1998, s. 8–65. ISBN 80-86074-05-6.

⁴⁷⁶ Starší vlna amurejská ze severu – Sýrie a vlna semitských Aramejců z nitra Arábie.

⁴⁷⁷ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 8–12. Srov. Gn 35.

zastoupen v teomorfních jménech ugaritského náboženství byl bůh El a po něm Baal.⁴⁷⁸ Ovšem hlavou panteonu, otcem a vládcem rodiny bohů i bohyň (dětí Elových, *bn il*, a dětí Ašery, *bn atrt*) v kanaánském (ugaritském) náboženském systému je napořád bůh El⁴⁷⁹, jehož jméno „je ve všech semitských jazycích zároveň (...) apelativum „bůh““⁴⁸⁰. K jeho zásadním epitetům a titulům patří: „Stvořitel stvořeného“ (přesnější je metafora: „ploditel zplozeného“) a „Otec let“; dále „otec člověka/Člověka“ a „Laskavý, El/Bůh, který je milostivý“ – tedy tento laskavý El je se svou družkou Ašerou rodičem první generace bohů (makrokosmu), kterážto teogonie je současně *creatio ex nihilo* (varianta baalovské kosmogonie je stvoření světa nepřestajným bojem – mikrokosmu)⁴⁸¹. Elova manželka Ašera (tak tedy dle ugaritských textů, biblické texty ji přiřazují též k Baalovi, čímž ji bible prostřídává s Ašartou⁴⁸²) jako matka všech bohů nese tituly: „Matka bohů“, „Stvořitelka bohů“, „Všezroditelka“, „Ašera, Paní moře“ (v mytickém myšlení pramatka souvisela s mořem).⁴⁸³ El jako ručitel řádu (*iustitia connectiva*) i spravedlnosti (*iustitia distributiva*) nepřestává být též bohem milostivým i slitovným (dobrým), čím a jak se v tomto od Ugaritského Ela liší Elohim Adonaj? Soteriologií, Jeho spásné konání vyvěrá z (mateřského) vztahu k člověku, nikoli z garance spravedlivého řádu.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 71. Doklady o theoforních jménech viz ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. *Jako pták v kleci: Epigrafické památky starověké Levanty*. Starověké písemnictví Levanty, sv. V. Praha: Oikoyomenh, 2013. Ve staré Syropalestině byl uctíván bůh Dagan, tj. „Obilí“, toho vytlačil v pol. druhého tisíciletí př. Kr. dešťodárce Hadad, jenž se uctíval pod tutulem Baal, tj. „Pán“, „Vlastník“; těch je ve SZ celá řada: „Baal Hámón Pp 8,11; Baal Gad Joz 11,17. 12,7. 13,5; Baal Chácór 2Sa 13,23; Baal Chermón Sd 3,3; 1Pa 5,23; Baal Jehuda 2S 6,2; Baal Maón Nu 32,38; Ez 25,9; 1Pa 14,11; Baal Peracim 2S 5,20; 1Pa 14,11; Baal Cafon Ex 14,2,9; Nu 33,7; Baal Šelíšá 2Kr 4,42; Baal Tamar Sd 20,33“ – byli to místní bůžci, postupem doby zde mohla vznikat božiště (obětiště s oltářem) a stalo-li se místo proslulé, navyklo se k němu putovat a za těchto předpokladů mohl mít posvátný okrsek svůj chrám i svého kněze, k tomu se přidala aitologie (tak ještě v izraelské době Betel Penuel, Beršeba aj.) – HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 9, 11. O theoforických osobních jménech baalovského typu viz BIČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. (Dokončení.) *ThPř*, 1954, č. 5, s. 128–130. Srov. BALABÁN, M. Kananejský panteon v místních jménech. (Božstva sluneční, měsíční, hvězdná) *ThPř*, 1965, č. 3, s. 59–63.

⁴⁷⁹ El má mnoho titulů i různé obměny, nejvýznamnějšími jsou: „Král (věčnosti)“ (trvale, oproti Baalovi), „Silný“, „Důstojný“, „bůh věčnosti“ (motiv objevující se v pozdějších gnostických spekulacích), „pán bohů, hrdina, otec (bohů, králů i lidí), tvůrce (všeho stvoření)“, je „modrý, dobrý, rozumějící“, je „bohem soucitu“, typem elévského typu je Eljon, El Šadaj, Atlas; Elovou ženou je Attirat (či Ašertu nebo Ašera). (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 269–275.)

⁴⁸⁰ HELLER, J. Op. cit., s. 267. Taktéž ANTALÍK, D. Starokenaanský panteon podle dokumentů z Eby. *Religio*, 1998, roč. VI, č. 1, s. 33.

⁴⁸¹ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 61–62. Též STEHLÍK, O. Láska Baala a Anat. Dva zlomky milostné poezie ugaritské KTU 1.10 a 1.11 *Religio*, 1995, roč. III, č. 2, s. 144, 146, srov. s. 145.

⁴⁸² 1Kr 18,19; Sd 3,7. Ve SZ slovo „ašera“ znamená posvátný kůl, ba dokonce je zmíněn i při vchodu do jeruzalémského chrámu (2Kr 21,7; srov. 2Kr 23,4–7).

⁴⁸³ HELLER, J. Kananejské bohyně. *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 7, s. 2.

⁴⁸⁴ Viz PRUDKÝ, M. Hospodin, „Bůh milostivý“ & Izrael, lid „z boží milosti“: Teologie milosti ve Starém zákoně. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, M. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských*

Starokanaánci městského státu Ebla uctívali na vrcholu svého panteonu boha, jmenoval se Il, popřípadě Ilum (patrně uctíván pod přízviskem Í-lam = „Věčný“) – zda byl opatřen ženským protějškem není prozatím známo; druhé místo v panteonu Ebly zaujímal Dagan, původně bůh atmosférické povahy, kterého eblajští obdařili přívlastkem *Ti-lu ma-tim* = „Rosa země“, jindy přízviskem „Pán země“ či „Pán Kanaánu“; o něco méně byl oblíben bůh Ada, jehož jméno již Sumerové nahrazovali přívlastkem „Pán“, „Vlastník“ (aj. bozi)⁴⁸⁵. Archeologie přináší nálezy z 9. a 8. stol. př. Kr., na nichž se objevuje jméno Hospodin po boku Ašery.⁴⁸⁶ Teologie, která přisuzuje Hospodinu femininní protějšek v bohyni ‘Anat, je přímo doložena zatím pouze v judské kolonii Jébu (Elefantiné) a spojení Hospodina s ‘Ašerou obsahuje epigrafický materiál z Kuntillet ‘Adžrúd a snad i Chirbet el-Qóm spolu (a dle analýzy D. Antalíka též Tenak). D. Antalík zastává názor, že předexilní Izrael byl „vybaven svou paedros“ (‘Anat je více spojována se severopalestinskou oblastí, ‘Ašera s jižním Judskem), a to v souladu s kulturami starověkého Předního východu jako artikulace „plnosti božství“⁴⁸⁷. Tyto objevy však jsou stále ojedinělé a názory pro či proti hypotéze, že rovněž sz. Hospodin měl svou družku, nejsou spolehlivě průkazné. Dokonce se prokázalo, že nápisy JHVH a kresby pocházejí od různých lidí z odlišných dob, proto tedy tyto nápisy dle J. Duška „nepředstavují žádný doklad o existenci nějaké božské partnerky boha *Jhvh*“, spíš je považuje za doklad ne-centralizace jahvistického kultu na konci 9. stol. př. Kr.⁴⁸⁸ Symbolem Ašery (jménem souzní s babylónskou Ištarou) byly stromy s osekanými větvemi, kůly, představující „strom zbavený listí – Ištar v podsvětí, zimu, smrt. (...) Milencem Ištariným je Tamúz (řecky zván Adonis podle západosemitského Ádón = Pán“) každoročně odumírající ve vegetativním kultu“; Ašery byly Izraelci při obsazování země likvidované (Ex 34,13)⁴⁸⁹, ačkoli se v Izraeli

autorů. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 5–7, 24, 42–43.

⁴⁸⁵ ANTALÍK, D. Starokanaánský panteon podle dokumentů z Ebly. *Religio*, 1998, roč. VI, č. 1, s. 32–47.

⁴⁸⁶ ALBERTZ, R. Záhada izraelského monoteismu. *KřR*, 2008, roč. LXXV, č. 2, s. 29–30. O. Stehlík má za to, že Ašera jakožto družka Hospodinova procesem monoteizace byla „substituována nižšími personifikacemi“, popřípadě vyslovuje názor, že Ašera je ve SZ odbožštěna a depersonifikována (ztotožněním s posvátným stromem či kulem) za použití gramatiky (užitím členu a sufixů ve výskytu slova Ašera s femininním i maskulinním plurálu, čímž se nomen zpředmětňuje). (STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 254 pozn. č. 26. a s. 290.)

⁴⁸⁷ ANTALÍK, D. Jahve a jeho paedros v náboženství předexilního Izraele. *Religio*, 1996, roč. IV, č. 2, s. 132, 136–137.

⁴⁸⁸ DUŠEK, J. Nápisy z Kuntillet Adžrúd. In DUŠEK, J.; ANTALÍK, D.; ČECH, P.; MYNÁŘOVÁ, J. *Jako pták v kleci*, s. 180–181.

⁴⁸⁹ BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 90–92. Srov. BŘEŇOVÁ, K. Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 71–74.

vyskytovaly (viz níže).

Jisté je, že bůh El jako nepohyblivý a stálý stojí nad třemi bohy zápasícími o panství nad mikrokosmem, jimiž je Baal a Anat (značící řád světa), Jam a Mót (představující ničivé síly, které samy jsou v opozici).⁴⁹⁰ Pro Ela je tedy typický odstup:

Odstup „od svárů ostatních bohů, klid, ba skoro pasivita, v níž však El všechno snáší a v posledku přece jen řídí (...). Lze říci, že El dává základnu pro existenci všech ostatních bohů, že představuje ‚nejvyšší bytí‘ (...), že je jakýmsi ‚posvátným pozadím‘ (...), které uniká dosahu proměnlivého světa. Není divu, že tento typ božství, tíhnoucího – moderně vyjádřeno – k transcenci, byl /ovšem v přeznačené podobě/ přijat a vztažen na Hospodina – Jahveho.“⁴⁹¹

Charakteristické rysy božstev elovského typu v kanaánském panteonu (dle shrnutí J. Hellera) jsou: záměnnost s Elem (vyjma Atlase), nejsou součástí přírodních rytmů, nevedou rodinný život (manželku má jen El sám)⁴⁹², stálý odstup od stvoření i lidí – „blíží se typu ‚deus otiosus‘; jsou spíše pasívními ručiteli kosmického řádu nežli jeho měniteli (...) kult ustupuje do pozadí a omezuje se spíše na vzdávání úcty (...). Jsou to bozi, jejichž jména /či tituly/ přenášejí – ovšem v přeznačeném významu – Starý zákon na Hospodina.“⁴⁹³ M. Balabán Elovu mírnost, velkorysost a toleranci shrnuje básnický slovem „živialita“ a vysvětluje: „Je to dobrý a milostivý Otec, pečlivý strážce lidí; někdy však také ustupuje – prý pod hrozbou, nebo motivován lichotkou; to ovšem

⁴⁹⁰ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 62. Jam je „voda všude“, Mot je suchá a bez života „země všude“. J. Heller uvádí: „Podle mytických textů z Ugaritu (...) El může také jako Král svrhnout Aṭtara, vládnoucího na čas místo Baale, nebo vydat Baale na smrt. Baal potřebuje jeho svolení, aby se ujal vlády a postavil si palác. Elův souhlas potřebuje také Anat k zabití Aqhata i Jamm k zabití Baale. Ale El zastupuje celé shromáždění bohů, v Elovu se zrcadlí jejich stanovisko, a i Jammova moc pochází vlastně od Ela /srv. scholastický, ale velmi pregnantní pojem ‚opus Dei alienum‘! (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 267–268.)

⁴⁹¹ HELLER, J. Op. cit., s. 268.

⁴⁹² Elovou manželkou a tudíž pramatkou bohů je Atirat (patrně bohyně obou aspektů – jak erotického tak mateřského), tj. též Ašerta, Ašratum (pod tímto jménem byla uctívána zejména Amorejci) či sz. Ašera; pozoruhodný je druhořadý titul (bohyně je předně „typem ‚Velké matky‘, bohyně plodnosti“) „aṭr jm - (...) Aṭirat, Paní moře“, což patrně „souvisí s rozšířenou představou, která spojuje mytickou pramatku s mořem. El je stvořitel, tedy jakýsi ‚první hybatel‘, a jeho družka, všezroditelka, je zosobnění prahmoty, z níž El ‚tvoří‘ a která je v orientální mytologiích vodním živlem /srv. Tiamat v Babylóně/; slovo Ašera označovalo vedle bohyně rovněž její schématické označení – dřevěný kůl, „takový kůl stál dokonce při vchodu do jeruzalémského chrámu Hospodinova /2Kr 21,7/ a Ašera tam byla uctívána chrámovou prostitucí /2Kr 23,4–7/. Ve Starém zákoně se ovšem obvykle přiřazuje k Baalovi /1Kr 18,19; Sd 3,7/ a často zaměňuje s Astartou /Sd2,13/; družkou Baalovou (zřetelně od 2. tisíciletí př. Kr.) byla bohyně Anat (násilnická i krutá bohyně války, přemožitelka démonských sil hlubin slavicí s Baalem *hieros gamos* – přinášející přírodě plodivé síly), jejímž typickým rysem byla vášeň (milostná či bojovná), tato bohyně však (v 1. tisíciletí př. Kr.) ustupuje zejména bohyni Aštartě; Baalovou dcerou byla Pidraj („dcera Světla“), Talaj („dcera Rosy či Vláh“), Arsaj („Zemská“); pozoruhodné jsou bohyně Kotarot, které dávají zdar, jakési „Dařilky“ – podobně působí slovanské sudičky, řecké Parsky, egyptské Hathory. (HELLER, J. Op. cit., s. 298–305. Obdobně)

⁴⁹³ HELLER, J. Op. cit., s. 275–276.

nemusi být vykládáno jako slabost či stařeckost – vždyť sám starozákonní Hospodin nechal Ninive ‚vyklouznout‘ z ‚osudového‘ trestu.⁴⁹⁴ Je-li elovský kult upozaděn, co je kult, kultické počínání a jaký je rozdíl mezi kultem a ritem? „Každý náboženský projev je kult“, vykládá S. C. Daněk shodně s J. Hellerem, načež druhý jmenovaný dodává: „Ritus je obřad, pevný, předem ustálený či určený vzorek, který ovšem může zplanět, může se zformalizovat a vyprázdnit.“⁴⁹⁵

Dalším z nejvýznačnějších bohů kanaánských pantheonů je Baal. Slovo „baal“ původně znamenalo „vlastník“, poté „pán“ i „manžel“:

„Ve starší době, kdy náboženství Syropalestiny má ještě rysy polydémonismu, označuje baal místní nomen, božského vlastníka posvátného místa, božišťe či oblasti. Jen ve Starém zákoně máme deset takových baalů (...). Ale nejde jen o lokály, může jít i o funkce. Známe ‚baala smlouvy‘ (...), ‚baala tance‘ (...). Apelativní význam si výraz ‚baal‘ zachoval vždycky. Ale asi jako Izraelci užívali místo propria ‚Jahve‘ apelativum Adonaj ‚mé panstvo‘/ a Babylóňané místo Marduka apelativa ‚Bel‘ / ‚Pán‘/, tak se BAAL stalo trvalým označením boha bouře a deště Hadada.“⁴⁹⁶

Na Baala dorážejí ničivé síly z dvojího spektra. Baal tak vede dvojí boj, v němž aktivnější i významnější je jeho družka Anat:⁴⁹⁷ boj s bohem moře Jamem (ztělesňovatelem síly chasu i zla projevující se během podzimních bouří i záplav) a boj s bohem smrti Mótem, jemuž po skončení vegetativního období na dobu sucha podléhá, načež se vlády ujímá Mót. Tedy Baal je typ boha vyznačující se „protikladem dvou vegetačních období, růstu a klidu, hojnosti a nedostatku, života a smrti“⁴⁹⁸. Baalovská „mytologie smrti“ je v biblickém kánonu důsledně teologizována (demytologizována), pro níž je typické pojetí smrti, chápané jako přerušování vztahu s Hospodinem.⁴⁹⁹ O. Stehlík upozorňuje na nutnost opatrného nahlížení na danou mytologii:

Zdůrazňuje „abychom božstva neredukovali na pouhé alegorie či je neztotožnili beze zbytku s principy, z kterých zřejmě vznikla. Božstva totiž představují mnohem víc než pouhé přírodní nebo myšlenkové alegorie, váže se na ně velké množství emocí (...). Teologicky bychom mohli například říci, že Baal představuje spásu světa, proti které Jam útočí (v časovém ohledu) od vzniku světa jakožto ten, kdo usiluje o návrat chaosu před stvořením. Móta je možno moderně nazvat

⁴⁹⁴ BALABÁN, M. *Výra nebo osud?*, s. 32–33, srov. s. 11.

⁴⁹⁵ HELLER, J. Výročí Slavomila Daňka. *KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 232.

⁴⁹⁶ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 276. Srov. HELLER, J. Pohanští bozi ve Starém zákoně. *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 6, s. 2.

⁴⁹⁷ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 64.

⁴⁹⁸ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 279.

⁴⁹⁹ Viz BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 166–180, 200.

útočící eschatologickou silou zmaru⁵⁰⁰.

V Ugaritu je doloženo uctívání také Dagona, jehož jméno v západosemitských jazycích znamená „obilí“ či „zrno“, kterého jako svého předchůdce vytlačil Baal.⁵⁰¹ V Syropalestině existuje celá řada bohů baalovského typu.⁵⁰² V bájeslovných ugaritských textech nese Baal následující tituly: *alijn*, tj. „Silný“, „Mocný“, „Vítězný“; *alij qrdm*, tj. „Nejmocnější z hrdinů“ či je označen přízvisky *zbl*, tj. „Kníže“ (popřípadě „jeho Výsost“), *zbl baal ars*, tj. „jeho Výsost Pán (Vlastník) země“.⁵⁰³ Velkou Baalovou zastánkyní i oporou je podle *Baalovského cyklu*⁵⁰⁴ bohyně lásky i boje, bohyně Anat (dosl. „Panna“, ve smyslu mladé ženy, „která ještě neporodila mužského potomka“, popřípadě mohlo být její panenství cyklicky obnovováno⁵⁰⁵).

Významný protivník Baalův je bůh moře (proudů i řek) Jam⁵⁰⁶.⁵⁰⁷ Jammovými spojenci proti Baalovi jsou četné stvůry, mořští hadi i draci, ztělesňující ničivé síly prachaosu. Tento boj na počátku roku kulticky (opakováním) zpřítomňoval počátek přírodního cyklu, v představě Kanaánců totožný s počátkem jsoucná světa. M. Balabán onu oddanost vegetačnímu cyklu s vášnivým prožíváním příslušných ritů i obřadů vidí Kanaanských „mystérium par excellence“ a v tomto ponoření do neměnného rytmu vegetačního mystéria spatřuje konec konců předznamenání osudové⁵⁰⁸, ač proti

⁵⁰⁰ STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, s. 62–63.

⁵⁰¹ Výklad kanaánských bohů důležitých pro zvěst Tenaku (Moloch, Kemoš a Dagan) viz HELLER, J. Bozi izraelských sousedů. *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 8, s. 2. Hebr. Dagan, též ve významu „obilí“, lze překládat i jako „ryba“ (hebr. *dag*), což je patrně pozdější spojení. Viz HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 146.

⁵⁰² Ugaritskými bohy jsou: bůh lásky, plodnosti i války Aṭtar (viz mezopotamská Ištar); vládcem podsvětí, moru a války bůh Rešet (jeho zvláštní podobou byl bůh Mikal, tj. „Mohoucí“); dalším je bůh Horon (či Choron); poslední z ugaritských bohů baalovského typu je božský „Řemeslník“ Kotar; přičemž některé národy uctívali své vlastní bohy (bohem Amonců byl Milkom, Moábeců Kemoš, Fěničanů Adonis či jsou uctíváni fěničtí lokální baalové – Baal Libanon, Baal Karmel, sidonský Ešmun aj.). Viz HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 284–296.

⁵⁰³ J. Heller dodává, že výraz *zbl* obsahují i jména: Jezábel, patrně Baal Zebub („Pán much“ – nz. znehodnocení jména) či nz. Belzebub. Viz HELLER, J. Pohanští bozi ve Starém zákoně. *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 6, s. 2.

⁵⁰⁴ Viz STEHLÍK, O. Op. cit., s. 77–156. ANTALÍK, D. Baalovský cyklus z Ugaritu. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Na stezkách domu Baalova*, s. 17–77.

⁵⁰⁵ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 62.

⁵⁰⁶ Hebr. slovo *jam* znamená „moře“.

⁵⁰⁷ „(...) tak jako řecký Poseidon vládne vši vodou na zemi, pod zemí i té, která ze země tryská a po zemi teče. V epických textech se často nazývá *zbl jmm* = ‚jeho/ Výsost Moře‘ či *tpt nhr* (...) = ‚Vládcе /či Soudce/ Proud‘. Má zvláštní predikát *mdd il* = ‚Miláček Elův‘. To je opis pro Jammovo „prvorozenství“. Podle orientálních mytologií voda předchází zemi, která se teprve z vody vynořuje /jak v Egyptě, tak Gn 1,6-9 (...)/. Proto je Jamm první, kterému El světil vládu; je také zvláštním oblíbencem své matky, bohyně Stírat /Ašery/.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 283.)

⁵⁰⁸ Ač s analogií s egyptskou *Maat* či babylónskou *Me* se v ugaritsko-kanaanském náboženském systému

Hellerovu přísně chápanému kolektivnímu myšlení Ugarit'anů (Kanaánců) vnímá signály lidství individua i náznaky eschatologického výhledu (proti osudovosti)⁵⁰⁹ – a to ve dvojím: motiv spravedlnosti v její hypostazi v božstvu Sedeqovi, v postavě Danela a v ugaritsko-kanaánské „etice“.⁵¹⁰

Druhý Baalův protivník je Mót, tj. „Smrt“, jenž není dochován ani v seznamech ugaritských bohů, ani se nevyskytuje v teoforní podobě jmen, nemá ani zvláštní kult, je vládcem podsvětí, je bohem letního žáru i bohem zrajícího zrna a žní.⁵¹¹ Ugaritské texty udávají, že Baal ze strachu z Móta sestupuje do podsvětí, nad touto jeho smrtí projevuje smutek sám El; Baalova družka svého chotě vyhledá a s pomocí (vševědoucí bohyně slunce) Šaps pohřbí, načez bojuje s Mótem – k popisu tohoto zápasu je „užito metafory nakládání s obilím/zrním“⁵¹² – a Baal se navrácí do života (agroklimatický rituál zemřelého zrna vstalého „z mrtvých“⁵¹³), na horu Cafon; El nyní přitakává panování Baalovu a Mót jej respektuje.⁵¹⁴ Necht' je zdůrazněno: funkce mytického systému (i ugaritského) spočívala v tom, že „vykládala smysl, a tak usnadňovala orientaci ve světě, kontrolovala a usměrňovala individuální i skupinové strachy, odrážela a poutala temné síly chaosu a řešila tak složité životní otázky tradentů i posluchačů“⁵¹⁵. Sz. texty uchovávají doklady o nezdolnosti baalovských kultů. Ještě za doby Soudců byl např. v Šekemu chrám Baala-berít, což bylo místo uzavírání smluv i Izraelců.⁵¹⁶ J. Heller pokládá zápas Izraele s náboženstvím zemědělců (vedle dalších dvou základních typů kultu – místních a pasteveckých) za „nejurputnější“ pro jeho

nesetkáme.

⁵⁰⁹ „Ugaritský člověk‘ je prostě syn matky Země; jeho synovství však spočívá jen v závislosti, a tím nedospělosti.“ (BALABÁN, M. *Víra, nebo osud?*, s. 29.)

⁵¹⁰ BALABÁN, M. Op. cit., s. 29–33.

⁵¹¹ „Je příznačné, že ve staré době bůh – dárcé života, je především dárcé deště a tím plodnosti a úrody. Během staletí s postupnou individualizací životního pocitu se helénistický člověk cítí více ohrožen nemocemi než hladem. Čilá mořeplavba ve Středomoří umožňuje v době neúrody dovézt potravu, především obilí odjinud, alespoň pro bohaté. Boha ‚dešťodárce‘ už není tolik potřebí. Ale zdraví nelze odnikud koupit a dovézt. A tak se bůh – dárcé života stává především bohem uzdravujícím. Cesta od Baala či od Dagona až k Šadrapovi je dlouhá, ale logická.“ (HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 296.)

⁵¹² Mótova likvidace je několika násobná: Anat ho „mečem roztřála“, „sítím prosela“, „ohněm upražila“, kameny semlela“ a ještě „na pláň pohodila“, k tomu ho snědli ptáci, srov. „přezabití“ zlatého telete v Ex 32,20, případně O. Stehlík uvádí též upálení Jana Husa a následné hození jeho popela do Rýna. (STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 150.)

⁵¹³ Vskutku nesmrtelný je pouze bůh El, Baal smrtelný je, alespoň ve smyslu sestupování do podsvětí. Viz STEHLÍK, O. Op. cit., s. 221, pozn. č. 104.

⁵¹⁴ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 134–135, srov. s. 135–156 a viz s. 150, pozn. č. 119.

⁵¹⁵ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 135.

⁵¹⁶ BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 7–8, 17, 22.

vlivnost i svůdnost, která překračuje více než čtyři staletí od osídlování Kanaánu, kdy Eliáš podstoupil boj s vyznavači Baala – „Jak tu Izrael postupuje? Předně odhaluje přírodní síly a jevy jako *nebožské*, odbožšťuje přírodu, a to tím, že ji vyhlašuje za *Hospodinovo stvoření*, dokonce svěřené pod vládu člověku“, též škrtně jména přírodních bohů ze svého slovníku: z nadpřírodních jmen bohů učiní Hospodin, Bůh Izraele, svá přízviska⁵¹⁷. Mocný prostředek (program) pro boj proti baalismu, kupř. v době Jóšijášovy reformy, našli Izraelci (jistě jejich elita) v objevené Tóře, uvádí J. Beneš a dodává: „krátkými věroučnými formulami se podařilo ozřejmit jádro víry v mnohotvárnosti tradic“ – ostatně již historický prolog jako první z připomínaných příběhů (Deuteronomistický zákoník) uvádí v Nu 25,3–9 o moábských orgiastických obětních hodech Izraelitů na počest Baal-peóra – zápas s baalismem vedl k očistě Hospodinova kultu, jehož důsledkem je, že Hospodinův vyznavač se bojí Boha⁵¹⁸. Bible zápasí ještě i s jiným kultickým zvykem Moábců (srov. např. obětování syna moabským králem Měšou, 2Kr 3,26 a Am 2,1)⁵¹⁹ či Aramejců, tj. s kultickým obětováním dětí patrně podsvětnímu bohu Molochovi (srov. souvislost pojmu Gehenna a údolí Hinom, kde byly oběti konány)⁵²⁰, ale též Baalovi, jak dokládá tabulka z Ugaritu zřejmě v kontextu svatých válek: „Pokud nepřítel napadne brány vašeho města, útočník vaše hradby, obrátíš své oči s prosbou k Baalovi ... Obětujeme ti býka, ó Baale, svůj slib naplníme. Prvorozeného ti, Baale, budeme obětovat, dítě, jako naplnění slibu.“⁵²¹ V Tenaku Bůh své vyznavače od těchto obětí osvobozuje, dokonce je to Bůh, kdo sám (podle nz. podání) trpí Synovou dobrovolnou obětí za člověka.⁵²²

Důležitým božstvem pro zesnulé byl solární bůh Šamaš či bohyně Šapaš. Platí-li pro myšlení Starokanaánců: být pohřben do země = sestoupit do podsvětí, pak sluneční božstvo (jako v Mezopotámii, Egyptě a Malé Asii) doprovází zesnulé při své noční

⁵¹⁷ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 13–14. Jsou to zejména první tři kapitoly Tenaku, které představují Boha Hospodina jako Stvořitele. Srov. BENEŠ, J.; VAĐURA, P. *Pradějiny*, s. 7–114. BIČ, M. *Radostná zvěst Starého zákona*. Praha: Kalich, 1983, 2. vyd., s. 35–47, 63–78, 118–127.

⁵¹⁸ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 52, 90–92, 95–96, 103–104.

⁵¹⁹ Viz přímé odkazy Lv 18,21. 20,2–5; Jr 32,35; 2Kr 23,10; nepřímé: Iz 30,33; Jr 7,31. 19,5. 32,35 aj. Spalování lidí (synů) 2Pa 28,3; patrně i 2Kr 21,6; zmínky o Molochových svatyních v Judsku 2Kr 23,10.13; Ez 16,20. 20,26 aj.

⁵²⁰ Viz BŘEŇOVÁ, K. Bůh Molech a lidské oběti. *Religio*, 1999, roč. VII, č. 1., s. 24, 27–28.

⁵²¹ BŘEŇOVÁ, K. Op. cit., s. 26–27.

⁵²² Viz DVOŘÁK, J. „Oběť živá“ jako model životního postoje. České Budějovice 2010, s. 60–65, 81–86. Srov. HELLER, J. Oběť prvorozeného (2Kr 3,26–27). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 317–326. PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly Knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 91–104.

pouti podsvětím, kam je oba pouští sám vládce podsvětí zvaný Ugarit'any „Dveřník Rašap“ či „Vrátný Rašap“ a kde se jedinec v postmortální existenci připojí ke svým zemřelým předkům coby „podsvětný duch“, přitom svým posmrtným bytím zrcadlí pozemský život (jí, pije, jezdí ve voze apod.) – paměť na zesnulého měla zaručit v rámci kultu předků vztyčená stéla pozůstalými s jeho jménem.⁵²³

Z eblajského písemnictví se vyvozuje asi 40 bohů a bohyň (srov. 30 „kanonických“ božstev o celé tisíciletí pozdějšího Ugaritu).⁵²⁴ O. Stehlík uvádí 33 jmen ugaritského kanonického seznamu bohů, seznamy obětí a rituálů zmiňují přibližně dalších 40 jmen bohů⁵²⁵ (snahou polyteismu je vytvářet božské dvojice). Odborníci odhadují počet známých a z části rituálně uctívaných bohův Ugaritu na sto (osobní zbožnost se obracela k deseti až dvaceti bohům) a více než padesát zvěčnělých králů je předmětem kultického uctívání.⁵²⁶ Pro komplexnější pohled na náboženský systém Syropalestiny je třeba uvést dvojí: kanaánské náboženství patrně démonologii původně nerozvíjelo⁵²⁷ a redukce ugaritského náboženství na kult plodnosti je zjednodušující (bohyní plodnosti v Ugaritu byla pouze bohyně plodnosti a porodu, Košarat).⁵²⁸ Pokud jde o náběh k monoteismu, toho jsme v ugaritském náboženství i v celé Syropalestině svědky v době železné.

Shrnutí: Pro kanaánské předizraelské náboženství je charakteristický kult plodnosti, jemuž často podléhali sami kočovní i usadivší se Izraelci. Ve směsici náboženských tradic (zbytků prastarého polydémonismu, kultu zemědělců s jejich vegetativními božstvy a pozůstatky totemismu starých pasteveckých klanů z pouště uctívajících boha „poutníka“, božského příbuzného, božského Otce) jsou nejvýznamnějšími bohy kanaánského panteonu bohové elovského a baalovského typu. Jisté je, že stvořitel všeho jsoucna (makrokosmu), bůh El, nepohnutelný a stálý stojí v odstupu nad sváry tří zápasících bohů o panství nad mikrokosmem. Těmito stále zápasícími bohy jsou Baal a Anat (značící řád světa), Jam a Mót (představující ničivé síly, kteří samy jsou v opozici). Elovský typ bohů chová rovněž stálý odstup od stvoření i lidí. Tito bozi jsou

⁵²³ ANTALÍK, D. Pohřební rituál ve Starověké Syropalestině. *Religio*, 2002, roč. X, č. 2, s. 182–187.

⁵²⁴ ANTALÍK, D. Starokanaánský panteon podle dokumentů z Ebly. *Religio*, 1998, roč. VI, č. 1, s. 32–33.

⁵²⁵ Charakteristika jednotlivých bohů s přihlédnutím ke SZ viz STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 280–298, srov. s. 347–350.

⁵²⁶ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 64–65.

⁵²⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 310.

⁵²⁸ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 65, poznámka č. 65.

spíše pasívními ručiteli kosmického řádu než jeho měniteli. Jejich tituly bývají v biblickém podání v přeznačeném významu přisouzeny Bohu Hospodinu. Baal je typ boha vyznačující se protikladem dvou vegetačních období, růstu a klidu, hojnosti a nedostatku, života a smrti. Na Baala doráží ničivé síly z dvojího spektra. Baal tak vede dvojí boj, v němž aktivnější i významnější je jeho družka Anat: boj s bohem moře Jamem (ztělesňovatele síly chaosu i zla) projevujícím se během podzimních bouří i záplav, též boj s bohem smrti Mótem, jemuž po ukončení vegetativního období na dobu sucha podléhá, načež se vlády ujímá Mót. Významnou Baalovou zastánkyní je podle *Baalovského cyklu* bohyně lásky i boje, bohyně Anat. Sz. texty uchovávají doklady o nezdolnosti baalovských kultů. J. Heller pokládá zápas Izraele s náboženstvím zemědělců (vedle dalších dvou základních typů kultu – místních a pasteveckých) za „nejurputnější“ pro jeho vlivnost i svůdnost, která překračuje více než čtyři staletí od osidlování Kanaánu.

4.2 *Král*

Ugaritská společnost byla sociálně i stavovsky přísně organizována, na jejím vrcholu stál král⁵²⁹. Hebrejský termín מלך mohl v podobě Malik či Malk označovat rovněž bohy.⁵³⁰ Např. El byl v Ugaritu titulován král (*mlk*), přičemž první stvořený člověk (*Člověk Adam*) byl zároveň archetypem božného krále, krále jakožto božího syna – člověk-král zaujímal „třetí podlaží ugaritského náboženského světa“ (nikoli člověk jako takový).⁵³¹ Bůh-král hrál v kultu význačnou roli (jako v Egyptě a Mezopotámii). Byl

⁵²⁹ Svobodná část obyvatelstva Ugaritu (přístavního města, významného jako tepna obchodu v severní Sýrii) se dělila na dvě základní skupiny – syny Ugaritu (*bn.ugrt*, obyvatelé města či království) a syny krále (*bnš.mlk*, lidé spojení rodem či úřadem s královským dvorem). Zvláštní skupinou (charakteristickou pro celou oblast starého Blízkého východu) byla vysoká třída pojící se s vojenskou službou, patrně jízda (jakýsi šlechtický stav zvaný *mryn*). Privilegovanou část společnosti uzavírají králem nebo královnou jmenovaní správci vesnic či jiní úředníci (tzv. *mudové*, nižší stavy se nazývaly *mur* a *aširu*). Opačná část sociálního spektra náležela otrokům, utečencům a dezertérům z armády. Ugaritská společnost je poplatná dobovému (starověkému) uspořádání pracovními poměry dvojím: člověk pracoval na svém, popřípadě za jednodenní mzdu, v jiném případě pak pro krále, anebo byl otrokem. Složitě strukturovaná ugaritská společnost měla své cechy řemeslnické (loďaři, stavitelé, slévači aj.) a vztahovala se na ně branná povinnost. Manželství se v Ugaritu jako v celé starověké blízkovýchodní kultuře chápalo jako smlouva, kdy žena přecházela do rodiny muže (polygamie se týkala jen vyšších tříd, přičemž výsadní postavení zaujímal hlavní manželka, rodiny mívaly zpravidla dvě až tři děti). (STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 50–56.)

⁵³⁰ Právě božské jméno tvořené hláskami *mlk* Tenak deformuje vložení jiných samohlásek, čímž vykladači Písma učinili z boha Krále, tj. Melecha, Molocha či Molecha. Viz HELLER, J. Boží izraelských sousedů. *KJ – ET*, 1976, roč. LXI, č. 8, s. 2.

⁵³¹ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 60–61, 63. Podle O. Stehlika (op. cit., s. 63 a 66) ugaritská náboženská literatura systematickou kosmogonií nerozvádí (kosmos je obklopen vodním chaosem – dvojí propastnou tůň, *thmtm*, jednou nad a druhou pod světem; k říší chaosu přináležela

zástupcem lidu a garantem jeho úspěchu, ručitelem prosperity celého státního útvaru (viz *Kirtovský cyklus*⁵³², srov. 1Kr 1,31; Jr 8,23 aj.); své zastoupení v kultu měl patrně při významných svatyních a svátcích v roli velekněží.⁵³³ Kanaánsko-ugaritský král působil též jako velekněz⁵³⁴, kupř. ugaritský král jako kněz vystupoval předně v roli prostředníka mezi božstvy a královstvím, dokonce určité rituály se odehrávaly v samotném královském paláci; podle některých textových nálezů místem kultických úkonů mohla být i královská (rajská) zahrada jako obdoba „rajského“ sídla bohů.⁵³⁵ Seznamy poslední urské dynastie nás zpravují o tom, že po smrti se král stal „božskou bytostí“, že se „zařadil do sboru svých předků a nadále bděl a střežil dynastii a ugaritské království“ (následnictví se dědilo z otce na syna, popřípadě podléhalo schválení patřičnými velmocemi, jmenovat následníka trůnu směla též královna).⁵³⁶ Král vystupoval v reprezentativním ritu *heiros gamos*. Královská role byla významná rovněž ve snaze Ugarit'anů nahlédnout do budoucnosti, a to zejména prostřednictvím „vyvolávání duchů zemřelých členů dynastie (...) při pohřbu krále a intronizaci jeho nástupce“; po intronizaci následovala královská inspekční cesta kolem království jako akt nabytí práv nad teritoriem a v rámci pacifikace rebelií, též kvůli ustanovení vazalských poměrů; pro promítání událostí do pozemské reality shůry („jak na zemi, tak na nebi“) nachází ugaritský náboženský systém svou inspiraci v astrologii mezopotámského náboženství; mezi běžné věštbé praktiky patřily haruspicia, interpretace anomálií a deformit zvířecích i lidských novorozeňat, úkazy astrální.⁵³⁷ Důležité je, že „sakrační je v podstatě jen král, nikoli celý stát“⁵³⁸, těší se proto též

příšera *Litan* – srov. biblického Livjátána, a centrem světa je světová hora Cafon, na níž sídlí bozi); O. Stehlík rovněž uvádí předpokládanou ugaritskou strukturu světa (viz též STEHLÍK, O. *Láska Baala a Anat*. Dva zlomky milostné poezie ugaritské KTU 1.10 a 1.11 *Religio*, 1995, roč. III, č. 2, s. 144, srov. s. 146):

| | | |
|------------|-------------------------|-------------|
| teogonie | El a Ašera | makrokosmos |
| kosmogonie | Jam x Baal a Anat x Mót | mikrokosmos |
| sociogonie | božný král a královna | sociokosmos |

⁵³² Viz STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 173–208. ČECH, P. Epos o Kirtovi. In ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Na stezkách domu Baalova*, s. 93–117.

⁵³³ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 318–319.

⁵³⁴ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 470.

⁵³⁵ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 48–49, 68 pozn. č. 10, 112 pozn. č. 87.

⁵³⁶ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 49–50.

⁵³⁷ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 73, srov. s. 130 pozn. č. 173. Též ANTALÍK, D. Divinace v předhelénistické Sýrii. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 77–100. ANTALÍK, D. O dobrém spánku, nespavosti a snění na starověkém Předním východě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. *Spánek a sny*, s. 83–102.

⁵³⁸ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 327.

exklusivně v kontaktu s božstvem skrze věšebný sen, jak tomu bylo ostatně na celém starověkém Předním východě (kupř. jen k faraónovi ve snu promlouvali nejvyšší bozi).⁵³⁹ Král byl rovněž ručitelem práv vdov i sirotků, k čemuž byl zavazován božským řádem samým a selhání v této roli je v *Kirtovském cyklu* záminkou k sesazení krále.⁵⁴⁰

4.3 *Kněžstvo*

„Zdá se, že řada kněžských předpisů, známých ze Starého zákona, byla v Syropalestyně obecná“⁵⁴¹, ovšem kultické uctívání patrně všude jednotné nebylo⁵⁴². Kupř. kultická terminologie ugaritská se nekryje s terminologií sz., ovšem v Ugaritu jako i na počátku náboženství starozákonního byla každá oběť současně obětním hodem a každá porážka současně obětí.⁵⁴³ Kněžská profesní skupina byla v Ugaritu organizována do dvou základních kast: kněží (*khn*) a věštců (*qdšm*).⁵⁴⁴ Je významné, že „celá řada etických principů i zvyků Izraele byla přejata od Kenaanců. Sem patří např. základní představy o hříchu, spravedlnosti a božské odplatě, etické základy rodinného i kmenového sourozenství, péče o jeho slabé členy, zvláště vdovy a sirotky (...)“⁵⁴⁵.

4.4 *Náboženský kult a chrám*

Mezi mytologií a kultem starověku je určité napětí, podle O. Stehlíka následujícího druhu:

„Mytologie je elitní složkou náboženství, kult je složkou konkrétní a praktickou. Mytologie vyjevuje, v co dané náboženství chce věřit o světě bohů i o sobě, kultické a rituální dokumenty dokládají, jak tomu bylo ve skutečnosti. Mytologie a legendy nám dávají nahlédnout do teologie – ideálního uspořádání světa bohů; kultické řady a seznamy obětí nám řeknou, kterým bohům lidé skutečně obětovali, ke kterým se modlili, jak vypadal jejich skutečný náboženský život. Mytologické a kultické texty jsou vzájemně se doplňujícími částmi náboženství.“⁵⁴⁶

Obdobně tomu tak bylo i ve staré křesťanské církvi (je tomu tak dodnes), že

⁵³⁹ ANTALÍK, D. O dobrém spánku, nespavosti a snění na starověkém Předním východě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. Op. cit., s. 90–92. LANDGRÁFOVÁ, R. Spánek, sny a noční můry ve starověkém Egyptě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. *Spánek a sny*, s. 70, 72.

⁵⁴⁰ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 71, srov. s. 228–234, 217. O nálezech a výzkumu ugaritské literatury, politické korespondence a nejstarších nápisech viz BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství III: Řeč a písemnost*. Praha: HČEFB, 1950, s. 248–297.

⁵⁴¹ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 319.

⁵⁴² BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 27.

⁵⁴³ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 69.

⁵⁴⁴ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 52.

⁵⁴⁵ HELLER, J. Op. cit., s. 328. O citovaný souhrn se opírá též BALABÁN, M. *Víra – nebo osud?*, s. 33.

⁵⁴⁶ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 59.

(christologické) tradice výpovědi víry a skutečný život církve jsou v dialektickém procesu.⁵⁴⁷

Po vstupu do země zaslíbené a během jejího osidlování izraelskými kmeny jsou tradiční posvátná místa Kanaánu likvidována či dále živá, ale Izraelci přeznačována (Bét-el, Betlém, Jericho, Jeruzalém, Meggido, Šekem, Šílo aj.). Kultická místa měla původně velmi často podobu „výsosti“⁵⁴⁸ a později i chrámu (uzavřená sídliště); za posvátná se pokládala též: humno, mlat, pole, vinice, studánky, prameny, jeskyně, brody aj.⁵⁴⁹

Chrám se zpravidla nacházel v centru města a představoval makrokosmos.⁵⁵⁰ Prapůvodním obětištěm předcházejícím chrámu byly oltáře, na něž se vylévala krev obětovaných zvířat, na nichž se oběť spalovala (kanaánský baal si vyžadoval jak úlitby, tak zápaly) – oltářem mohla být skála, osamělý balvan; oltář (*mizbeah*) se odlišoval od jiných posvátných kamenů chápaných též za „dům boží“ (*bét'el*, srov. 1S 14,33; Gn 28,17nn), ještě i ve SZ jsou oltáře budovány na místech zjevení Hospodina (např. Gn 12,7; 13,4; 26,24n aj.).⁵⁵¹ Obětní systém je Izraelci od Kanaánců přejet ve značné míře.⁵⁵²

Chrámy se nejčastěji nazývaly „dům“ zpravidla s genitivním jménem náležitého boha. Vždy šlo o místo „svaté“ a tímto epitetem byli opatřeni i bohové (v oblasti Syropalestiny to platí zejména o Baalovi), ba právě v kanaánském náboženství hledají odborníci vlastní původ hebr. slova קדש, LXX převádí starým řec. slovem ἅγιος, jež označovalo předmět vzbuzující hrůzu, pocit úcty a zvláštní čistoty (řec. slovo ἱερόν v LXX nenajdeme, což svědčí o vědomé snaze zabránit užití obvyklého termínu pro pohanské svatyně) – ve SZ označuje קדש výlučně Boha a vše, co mu exkluzivně

⁵⁴⁷ POKORNÝ, P. *Vznik christologie*, s. 15.

⁵⁴⁸ Nacházeli se v otevřené krajině, výstrojí byl oltář, vztyčený kámen – *masseba*, tj. mužský symbol, posvátný kůl, tj. ženský symbol – zasvěcený *numinu*, místnímu bůžkovi, zpravidla baalovi, za dob patriarchů Hospodinovi.

⁵⁴⁹ BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 12–42, 76–112. HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 316–317: „Kontinuita kultických forem sváděla k heterodoxii, a tak není divu, že po zápasech Eliáše a Eliezera posléze prohlásila Joziášova reforma /622/ všechnen kult na výsostech za ilegální, i když se tam uctíval Hospodin (...). V nejstarší době takové božiště nemívало stálé kněze. Obětovali zde ti, kdo šli kolem či pásli poblíž a chtěli být s místním bůžkem zadobře či od něho čekali pomoc. Obětníkem byl otec rodiny či představitel rodu nebo kmene. Teprve postupem času se u významnějších výsostech vyskytují stálí kněží.“

⁵⁵⁰ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 66.

⁵⁵¹ BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 76–79.

⁵⁵² BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgames*, s. 36.

patří, v zásadě odděluje termín vše stvořené, nečisté a hříšné.⁵⁵³ Vlastní chrám kanaánskému božstvu zaručuje moc i působnost, též proto ve městech tvoří „kultické těžiště a nejposvátnější místo, zároveň bývá i střediskem vzdělanosti a archívem“, ovšem „chrámy v Syropalestině nebyly většinou tak honosné a rozsáhlé jako chrámy v Egyptě a Mezopotámii“; od konce doby bronzové převládá typ chrámu s trojím členěním podélného prostoru (předsíň, svatyně, svatyně svatých), leč ohledně nabízející se blízkosti k izraelskému rituálu nelze „zřetelně doložit, v čem a kde se izraelská kultická zařízení od kenaánských lišila“⁵⁵⁴. V textových nálezích se jako nejvýznačnější ugaritské chrámy jeví chrám Baalův a Daganův (ten ve své archaičtější podobě nezachovává velesvatyni), které mají na nádvoří zřízen „oltář se dvěma schody“ a „pramen/zřídlo“ (snad obdoba bronzového jeruzalémského „moře“)⁵⁵⁵. Ve svatyních i na výsostech se předně obětovalo, ale také věštilo, konala se tu posvátná prostituce,⁵⁵⁶ součástí chrámů byl specifický personál (zpěváci a hudebníci, chrámoví otroci).⁵⁵⁷ V jádru rozmanitých úkonů však šlo o „kontakt s božstvem, a ten je dvousměrný: z lidské strany je to především oběť či vůbec pečování o boha, (...) z božské strany jsou to především pokyny, žehnání a zlořečení“⁵⁵⁸. Reálnou představu o funkci ugaritsko-kanaánských chrámů lze čerpat od O. Stehlíka.⁵⁵⁹

Součástí obětního rituálu byly hostiny účastníků a božstva, jemuž se část oběti spálila na oltáři; nejčastěji byli předmětem obětí savci (býk, kráva, beran, ovce, méně často koza či osel) a ptáci (zejména holubice a hrdlička).⁵⁶⁰ Některé části obětí se buď

⁵⁵³ PROCKSCH, O. ἅγιος: A. Im Griechentum und Hellenismus. B. Die Verwendung des Heiligkeitsbegriffes im AT. In *TWNT I*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1933, s. 87–90.

⁵⁵⁴ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 317–318.

⁵⁵⁵ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 67.

⁵⁵⁶ „Šlo o velice vážnou věc, uvolnit ztuhlé a ochablé síly života a přimět magicky božstva plodnosti, aby začala po období vegetačního klidu opět působit. Postupem času se ovšem tento obsah ztrácel, takže v helénistické době kult safonského Baala, (...) spojený s kultem Afrodité a rozšířený v přístavních městech středomoří /např. v Korintě/ nebyl od řemeslné prostituce příliš vzdálen.“ (HELLER, J. Op. cit., s. 320–321.)

⁵⁵⁷ HELLER, J. Op. cit., s. 319–321 a 324–325.

⁵⁵⁸ HELLER, J. Op. cit., s. 321. Srov. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 21–27, 76–108.

⁵⁵⁹ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 68: „Obecně lze říci, že dřívější představy o spektakulárních představeních kultických dramát inscenovaných v chrámech pro zástupy věřících rozsáhlými sbory kněží a kněžek jsou na základě archeologických nálezů v Syropalestině nepředstavitelné. Většina chrámů byla rozměrově spíš kaplemi a kapličkami. Ani chrámová nádvoří, byla-li vůbec přítomna, neumožňovala více než konání zápalných obětí, což platilo především pro ústřední svatyně. Největší chrámy pojmulý maximálně několik set účastníků, většina chrámů a chrámků pouze několik desítek věřících. Kromě centrálních chrámů, které sloužily státní ideologii a jejímu kultu, byla většina chrámů místem osobní zbožnosti, náboženských slibů, přinášení votivních darů, soukromých i společných modliteb.“

⁵⁶⁰ STEHLÍK, O. Op. cit., s. 59.

konzumovali (společenstvím, obětníkem či pouze knězem), nebo byli celopalem odevzdány pouze bohu; zjednodušeně lze konstatovat, že Tenak kulticky tabuizuje právě ta zvířata, která byla posvátná a obětována právě Kanaánci.⁵⁶¹ M. Bič považuje oběti, jež se rozdělovaly mezi Boha a obětníky (určené části oběti věnovali bohu, ostatní díly oběti společně snědli) za původnější.⁵⁶² Pozoruhodné je, že v ugaritských náboženských textech „se zatím nenašla jediná zmínka o obětním užití krve“ (rovněž není dochován ani jediný syropalestinský popis magického rituálu jako celku⁵⁶³) a zdůraznění hodné je zjištění, že obětní baalovské hostiny se občas zvrhávaly v orgie, nikoli však běžně, jak o tom svědčí „Baalovo rozhorlení proti takovým zvrácenostem“⁵⁶⁴. Lidské oběti, zvláště oběti dětské, jsou v Kanaánu známou praxí – biblickým podáním zavržené. „Pro náš pohled jsou lidské oběti a zvláště oběti dětí jistě nejdrastičtější rysem kenaanského kultu“, uvádí J. Heller a dále vysvětluje: „Přesto podivuhodným způsobem dosvědčují, že staří Kenaanci tušili něco o tom, že tajemství života je skryto v oběti a podstatou oběti je zástupnost; jen kauzativní přístup a z něho vycházející zmagizovaný ritus dal tomuto rušení perverzně drastický výraz.“⁵⁶⁵

Součástí syropalestinského kultu byla magie⁵⁶⁶ ve trojí formě: *incantatio*⁵⁶⁷, *meledictio*⁵⁶⁸ a *benedictio*⁵⁶⁹. Záleželo tedy na povaze i cíli verbalizovaných formulí; rozšířeným božstvem zařikávání na celém Předním východě byl bůh Horon = „(pán)

⁵⁶¹ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 321–322: „Za obět' lze ovšem považovat každý dar, přinášený do svatyně, ať se ho užívá k jejímu vybavení a provozu, nebo k užitku jejího personálu, tedy kněží. V užším smyslu jde však především o oběti zvířat, zcela běžné a zřejmě závažnější a ústřednější nežli v Egyptě. Tyto zvířecí oběti jsou dvojího druhu: buď se na nich podílí, to jest jí z nich celé společenství, především obětník, nebo jsou cele odevzdány bohu a buď zcela spáleny, nebo z nich smějí jíst některé části jen kněží (...). Závažný rozdíl mezi Kenaanci a Izraelci byl v obětních zvířatech. Kenaanci obětovali – a to dokonce často – zvířata, která Izrael obětovat nesměl (...). Starozákonní seznam (...) tabuizovaných zvířat /srv. Lv 11 a Dt 14/ obsahuje vesměs druhy u Kenaanců či sousedů Izraele nějak posvátné, ať jako zvířata obětní (...), totemová (...) nebo taková, v jejichž podobě se ukazovali bozi (...). Samozřejmě, že některá obětní zvířata /ovce, skot/ byla Kenaancům a Izraelcům společná. To umožňovalo dvojznačnost některých obětí /př. 1Kr 18 býk!/.“

⁵⁶² BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 145, srov. s. 143–145.

⁵⁶³ ANTALÍK, D. *Magica Cananea: Zařikávání, zlořečení a dobrořečení v předhelénistické Syropalestině. Religio*, 2001, roč. IX, č. 1, s. 3.

⁵⁶⁴ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 69, srov. s. 267–279.

⁵⁶⁵ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 324.

⁵⁶⁶ V Izraeli byla magie i každá manipulace s démonickými silami trestána smrtí, viz Zákon svatosti Lv 22,18.

⁵⁶⁷ Fenomén doložen jen jako mužská činnost ve čtyřech kategoriích – texty chránící proti různému ohrožení, černá magie, manipulace s démonickými silami a terapeuticko-magické texty.

⁵⁶⁸ Častá součást právních textů i smluv, maledikční formule proti veřejnému „barbarství“ a funerální povahy ve foinické civilizaci s její „egyptofilii“.

⁵⁶⁹ Zpravidla nenábožensko-magické povahy kupř. v diplomatické korespondenci.

Hlubin/Dno“ s titulem „Mladík“ (souvislost se zdravím i vitalitou), ku pomoci mu bylo božstvo nižšího řádu („Horonovi služebníci“) a sedm či osm jeho družek; za patrona metalurgie a řemesel s pravomocemi magických znalostí a dovedností byl považován bůh Kótar (= „Zručný“ či „Dovedný“).⁵⁷⁰ Pokud jde o mantiku, tak ta byla provozována – podobně jako profecie – nezávisle na instituci chrámů (ač mnohé mantické úkony se v chrámech vykonávaly, a to navzdory institucionálnímu odlišení kněží a mantiků): lze kupř. u starověkých Syřanů rozlišit: tzv. *oniromancii* (patronem byl chtonický Dagan/Ilu), *induktivní/deduktivní divinace* (patron věštění byl atmosférický Hadda/Baal, ale patronkou prorokování byla Išcharaj), *ordál* (patronem byl akvatický Jamm/Nahr) a *nekromancie* (patronem byl podsvětní Rašap/Chirr).⁵⁷¹ Mantické počínání formou induktivní divinace bylo považováno (obdobně jako v Mezopotámii) za „královnu“ daného typu kultické činnosti, platila za nejspolehlivější formu získávání informací o minulosti i budoucnosti: „Na žebříčku kulturních hodnot starověkých Levantinců jí byl přisuzován obdobný status, jaký je v soudobé euroamerické civilizaci vyhrazen vědě.“⁵⁷² Pro srovnání se situací ve starověkém Izraeli je třeba dodat následující: v Egyptě prorok promlouvající s králem takřka jako rovný s rovným se stal prostým lidem nedostupný (oproti hierarchicky podřadnější věštcům),⁵⁷³ v Syropalestině se kultická počínání proroků a věštců vzájemně doplňovaly, popřípadě pramenný materiál dokládá, že kupř. bez krále či proroka/prorokyně se armáda obešla, nikoli však bez specialistů na induktivní divinaci, „vidoucích“.⁵⁷⁴ Podle některých biblistů (G. Fohrer, Ch. C. Vriezen) byla magie užívána rovněž v Izraeli, čarovné přivolání plodnosti uplatňuje Ráchel (Gn 30,14), na blízkou budoucnost se doptává Saul čarodějnice z En-dor, která využívá styku „s mrtvými“ (1S 28), obdobnému zjišťování předzvěsti sloužila „legitimní magie“ (hepatoskopie či haruspicium); M. Balabán ve své disertační práci (*chrš ve Starém zákoně*, ETF UK, Praha 1990) poukazuje na (ne-proti

⁵⁷⁰ ANTALÍK, D. *Magica Cananea: Zařikávání, zlořečení a dobrořečení v předhelénistické Syropalestině. Religio*, 2001, roč. IX, č. 1, s. 4–24. Srov. BŘEŇOVÁ, K. Horon; Kótar. In PROSECKÝ, J. *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 122, 192.

⁵⁷¹ Podrobnější rozbor viz ANTALÍK, D. *Divinace v předhelénistické Sýrii*. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 75–96.

⁵⁷² ANTALÍK, D. *Divinace v předhelénistické Sýrii*. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 87.

⁵⁷³ LANDGRÁFOVÁ, R. *Prorockví a věštby ve starověkém Egyptě*. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Op. cit.*, s. 46.

⁵⁷⁴ ANTALÍK, D. *Divinace v předhelénistické Sýrii*. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Op. cit.*, s. 96–97.

jahvistický) zvyk magické orby a ve své studii ilustruje „bílou magii“ v Izraeli.⁵⁷⁵ V Tenaku „povolená mantika“ přicházela ke slovu v dobách od putování pouští po příchod do Kanaánu, oficiální trojí kultická mantika (věšebné kameny *urím a tumím*, *efód* a losy) je oproti bohatým rituálům Mezopotámie i Syropalestiny dosti strohá, později však ustupuje nekultickému prorokování (klasickým prorokům).⁵⁷⁶ Podstatně jiná situace spočívá v roli proroka coby kritika královské instituce.

Patrně nejcharakterističtější slavností kanaánského kultu (zemědělského rázu) je znovuoživení Baala okolo podzimní rovnodennosti, kdy začínala doba dešťů. Baal se po údobí smrtícího žáru a tudíž svého nepůsobení, ujímá opět vlády. Hlavní rysy kanaánského kultu jsou podle J. Hellera tyto: a) úzký vztah k přírodě – kult „sám se koná převážně v přírodě, pod širým nebem; chrámy (...) nejsou zdaleka tak časté a tak nutné jako v Egyptě či Mezopotámii (...)“; b) ústřední role vegetativních božstev plodnosti, „jejichž hlavním cílem je pohnout božstvo plodnosti k činnosti na principu imitativní magie (...) často nabývá orgiastických rysů“, pročež sz. polemika tento kult „nazývá souborně ‚smilství‘ (...), velice mnoho zákazů Zákona čelí zcela konkrétním zvykům a obřadům Kenaanců“⁵⁷⁷. Textové nálezy ugaritského náboženství dokládají bohatost psalmodické tradice, přičemž Ugaritáné se nedomodlili pouze účelově; liturgie Dne smíření uvádí primárně vyznávání hříchů a poté byly činěny oběti.⁵⁷⁸

Na podkladě probádaného vynikne Hospodinova svrchovanost vzhledem k subjektu svých ctitelů. Centralizace kultu a více jak šedesátiletá mocenská převaha Izraele nad Palestinou a Sýrií otvírala cestu k synkretismu (1Kr 11,7). Izraelci podléhali kanaánským kultům ve značné míře. „Izrael v předexilní době žil napořád promíšen mezi národy Kanaanu a jak v oficiálním kultu, tak zejména v lidové zbožnosti se s nimi nábožensky sdílel v míře až překvapivé“, tvrdí rovněž M. Prudký.⁵⁷⁹ J. Beneš vyslovuje předpoklad, že východiskem textu Jeremiášovy Nové smlouvy (Jr 31,31–34) může být v kanonickém kontextu smluvní formulář (v Dt 29–30), jehož středem je varování před možnou modloslužbou.⁵⁸⁰ Proto je nanejvýš významný a pozoruhodný posun

⁵⁷⁵ BALABÁN, M. Magie ve Starém zákoně. *Religio*, 1995, roč. III, č. 1, s. 43–48.

⁵⁷⁶ ČECH, P. Hospodin mluví, kdo by neprorokoval? Proroctví a věštby ve Starém zákoně. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 112–113.

⁵⁷⁷ HELLER, J. *Starověká náboženství*, s. 327.

⁵⁷⁸ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 72, srov. s. 267–272.

⁵⁷⁹ PRUDKÝ, M. *Zvláštní lid Páně*, s. 23.

⁵⁸⁰ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 469.

v situaci subjektu náboženské úcty vyjadřované Hospodinu v Izraeli reflexí Deuteronomia:

J. Beneš z Deuteronomia doložil, „jak se postavení národů vůči Izraeli změnilo. Národy byly pro Izrael nebezpečné svým náboženstvím (...). Nyní je to naopak. Izrael činí to, co národy a národy hovoří z pozice Hospodinových vyznavačů: (...) instruuje (poučuje) Izrael o příčinách jeho selhání. (...) Podle 31,12 jsou dokonce spolu s Izraelem smluvními partnery Hospodinovy smlouvy, adresáti a příjemci Tóry (...). V tom je patrný posun od distance vůči Kenaánu v Páté knize Mojžíšově“⁵⁸¹.

Shrnutí: Chrám se zpravidla nacházel v centru města a představoval makrokosmos. Prapůvodním obětištěm předcházejícím chrámy byly oltáře, na něž se vylévala krev obětovaných zvířat, na nichž se oběť spalovala (kanaánský baal si vyžadoval jak úlitby, tak zápaly). Oltářem mohla být skála, osamělý balvan aj. Tato obětiště byla považována za „dům boží“. Obětní systém Kanaánců je Izraelci přejat ve značné míře, ovšem naplněn novým obsahem.

4.5 Výtěžek: zásadní důrazy kanaánského náboženství

BOŽSTVO: 1. V předizraelkém Kanaánu uctívali pastevcí z pouště boha „poutníka“, doprovázel je na cestách (pozůstatky totemismu), přičemž jde o božského „příbuzného“, tj. božského otce či božského bratra. Ohlas těchto (pro Kanaán nepůvodních) zvyklostí je zřejmý v příbězích biblických patriarchů). Ovšem mezi nejvýznamnější bohy kanaánského (ugaritského) panteonu patřili bohové elovského a baalovského typu. Hlavou panteonu byl napořád bůh El (*deus otiosus*), který je se svou družkou Ašerou rodičem první generace bohů (makrokosmu – odborné dohady o možném spojení boha Izraele JHVH s Ašerou se neprokázaly). Bůh El jako nepohyblivý a stálý stojí nad třemi bohy – ačkoli El v posledku přece jen vše řídí – zápasícími o panství nad mikrokosmem, jimiž je Baal a Anat (značící řád světa), Jam a Mót (představující ničivé síly, které samy jsou v opozici). **2.** Na Baala dorážejí ničivé síly z dvojího spektra. Baal tak vede dvojí boj, v němž aktivnější i významnější je jeho družka Anat: boj s bohem moře Jamem (ztělesňovatelem síly chasu a zla projevující se během podzimních bouří i záplav) a boj s bohem smrti Mótem, jemuž po skončení vegetativního období Baal na dobu sucha podléhá, končí uvězněn v Mótově podsvětí, načež se vlády ujímá sám Mót. Tedy Baal je typ boha vyznačující se protikladem dvou vegetačních období, tj. života a smrti. Velkou Baalovou zastánkyní i oporou je podle

⁵⁸¹ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 464.

Baalovského cyklu bohyně lásky i boje, bohyně Anat. **3.** Baalův zápas s bohem moře, proudů i řek, Jamem, zpřítomňoval na počátku roku kulticky (opakováním) počátek přírodního cyklu, v představě Kanaánců totožný s počátkem všeho jsoucna. **4.** Druhý Baalův protivník Mót, tj. „Smrt“, vládce podsvětí, byl bohem letního žáru i bohem zrajícího zrna a žní.

KRÁL: **1.** Syropalestinská (ugaritská) společnost byla sociálně i stavovsky přísně organizována, na jejím vrcholu stál král: sakrální je v podstatě jen král, nikoli celý stát. Bůh-král hrál v kultu význačnou roli (jako v Egyptě a Mezopotámii). Byl zástupcem lidu a garantem jeho úspěchu, ručitelem prosperity celého státního útvaru, své zastoupení v kultu měl patrně při významných svatyních a svátcích v roli velekněží. Kanaánsko-ugaritský král působil též jako velekněz předně v roli prostředníka mezi božstvy a královstvím (kupř. též v reprezentativním ritu *heiros gamos*). **2.** Po smrti se král stal „božskou bytostí“, zařadil se do sboru svých předků a nadále střežil království (jako zesnulý faraón skrze svou pyramidu). Královská role byla významná rovněž ve snaze Ugaritů nahlédnout do budoucnosti, a to zejména prostřednictvím vyvolávání duchů zemřelých členů dynastie zejména při pohřbu krále a intronizaci jeho nástupce. Král byl rovněž ručitelem práv vdov i sirotek, k čemuž byl zavazován božským řádem samým a selhání v této roli je v *Keretovském cyklu* záminkou k sesazení krále.

KNĚZ: V Ugaritu jako i na počátku náboženství starozákonního byla každá oběť současně obětním hodem a každá porážka současně obětí. Kněžská profesní skupina byla v Ugaritu organizována do dvou základních kast: kněží a věštců.

CHRÁM A KULT: **1.** Kultická kanaánská místa měla původně velmi často podobu „výsosti“ a později i chrámu (uzavřená sídliště); za posvátná se pokládalo též humno, mlat, pole, vinice, studánky, prameny, jeskyně, brody aj. Chrám se zpravidla nacházel v centru města a představoval makrokosmos. Ovšem chrámy nejsou tak významné (oproti Egyptu či Mezopotámii). **2.** Prapůvodním obětištěm předcházejícím chrámy byly oltáře, na něž se vylévala krev obětovaných zvířat, na nichž se oběť spalovala (kanaánský baal si vyžadoval jak úlitby, tak zápaly, obětovaly se mu i děti). Oltářem mohla být skála, osamělý balvan; oltář (*mizbeah*) se odlišoval od jiných posvátných kamenů chápaných též za „dům boží“. **3.** Chrámy se nejčastěji nazývaly „dům“ zpravidla s genitivním jménem náležitého boha. Vždy šlo o místo „svaté“ a tímto epitetem byli opatřeni i bohové (v oblasti Syropalestiny to platí zejména

o Baalovi), ba právě v kanaánském náboženství hledají odborníci vlastní původ heb. slova שָׂרָפָה. Vlastní chrám kanaánskému božstvu zaručuje moc a působnost, od konce doby bronzové převládá typ chrámu s trojím členěním podélného prostoru (předsín, svatyně, svatyně svatých). **4.** Ve svatyních i na výsostech se předně obětovalo, ale také věštilo, konala se tu posvátná prostituce. V jádru rozmanitých úkonů však šlo o kontakt s božstvem: z lidské strany je to zejména oběť, pečování o boha, z božské strany jsou to především pokyny, žehnání a zlořečení. Součástí obětního rituálu byly hostiny účastníků a božstva, jemuž se část oběti spálila na oltáři (buď z nich jí celé společenství, obětník, nebo jsou cele odevzdány bohu). **5.** Lidské oběti, zvláště oběti dětské, jsou v Kanaánu běžné. Zřejmě nejcharakterističtější slavností kanaánského kultu (zemědělského rázu) byla slavnost znovuoživení Baala okolo podzimní rovnodennosti, kdy začínala doba dešťů; Baal se po údobí smrtícího žáru a tudíž svého nepůsobení, ujímá opět vlády s přitakáním Ela.

5. BIBLICKO-KÉRYGMATICKÉ VYZNÁNÍ VÍRY VE STARÉM IZRAELI

Současné sz. bádání se přiklání k akademickému konsensu podle něhož „židovské předexilní náboženství je genuinní součástí, podmnožinou a pokračovatelem náboženství kanaánského (...) a starozákonní biblické náboženství pak je podmnožinou a pokračovatelem náboženství předexilního židovstva“⁵⁸². Takto vymezená linie přeznačování náboženských látek (kvantit) v bibli je dle autora této studie obrazně řečeno pouze půlkou věty. Izraelský obětní systém, základní představy Izraelců o hříchu i božské odplatě aj. jsou ve značné míře přejaty od Kanaánců, ale kupř. přes terminologickou obdobu obětí je jiný jejich obsah⁵⁸³. Nad to (pokud jde o Písmo jako celek) jsou nedílnou součástí věrozvěstných zápasů sz. látek taktéž náboženské systémy starého Egypta a Mezopotámie, jak bylo vyloženo výše.

⁵⁸² STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 58, poznámka č. 1. Stehlík se odvolává na knihu SMITH, S. M. *The Early History of God*. San Francisco 1990.

⁵⁸³ Viz RINGGREN, H. *Religions of the Ancient Near East*, s. 166. Taktéž HRABÁKOVÁ, E. V. Obětování v Izraeli s přihlédnutím k Ugaritským textům. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 79, srov. 78–96. STEHLÍK, O. Op. cit., s. 69. R. Rendtorff se domnívá, že Izraelci od Kanaánců převzali tři velké (zemědělské) svátky: slavnost nekvašených chlebů (později zahrnuta do pesachu), slavnost týdnů a slavnost stánků. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 131.

Jádro věrozvěstných reinterpretací SZ spočívá v odporu vůči přisuzování božství a kultické úcty komukoli (osoby) i čemukoli (předměty, místa, děje i časy) mimo Boha Hospodina. Proto se ve SZ dbá (řečeno zjednodušeně) na oddělování pravomocí (v rámci kultu i společenského řádu) příslušejících králi, prorokovi a knězi: „oddělenost královského majestátu, profecie a kněžství je skutečností nejvyšší důležitosti pro porozumění náboženství Izraele.“⁵⁸⁴ Úloha osob ve SZ Hospodinem povolaných má svou i polemickou rovinu, kupř.: „Jestliže jinde byl král bohem, v Izraeli byl králem Bůh.“⁵⁸⁵ Poslání biblického – pomazaného – (tj. christologická role) kněze, proroka, soudce či krále má své vyvrcholení zpravidla ve vysvobození (soteriologické konání),⁵⁸⁶ což je ve SZ „základní způsob Boží pomoci“; tedy již ve SZ „jedná Bůh skrze lidi, které si vybral, zmocnil, vyzbrojil a poslal (...) ...vyslání tvoří hlavní linii, jakousi páteř Starého zákona, z níž je do Nového jen krůček“; ovšem v dějinách interpretace biblických textů dochází k deformacím zvěsti o Božím zasahování tím, že čtenáři bible či bibliční badatelé (od 18. a 19. stol.) posouvají „důraz z Posílajícího na poslané“⁵⁸⁷, Písmo však „vzniklo a bylo tradováno, aby (...) vydalo svědectví o jednajícím Bohu“, nikoli o jeho vyznavačích⁵⁸⁸.

Kulticko-sociální sz. úřady (role) mají v křesťanské bibli své christologicko-soteriologické vyvrcholení v Kristu Ježíši. G. von Rad, M. Bič, J. Heller aj. na otázku – jak SZ ukazuje na Krista? – vyvozují z Písma následující odpověď: děje se tak v linii zaslíbení/naplnění. SZ tíhne ke Kristu (S. C. Daněk), v Kristu jsou naplněna všechna sz. zaslíbení (M. Bič), Bůh ještě dokoná své dílo (J. Heller), přičemž sz. zaslíbení hlásají

⁵⁸⁴ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 477.

⁵⁸⁵ JACOB, E. *Theology of the Old Testament*. New York, 1958, s. 238; v citaci in HESCHEL, A. J. Op. cit., s. 476.

⁵⁸⁶ Bůh pošle Mojžíše (exodus z Egypta odborníci datují okolo r. 1250 př. Kr., plus minus dvacet let), Jozuu, soudce či proroky – při návratu z Babylónu ve třech vlnách Bůh povolal Zorobábelu, Ezdrášu a Nehemiášu.

⁵⁸⁷ HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 16–17.

⁵⁸⁸ HELLER, J. *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*, s. 3–5. Právě v tomto dvojím důrazu – na apologetiku i polemiku SZ s náboženskými systémy sousedů Izraele a na motiv tradičního procesu, jímž je víra tradentů – je J. Heller pokračovatelem S. C. Daňka (viz HELLER, J. Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka. *SAT 11: Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, 2007, č. 2, s. 60) a učitelem svému žákovi J. Benešovi (viz BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, s. 1 a 161). O evangeliích P. Lapide neváhá uvést: „Čím jsou tato evangelia? Rozhodně nejsou svědectvím Ježíše o sobě samém ani zprávami očitých svědků či historickými doklady, jsou zaprvé kázáními, zadruhé misijní literaturou a zatřetí apologetikou (...). Nejde jim o zpravodajství ani o strážlivou historiografii, nýbrž výlučně o *svědectví víry*.“ (LAPIDE, P. *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Brno: CDK, 1995, s. 48.)

proroci a NZ je jejich naplněním⁵⁸⁹. Ve shodě s důrazy Druhého vatikánského koncilu se J. Heller obrací k *theologia crucis*, když starokřesťanské učení o *triplex munus Christi*⁵⁹⁰ prohloubí o *triplex humiliatio Christi*: „namísto kněze – obětina, totiž velikonoční beránek, namísto krále – služebník, totiž ten nesoucí viny podle Iz 53, a namísto proroka či přesněji zákonodárce Mojžíše (srv. Dt 18,15–18) – odsouzený a zavržený, jak o něm mluví Žalm 22, který Ježíš cituje na kříži“⁵⁹¹.⁵⁹² Starokřesťanské učení o trojím úřadu Krista je dobře doložitelné nejen z křesťanské tradice, ale též z Písma, přitom „královský titul i úřad je u Ježíše nejnepornější“, je dobře zajištěn evangelií, ba nz. kniha Zjevení „vyznává, že Ježíš je Král králů“; epištola k Židům se zabývá Ježíšovým kněžstvím a „Ježíšův prorocký úřad je nejspornější“, ale biblicky je prokazatelný, proto lze shrnout, že „očekávaný král je nový David, očekávaný prorok je nový Mojžíš a očekávaný kněz je nový Melchisedech“ – tento *triplex munus Christi* shrnuje „to nejpodstatnější z Ježíšovy činnosti“⁵⁹³. Zejména těmto christologicky zvěstným rolím a jejich soteriologickému přetavení v NZ se věnují následující podkapitoly.⁵⁹⁴ Jsou míněny jako dílčí ponory (sondy) do daných christologicko-soteriologických témat.

⁵⁸⁹ BIČ, M. Starý zákon ukazatelem ke Kristu. *ThPř*, 1962, č. 4, s. 53–59. HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 53–54.

⁵⁹⁰ Toho času znovu připomínané široké obci ortodoxní konfese (viz *Hlas Pravoslavi*, 2014, roč. LXIX, č. 10 a další – zejména č. 11). Z. Trtík připomíná, že jednota Kalvinem zavedeného učení o třech Kristových úřadech je v křesťanstvu narušena: „V katolicismu (a pravoslaví) funkce svátostně-obětní a vladařská udusila prorockou, a v protestantismu převládla jednostranně funkce prorocká, kazatelská.“ (*Křesťanská víra, církev a bohosloví: Teologická abeceda prof. Dr. Zdeňka Trtíka*. Praha: CČH, 2004, s. 53.)

⁵⁹¹ HELLER, J. *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*, s. 9.

⁵⁹² Tedy podle J. Hellera má Ježíšův příběh, zejména velikonoční události, soustředěné zakotvení ve třech sz. státech: „velikonoční beránek z Ex 12, zástupně trpící Služebník z Iz 53 a zmučený a opuštěný modlitebník ze Ž 22“, což reprezentuje tři základní oddíly Tenaku: „Beránek zákon, Služebník Proroky a opuštěný Modlitebník Spisy“, přičemž autor dodává: „Ale není takové pojetí jejich přeznačením až překroucením? Podle běžné židovské tradice asi ano. Ta klade hlavní důrazy jinam: v Toře na vyznání Hospodinovy jednosti a jedinečnosti (Dt 6,4), v souboru Proroků na dar zaslíbené země a v souboru Spisů na důrazy liturgické, jak Hospodina oslavovat a vzdávat mu čest.“ (HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 12.) Pozoruhodnou recenzi na Hellerovu knihu *Tři svědkové* zpracoval M. Balabán (Jan Heller, *Tři svědkové: Heller na rozcestí mezi Daňkem a Barthem*. *KřR*, 1995, roč. LXII, č. 10, s. 278–280.)

⁵⁹³ HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 97–115.

⁵⁹⁴ Shrneme-li *triplex humiliatio Christi*, vyvstane následující: „Když krále popraví, přestává být králem (...), že byl vydán do rukou pohanů, a tak poskvrněn a započten s nepravými (...), to jest přiřazen ke zločincům a popraven způsobem, který je zlořečený (...), vyvrací jakýkoli nárok na to, že nese zvláštní svatost a tedy úřad kněžský (...), když se jeho zvěst o příchodu Božího království nesplnila tak, jak se žádalo, tedy viditelně tím, že by byla jeho vystoupením skončila nadvláda Římanů nad Izraelem, ukázal se samozřejmě také jako falešný prorok. Kříž je v určitém smyslu konec krále, kněze i proroka (...). Kdo tu potom zbývá? Obětovaný beránek, vydaný Služebník a zavržený odsouzenec (...). Víra podle Písma je víra navzdory.“ (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 119–133.)

Shrnutí: Zásadní rozdíl izraelského náboženství oproti náboženským soustavám sousedů spočívá v obsahu, ve výpovědní hodnotě, nikoli ve formě náboženských prvků. Svorníkem Starého i Nového zákona je Hospodinovo spásonosné jednání prostřednictvím Jím povolanych a poslaných jedinců. Ve SZ se tak děje v nepřetržité linii zaslíbení a naplnění, kteréžto dění odkazuje k Posílajícímu, k zachraňujícímu Bohu (souhrny J. Hellera). Tato výpověď (sz. vyznání víry) se rovněž týká základních ustanovujících kulticko-společenských rolí v Izraeli, tj. významu i smyslu kněze, krále (či charismatického soudce) i proroka (též zákonodárce Mojžíše). Křesťanská víra rozpoznává tyto tři úřady v nebývalém rozsahu i plnosti v Ježiši Kristu, které jsou podle J. Hellera neoddělitelné od trojího ponížení Krista Ježíše: namísto kněze obětina – *Agnus Dei*, namísto krále služebník – *Ebed Adonaj*, namísto proroka zákonodárce – odsouzený a zavržený (ukřižovaný).

5.1 *Bůh je Hospodin, Bůh Otec*

Nejvýznamnější a nejstarší izraelská vyznavačská formule⁵⁹⁵ zní: יהוה אלהים **Hospodin je Bůh**, Bůh „láskyplně svrchovaný a spasitelně jedinečný“⁵⁹⁶, s ničím ani s nikým souměřitelný (srov. Dt 6,4).⁵⁹⁷ Hospodinova božská svrchovanost vyvstala též ve srovnání s hlavními bohy sousedů starého Izraele, kteří byli závislí na svých vyznavačích: na kultu i chrámu, přitom bylo možné (více či méně) s nimi magicky manipulovat – nic z toho dle svědectví Písem neplatí o zcela svrchovaném Bohu Hospodinu.

Odkud pramení exklusivní monoteismus izraelského Boha Hospodina? Původ monoteismu Izraele zůstává neobjasněn. Téze o souvislosti atonického a mojžíšského monoteismu (zastávaná též S. Freudem⁵⁹⁸) je neprokazatelná. Podle biblického podání

⁵⁹⁵ Viz BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 138.

⁵⁹⁶ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 7. Srov. HELLER, J. Vyznání pod slovem Božím: II. Obsah biblického vyznání. *KJ – ET*, 1975, roč. LX, č. 37, s. 2. HELLER, J. Vyznání pod slovem Božím: III. Ráz biblického vyznání. *KJ – ET*, 1975, roč. LX, č. 38, s. 2.

⁵⁹⁷ K textu Jr 10,10 J. Heller uvádí následující interpretaci: „Hospodin jest Bůh pravý, jest Bůh živý a král věčný (...)“ a zdůrazňuje, že „elohim emet není genitivní (adnominální) vazba (= pravda Boží); ta by musela znít elohem emet, nýbrž emet je tu apozice, tedy ‚Bůh, (jenž je) pravda‘, ba mohli bychom zdůraznit: jenž je pravda sama, pravda povýtce“, a dále vyzdvihuje, že obdobné platí o vazbě elohim chajjim, tj. „Bůh živý“ či „Bůh (jenž je) život“, „je to polemika proti bohům umírajícím, kteří musí být ožívováni kultem vegetativního cyklu“, a melek olam, tj. „král věků“, tu pak stojí proti králům, omezeným místem i časem, krátce králům pomíjejícím“. HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 15. Srov. BENEŠ, J. *Desítka*, s. 52.

⁵⁹⁸ FREUD, S. Muž Mojžíš a monoteistické náboženství. In *Sebrané spisy Sigmunda Freuda 16: Spisy z let 1932–1939*. Praha: Jiří Kocourek, 1994, s. 87–200.

byla Boží jedinečná nesouměřitelnost Abramovi (Abrahamovi) i Mojžíšovi zjevena Hospodinem. Z hlediska dějinně-náboženského bylo izraelské náboženství původně polyteistické⁵⁹⁹ a některé hypotézy pokládají monoteismus za krystalizační proces „babylónského zajetí“ v 6. stol. př. Kr.⁶⁰⁰, jako jakési prosazení názoru menšinové elity v řadách prostší většiny⁶⁰¹. Ve srovnání s radikální achatonovou reformou se rané izraelské náboženství jeví spíše jako henoteismus⁶⁰², nastalý též v Mezopotámii (Marduk v Babylónii, Aššur v Asýrii), legitimovaný bojem v ugaritské mytologii (Baal a El)⁶⁰³, který v Izraeli „až působením duchovních elit, bolestným zápasem proroků s okolními kulty a po několika reformách přerostl v klasický etický monoteismus. (...) Originalita izraelského přilnutí k Hospodinu spočívá spíše v intenzitě a ve vytrvalosti takového rozhodnutí, ostatně téma rozhodnutí a smlouvy je v judaismu ústřední“⁶⁰⁴. Pozoruhodnou tendenci představuje tzv. „oduševnělý polyteismus“ starověkého Předního východu od druhé poloviny 2. tisíciletí př. Kr., který se od monoteismu neliší příliš.⁶⁰⁵ Ovšem biblickou výpovědí „Hospodin je Bůh“ se o Bohu primárně vyznává (zjevuje), že je (že se stává) Bohem PRO (člověka), vztahujícím se K (člověku), a proto je také Bohem oslovitelným i oslovujícím.⁶⁰⁶

Tedy zajištěnými kerygmatickými důrazy již od rané doby Izraele jsou: Hospodin byl „soliterní, chyběla mu božská rodina, nebyl začleněn do pantheonu“; další výrazný rys „souvisí se zvláštností vztahu k Bohu (...). Hospodinův nejčastější přídomek zní

⁵⁹⁹ „Podobně jako mazdaismus vyrostl teprve z reformy původního staroiránského polyteismu, tak se i judaismus konstituoval teprve po monoteistické reformě staršího izraelského polyteismu“, jenž se datuje do 6. st. př. Kr. (ANTALÍK, D. Proměny kultu předků v náboženství Izraele. In BĚLKA, L.; KOVÁČ, M. (eds.) *Normativní a žité náboženství*, s. 56–57.)

⁶⁰⁰ ANTALÍK, D. Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele. *Religio*, 1996, roč. IV, č. 2, s. 127–128.

⁶⁰¹ BŘEŇOVÁ, K. Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 65–76.

⁶⁰² Snad typický též pro Jebúsejce sídlící v Jeruzalémě před jeho dobytím Davidem a pro Midjánce spřízněné s Mojžíšem.

⁶⁰³ HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 32, srov. s. 42–43.

⁶⁰⁴ TYDLITÁTOVÁ, V. *Dějiny přemýšlení o náboženství a víře*, s. 43–44. Obdobné závěry uvádí BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 12, srov. s. 53, 134–136, 182–183. O problematice smlouvy v Tenaku od Noeho a Abrahama, přes smlouvu s otcí, Izraelem, Davidem i kněžími, po smlouvu věčnou (novou) viz BENEŠ, J. Hospodinova smlouva ve Starém zákoně. *ThR*, 2006, roč. 77, č. 1–4, s. 3–21. J. Beneš klade důraz na jednostrannost Hospodinovy iniciativy i smluvní věrnosti, zatímco lidé se této smlouvě opakovaně zpronevěřují. Shodně s ním hovoří M. Balabán o „berit“ mezi „nerovnými partnery“, mezi silným a slabými. (*Hebrejské myšlení*, s. 28–32.)

⁶⁰⁵ Viz HRUŠKA, B. Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 28–31.

⁶⁰⁶ Srov. MISKOTTE, K. H. *Biblická abeceda*, s. 40–45.

„Bůh Izraele“ (tak již v Debořině písni Sd 5,3.5 aj.) to znamená, že byl definován přes lidskou skupinu (svaz kmenů, příp. národ), ke které stál ve vztahu. Osobní vztah k Bohu znají ostatní náboženství Předního Orientu jen u malých skupin (rodinný bůh) nebo u královského domu (bůh dynastie)⁶⁰⁷. Jiná intence biblické zvěsti vyvěrá z očištění vázanosti Boha Hospodina od kultů spojených se smrtí, jde o důrazný distanc světa živých od spekulací o posmrtné existenci (tj. od světa mrtvých, což je typické patrně až pro deuteronomistickou teologii a poexilní dobu).⁶⁰⁸ Zvěstně o Hospodinově jedinečnosti vypovídá číslovka „Jeden“ vztahující se v bibli na Boha: „Bůh je samozřejmě Jeden, ale jinak, než numericky; jinak, než je jeden člověk. To znamená, že Boha lze sotva vměstnat do kategorií filozofického monoteismu“ – J. Beneš, jenž je citován, uvádí jediné dva texty SZ, v nichž „Jeden“ označuje přímo Hospodina: Dt 6,4 a Za 14,9; číslovku *echad* překládá též, ač doznává, že „šroubovaně“: „sjednotím, sjednocuji“⁶⁰⁹. Starý Izrael při polemice s množstvím orientálních bohů či se vším i všemi nárokujícími si božskou úctu vyznává v *Š-ma* (Dt 6,4) „**jedinečnost** a nesrovnatelnost“ svého Boha Hospodina⁶¹⁰. Jiný interpret Písma (otec de Vaux) izraelský monoteismus má za „praktický monoteismus (spíše než metafysický či filosofický)“⁶¹¹.

Hospodin je v Písmu Bůh osobní (tak zejména v Genesis: Abrahámův, Izákův,

⁶⁰⁷ ALBERTZ, R. Záhada izraelského monoteismu. *KřR*, 2008, roč. LXXV, č. 2, s. 29–31.

⁶⁰⁸ BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 11.

⁶⁰⁹ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 118; Dt 6,4 (op. cit., s. 219) překládá (interpretuje): „naslouchej Izraeli! Hospodin, náš Bůh, Hospodin (říká): já sjednocuji. A miluješ Hospodina (...).“ *Echad* je významná, tajemná a zvěstná postava biblických příběhů pojících se s prorokem Eliášou; srov. BENEŠ, J. *Eliša*, s. 137 aj.

⁶¹⁰ HELLER, J. Vyznání pod slovem Božím II.: Obsah biblického vyznání. *KJ – ET*, 1975, roč. LX, č. 36, s. 2; zde je zdůrazněno: „nikdy nešlo o pouhý počet či **kvantitu**, nýbrž vždy o úroveň, o **kvalitu**“. Rovněž J. Beneš při výkladu *Š-ma* uvádí: „Slovo *echad* je navíc možno přeložit i jako ‚jedinečný‘, s nikým nesrovnatelný“ (...). Bůh všechny naše představy a pojmenování přesahuje (...). Bůh je víc než jeden, neboť on přesahuje i tuto číslovku. Znamená to, že jsem-li já jeden, nemohu o Bohu předpokládat, že je jeden stejně, neboť on je zcela jistě ‚jeden‘ úplně jinak.“ (BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, s. 49.) Výklad Dt 6,4 viz PRUDKÝ, M. Slyš Izraeli, Hospodin je Bůh náš. *KřR*, 1999, roč. LXV, č. 1, s. 3–6. Výklad a analýzu Dt 6,4–9 viz BENEŠ, J. *Desítka*, s. 34–49. „Biblický monoteismus rozhodně nevznikl matematickou redukcí polyteismu. Naopak, základní pro Izraelce byla zkušenost s Hospodinem jako Bohem jedinečným. (...) Boha nelze poměřovat měřítky odvozenými z naší kategorie biologického individua. Jinak řečeno, Bůh je mnohem víc než ‚já‘, proto tam, kde se ve Starém zákoně mluví v hebrejštině o pravém Bohu, tedy Hospodinu, užívá se gramaticky v množném čísle. Toto množné číslo už ve Starém zákoně naznačuje to, co mnohem později křesťanská církev vyjádřila učením o Trojici: (...) Už Starý zákon ví, že v Bohu je obecnství, a tak Bůh přesahuje naše ‚já‘ i naše ‚my‘ (...).“ (HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 36.) Srov. HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1., s. 92–95.

⁶¹¹ SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 124–135.

Jákobův, Josefův⁶¹²), též Bůh svazu kmenů, národa (srov. Ex 19,4.6). Obdobný podvojný charakter v sobě zahrnuje samo nomen „Izrael“. „Izrael“ značí přejmenování (osobní jméno) „Jákoba“ (pozoruhodná je vázanost postavy i zmínek o jeho potomcích v Písmu na Palestinu) i jménem sz. lidu (vázanost je na prostředí egyptské)⁶¹³. Ukazuje se tak, „že protějšek Égypt : Jisrael byl ideologický, nikoli genealogický, byl kulturní ne-li náboženský víc než politický, natož geografický“⁶¹⁴. Ovšem pro úplnost je nutno podotknout, že Hospodin není jen Bohem osobním či národním: „Máme-li shrnout zvěst starozákonních proroků do exilu, nacházíme v jejich díle především jasné vědomí Boží univerzality i transcendentnosti. Jahve je stvořitel a pán vesmíru a všech národů.“⁶¹⁵

Jaký je význam slova Bůh? Kdo je Bůh v biblickém významu? Podle J. Hellera „pojem boha není ve starém Orientu žádný ‚izraelský vynález‘“, načež vysvětluje „že boha – toho pravého a živého, tedy Hospodina, Otce Ježíše Krista – nikdo z lidí nevyalezl ani neobjevil, a tedy ani Izrael nepřevzal a nezdědil. Bůh se lidem *zjevil*“⁶¹⁶. J. Heller hovoří o třech východiscích tázání se po Bohu (i smyslu jsoucna): rovina „senzualně animální“ (zážitková), „analyticko-strukturální“ (racionální) a „synteticko-personální“ (transcendentní).⁶¹⁷

⁶¹² M. Balabán dodává: Bůh „Pascalův, Bonhoefferův, Bůh Milady Horákové a Boženy Komárkové, Bůh mých rodičů a – jak doufám – také mých sourozenců a dětí“. BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 13.

⁶¹³ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 132–133. Srov. HELLER, J. Původ jména Izrael. *ThPr*, 1954, č. 5, s. 134. Taktéž DANĚK, S. *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 45.

⁶¹⁴ DANĚK, S. *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 45.

⁶¹⁵ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 62.

⁶¹⁶ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 5: „Nejen bohové ve své pestrosti a proměnlivosti, nýbrž i pojem ‚bůh‘ jako obecné jméno, jako sémantická kategorie, už zde byl dřív a Izrael jí užil. Jak? (...) Bible říká, že boha – toho pravého a živého, tedy Hospodina, Otce Ježíše Krista – nikdo z lidí nevyalezl ani neobjevil, a tedy ani Izrael nepřevzal a nezdědil. Bůh se lidem *zjevil*. (...) Od starověku přes reformaci až zhruba do osvícenství se (...) opakuje: I pojem ‚Bůh‘ je dán zjevením.“

⁶¹⁷ HELLER, J. Průhled k cíli. *KřR*, 1998, roč. LXV, č. 2, s. 36–38: Slovo „Bůh“ odkazuje na někoho „i v obecném povědomí (...), koho ze zásady ‚nemáme v hrsti‘“, a obsah tohoto výrazu „vychází z otázky po smyslu jsoucna“, jež má nakonec tři možné roviny: a) „rovina senzualně animální“ (zážitková) – „otázka smyslu je jakoby v latenci“, tedy není reflektována či odpovědi (blokací) je krátkodobý zážitek (uspokojení hladu nebo sexuální potřeby, výchova potomstva); b) „rovina analyticko-strukturální“ (racionální) – jde o snahu strukturalizovat neutříděný svět, aby se jím (člověkem) objektivovaný svět tím stal smysluplným řádem (tak činí stará řecká filosofie a v posunutém významu buddhismus, konfucianismus a taoismus); c) „rovina synteticko-personální“ (transcendentní) – v této perspektivě se tuší, že „jsem smysl jsoucna sám nevytvořil a nevytvářím, nýbrž jsem se s ním setkal, byl mi odhalen, byl jsem jím zasažen (...), že byl předem dán“. J. Heller k tomu dodává: „Já sám jej mohu jen přijmout nebo odmítnout, uskutečňovat ho jako svůj úkol nebo se mu vzepřít“, přičemž v zásadě jde o to se tomuto smyslu „otevřít, dát se jím nést, být jeho nástrojem“ s vědomím, že „o takový svrchovaný smysl (...) se nemusím bát“, neboť je to smysl, „který nemáme my, nýbrž který má nás“. K. Skalický pojímá nábožensko-filosofické výpovědi o jsoucnu modelově: 1. Model chaoticko-evolutivní starověkých mýtů (*Enúma eliš*, eg. mýty o intronizaci Hora, Védský mýtus v Rig Védě o stvoření). 2. Model ontostatický některých Upanišád, Bhagad Gity a filosofie Parmenidovy. 3. Model emanacionistický některých

V biblickém vymezení je Bůh samotným původcem i smyslem jsoucna. Obsah slova Bůh je v Písmu opisován antropomorfismy, jimiž se vyjadřuje, co Hospodin Bůh koná: vidí, slyší, jedná – bez těchto antropomorfismů (či antropopatismů) „by nebylo vůbec možno o Bohu mluvit“, ovšem „nikde v celém Starém zákoně Hospodin v podobě zvířete nevystupuje“ (přirovnání Boha k předmětům bývají často „opisem Boží ochranné péče“)⁶¹⁸. České slovo „Bůh“ má dle religionistů své filologické i historické souvislosti s indoevropským kořenem *deivo* a kořenem *div*, kde „DIV znamená ‚zářící‘, ‚svítící‘ a DEIVO znamená ‚nebe‘, ale i ‚bůh‘“⁶¹⁹, zkratkou řečeno: „božská bytost byla (...) Indoevropanům bytost světelná a nebeská“, ovšem deriváty kořene *deivo* mohou značit také „zcela určitou božskou postavu“, nejpůvodněji tento pomysl boha či jméno pro nejvyššího boha mělo u Protoindoevropanů (5.–4. tisíciletí př. Kr.) význam „DYEUS-PATER neboli Nebe-Otec“ evokující představy transcendence a světla, nesoucí bezprostřední význam „s kosmologií a otcovstvím“⁶²⁰. Představu Boha Otce אב (popřípadě Bratra אב) na nebesích SZ zná⁶²¹, ačkoli poměr Boha k lidu jakožto Otce později ustupuje novému poměru Krále⁶²², aby pak opět v NZ perspektiva Boha Otce nabyla nový obsah. Totiž pro vyjádření intenzity svého vztahu k Bohu tuto „metaforu“ užíval i Ježíš Nazaretský, jenž sám „přetvořil samo pojetí božství“⁶²³, dokonce J. M. Lochman spatřuje ve jménu Otec ohlášení „revoluce v pojetí Boha“⁶²⁴. Výpověď o Bohu coby Otci má své těžiště v obsahu, tj. ve významu (v originalitě obsahu) nikoli v označení. Totiž též starověká náboženství nazývají boha otcem: kupř. u Homéra se nachází označení Dia „Otec lidí a bohů“, Platón v *Timaiovi*

Upanišád a filosofie Plotínovy a Procklovy. 4. Model panteistický Spinozův (obdoba m. ontostatického) 5. Model dialekticko-idealistický Hegelův (obdoba m. emanacionistického). 6. Model dialekticko-materialistický (koloběžný Engelsův a nevratně zacílený Blochův), jenž je obdobou m. chaoticko-evolutivního. Pořadí je dáno jejich časovým výskytem v dějinách lidských civilizací. (Osobní korespondence.)

⁶¹⁸ Terminologický přehled viz HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 85–96.

⁶¹⁹ „(...) z kořene DEIVO se (...) odvozuje (...) staroindické slovo DEVA-H (...), chetitské ŠIU, latinské DEUS, germánské TEIVA, staronorské TÍVAR, staropruské DEIVAS, litevské DIEVAS, lotyšské DIEVS, (...) staroíránský výraz DAĚva (...) nabyt vlivem zarathušťovské náboženské reformy opačný význam: nikoli ‚bůh‘, nýbrž ‚démon‘ (...) pravděpodobně i slovanský výraz *div*.“ (SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 30.)

⁶²⁰ SKALICKÝ, K. Op. cit., s. 30, 34.

⁶²¹ Viz BÍČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. *ThPř*, 1954, č. 4, s. 98–100. Bůh „Otec“ či „Bratr“ je uctíván též syrskými Amurejci i semitskými Aramejci pronikajícími do Kanaánu z pouště. Viz HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 10.

⁶²² Podrobnější analýza s přehledem theoforických osobních jmen odkazujících na Krále Hospodina viz BÍČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. (Dokončení.) *ThPř*, 1954, č. 5, s. 130–132.

⁶²³ SKALICKÝ, K. *Ježíš Nazaretský*, s. 25–26.

⁶²⁴ LOCHMANN, J. M. *Otče náš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*. Praha: Kalich, 1993, s. 23.

rozvíjí myšlenku dobra jakožto „otce všech věcí“.⁶²⁵ Ježíš svou identitu v Bohu Otci odvozuje patrně (mimo jiné) z Mojžíšovy písně (Dt 32), pro niž je specifické označení Boha otcem, a oporu nacházel snad i u proroka Malachiáše. „Mojžíšova otázka ‚zdalipak není on otec tvůj?‘, obsahuje první označení Boha otcem v Tóře i Tanachu. V Tanachu není takových výpovědí mnoho, ale jsou poměrně významné.“⁶²⁶ J. M. Lochman těchto čtrnáct sz. výskytů pokládá za důležité proto, že Boží otcovství se ve SZ nepojí s motivy mytologického plození, „nýbrž spíše s událostmi dějin spásy. Bůh se mocnými spásnými činy v dějinách prokázal svému lidu Izraeli jako Otec“⁶²⁷. Poslední sz. text označující Hospodina Otcem se nachází v poslední knize Tenaku. Prorok Malachiáš nazývá Hospodina Otcem i Tvůrcem (2,10), leč opakuje jen „Hospodinova slova o sobě samém jako o Otci“ (1,6)⁶²⁸. V raně křesťanské literatuře (Melitónova *Peri Pascha* a *Skutky Janovy*) bývá pojmem „Otec“ označován Kristus, což bylo patrně běžné označení do konfliktu s modalisty.⁶²⁹

V Písmu „Bůh“ není ani radikálně vzdálen (jako např. Epikurovo bozi „za obzorem“) s jejich *ataraxií* vůči světu a člověku ani radikálně imanentní (tj. božstvo prostupující vše včetně lidského nitra). Bůh Písma není ani jen Platónova idea⁶³⁰ nejvyššího Dobra či Aristotelova První Příčina/Hybatel⁶³¹ ani jedna z entit pársistického dualismu⁶³². Zásadní je, že v teistickém náboženství bůh komunikuje s člověkem a člověk se k němu (Bohu) může modlit.⁶³³

⁶²⁵ LOCHMANN, J. M. Op. cit., s. 21.

⁶²⁶ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 567–568. (2S 7,14; Jr 3,4.19 31,9; Iz 9,6 63,16 64,8; Mal 1,6 2,10; Ž 68,6 89,27.)

⁶²⁷ LOCHMANN, J. M. *Otče náš*, s. 21.

⁶²⁸ BENEŠ, J. *Dvanáctka*, s. 296–298.

⁶²⁹ Viz MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 97, pozn. č. 26.

⁶³⁰ „Bůh (*Elohím*, JHVH) není hebrejskému myšlení ‚bytím o sobě‘ (*per se*), jak se s tím setkáváme v řeckém prostředí. Je naopak vždy ‚bytím pro člověka‘, ‚pro mne‘, ‚pro svět‘. Proto se ‚Bůh‘, o kterém nelze říci ‚Pán můj a Bůh můj‘, můj Stvořitel a Zachránce, stává pouhou modlou, idolem, ohavností.“ (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 18.)

⁶³¹ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 232–233.

⁶³² „Zarathuštrismus totiž také očekával Spasitele – Soašiata, který bude poslem míru od Boha – Ahura Mazdy, Tvůrce a Pána vesmíru, žádajícího a prosazujícího dobro ve světě. Také vyznavači tohoto náboženství očekávali Boží království – Kchšatru, kterým vyvrcholí a naplní se dějiny světa, vítězství Ahura Mazdy. Avesta hovoří o Bohu podobnými slovy jako proroci bible, zásadní rozdíl však byl v chápání původu zla ve světě. Neprýští ze zpronevěry stvoření vůči Tvůrci, ale je dílem Ducha-Odpůrce, Angry-Majňu, řecky Ahrimana, zlého božstva. V díle Druhého Izajáše lze vystopovat polemiku s tímto pársistickým dualismem.“ (JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI.*, s. 71.)

⁶³³ Komunikující bůh „tedy není ani ‚zcela‘ vzdálený ani ‚zcela‘ blízký, totiž vzdálený nebo blízký takovým způsobem, že by tato vzdálenost či blízkost ohrožovala možnost komunikace (...). Jde

„A zde jsme u jádra věci: Nevystižitelný se zjevuje, svrchovaný se sklání. Vyvýšený sestupuje; ten, který (krásnou biblickou metaforou) přebývá ve světle nepřístupném, se dává mučit a popravit. To je komunikace v nehlubším a přímém smyslu: Bůh má s člověkem společnou (communis) lidskou bídu, člověk s Bohem Boží oddělenost a svatost. Asi se to nedá říci jinak nežli paradoxem.“⁶³⁴

Shrnutí: Hospodin Bůh je podle biblických svědectví ve své neodvoditelné transcendentně-imanentní nesouměřitelnosti se vším jsoucím Bohem, jenž se svými vyznavači komunikuje. Je Bohem osobním právě tak jako Bohem společenství, Bůh můj/tvůj i náš, ovšem též Bůh všech a všeho (univerzální). Nevystižitelný Bůh Hospodin se prokázal Otcem svými spásnými činy nejzřetelněji v životě svého Syna, Ježíše Nazaretského, což je zajisté vrcholné vyznání víry křesťanského Písma.

5.1.1 Elohim אלהים

Etymologický původ hebrejského slova אלהים biblisté odvozují od pojmenování starokanaánského boha *El*. Původně tak bylo označováno kmenové božstvo, typické pro praoteckou dobu (pro rodinné klany Semitů či staré Akkadany aj.), později bůh svazu kmenů/národa, jenž se od syropalestinských náboženských systémů odlišuje plurálovou formou; etymologie se odvozuje od kořene „být silný“ či „být největší“ (jako alternativa se uvádí jmenná forma „matka“ či „jméno“).⁶³⁵ J. Heller výraz *elohim* vykládá jako „neplurálový plurál“, „od něhož vede přímá linka až k záměrnému logickému paradoxu trojičního dogmatu“⁶³⁶. Označení Elohim se ve SZ vztahuje nejen na Hospodina, kupř. scéna o vyvolání ducha zemřelého Samuele je komentována slovy: „Vidím Elohímy, jak vystupují ze země.“⁶³⁷ (1S 28,13) K. H. Miskotte termín Elohim překládá slovem „Božství“⁶³⁸. J. Heller vykládá plurálový tvar *Elohim* jako „souhrn všeho božství“:

o takového boha (Boha), ke kterému se lze modlit. Modlitba je základní a zcela specifická podoba komunikace mezi člověkem a Bohem (...) ...člověk bez modlitby je nábožensky mělký, i kdyby byl filosoficky a eticky velmi aktivní a zdatný. Nebo jde o poruchu v pojetí boha – bůh ztratil svou živoucnost a proměnil se v pouhý princip, myšlenkový či etický postulát (...). Bůh s člověkem komunikuje. Zjevuje se mu.“ (HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 9.) Viz též Hellerova *responzivní hypotéza* – HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 115–117. HELLER, J.; MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich, 1988, s. 20–23.

⁶³⁴ HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 9.

⁶³⁵ Viz BÍČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. (Dokončení.) *ThPr*, 1954, č. 5, s. 125–126. CROSS, F. M. אֱלֹהִים. BOTTERWECK, G.; RINGGRN, H. (ed.) *TWAT I*, s. 244, srov. 242–261.

⁶³⁶ HELLER, J. Překladatelský postup Septuaginty. *SAT II: Miscelanea*. Praha: Kalich, 1978, s. 21. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*. Praha: Kalich, 2008, s. 93.

⁶³⁷ Srov. BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 118–124, 163–164.

⁶³⁸ MISKOTTE, K. H. *Biblická abeceda*, s. 55.

„Hospodin je nejen Bůh bohů (...), on sám je Nejvyšší (eljén) i Všemohoucí (šaddaj), Pán (adón) i Král (melek). Ze jmen nadpřirodních bohů se tedy stanou tituly Hospodinovy, jejich obsah je (...) přeznačen a tím postaven do nových souvislostí a do nové služby“⁶³⁹. Jinde uvádí, že slovo אֱלֹהִים (*elohím*) je plurál maskulina pojící se převážně se slovesem v singuláru (pokud se v řídkých případech ve SZ pojí s verbem v plurálu, odkazuje na cizí bohy; vyjma Gn 1,26; 3,22; 11,7 a Iz 6,8)⁶⁴⁰; podle J. Hellera doslovný překlad „bohové“ je „nevýstižný“ a přiměřenějším shledává překlad „božstvo“⁶⁴¹; *elohím* „není *pluralis maiestaticus*, nýbrž nejprve souhrn všeho božského, co vnáší oprávněný nárok na božství a teprve v druhé řadě i gradace a intenzifikace“⁶⁴². J. Beneš gramatickou anomálii *Adonaj Elohim* vykládá následujícím způsobem: „Gramatická neshoda mezi singulárem propria a plurálem apelativa také naznačuje nepostižitelnost Boha jakýmkoli lidským slovem (jménem, popisem)“, ovšem rovněž uvádí: „Před gramatickou koncovkou množného čísla (hebr. *-ím*) je hebrejské písmenko *h* (odkazuje k propriu JHVH jako ve jménu Abrahám) připojené ke jménu *el* patrně převzatému z označení starokenaanského vládce Ela.“⁶⁴³ U. Cassuto a Engnell se domnívají, že termín Hospodin (JHVH) odkazuje na Boha vázaného na Izrael, na Boha osobního, kdežto termín Elohim na universálního Boha, stvořitele světa (což souvisí s monoteistickou koncepcí); Cassuto doložil, že termín *ntr* se v egyptské literatuře moudrosti používá spíše než ve smyslu názvů jednotlivých bohů obdobně jako ve SZ termín *elohím*, i když tato dvě slova nejsou významově nutně totožná.⁶⁴⁴ M. Balabán nabádá k opatrnosti před zjednodušujícím ztotožněním termínu Elohim s transcendentním obsahem, neboť i takovou výpověď Bůh přesahuje.⁶⁴⁵ Podle Písma

⁶³⁹ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 14.

⁶⁴⁰ Ex 12,12; Jr 43,12; Sd 10,6; 2Kr 17,31 aj. – popřípadě, zdůrazňuje J. Heller, v těchto případech výraz *elohím* označuje nadpozemské bytosti.

⁶⁴¹ HELLER, J. Elohim. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 90. Zde se nalézá též následující vysvětlení: „kdybychom je vnímali jako množinu (...) jako vnímáme mužstvo, učitelstvo atd. (...) plurálová koncovka *elohím*, spojená se singulárovým slovesem ukazuje, že biblický Bůh je nesouměřitelný s kategorií biologického individua či sociologického kolektivu a tak předjímá dynamicky transcendentální pojetí, které z jiného úhlu osvětluje i jméno Hospodin“

⁶⁴² HELLER, J. Pojetí života v Písmu. *TT*, 1997, č. 5, s. 151.

⁶⁴³ BENEŠ, J. *Desítka*, s. 54.

⁶⁴⁴ RINGGREN, H. אֱלֹהִים. In BOTTERWECK, G.; RINGGRN, H. (ed.) *TWAT I*, s. 284.

⁶⁴⁵ Termín „Elohim je přinejmenším krajně matoucím a svádí k religiózně metafyzické dezinterpretaci. Neboť skutečného Boha nelze vlastnit, mít, jako měla pramáti Ráchel své terafy pod velbloudím sedlem. Nelze ho mít uzavřeného ani v Bibli, ani v církvi, ani v teologii (tam nejméně). Je to Bůh, který není žádným božstvem, je to KYRIOS (JHVH) jako EHJÉ AŠER EHJÉ, tedy *ten, kdo není, nýbrž se stává*, ten, kdo se stává vysvobozením, a to lidem ztotožněným, rabům, poskokům, nomádům bez vlasti a bez postavení, chátře svolané a soustředěné **nepředmětnou osobní pravdou** k CESTĚ – tažení utopické

sám Bůh (a to Mojžíšovi) vyjadřuje intenci toho, kým či kdo je. (Ex 3,14)

M. Bič interpretuje *ehje ašer ehje* teologicky následujícím způsobem: „Já jsem ta jediná skutečná existence, skutečný život, jsem První i Poslední, věčně týž, zatímco vše mimo mne podléhá proměnám časnosti a zaniká.“⁶⁴⁶ M. Prudký užívá interpretaci: „jsem (zde pro tebe přítomen), (jako ten) který jsem (zde pro tebe přítomen)“.⁶⁴⁷ (Srov. J 1,1; 8,58; 17,5.24) Apokalypsa Janova Boha označuje (1,4) takto: „Ten, který jest a který byl a který přichází“.⁶⁴⁸ K. H. Miskotte přetlumočil *ehje ašer ehje* výpovědí „Já budu s vámi, tak jak s vámi budu“ (zdůraznil svobodu i nadřazenost Boha)⁶⁴⁹, M. Maimonides jako „Pravé jsoucno“, J. Leibowitz užívá „Pravé bytí“, přičemž dodává: „Dospět k poznání Božství pouze z hlediska Jeho Božství je ve skutečnosti nesmírně obtížné a dosáhnout ho mohou jen skuteční velikáni víry. Věřící ve své většině dospívají k víře v Boha prostřednictvím působení, které Mu přisuzují (...)“, z čehož vyvozuje dva rozdílné přístupy k Bohu – „nezištný“ a „zištný“⁶⁵⁰.

Shrnutí: V Tenaku je vyznáváno: Ten (jedinečný a skutečný) Bůh je Hospodin, je svorníkem všeho Božství i Bytí, je stejně nepostižitelný jako blízký. Každý výrok o tomto Bohu Hospodinu je jen přibližný či fragmentární, což původní znění vyjadřuje mluvnickou anomálií: „Ten Bohové Hospodin“. Nejpřiměřenějšími výpověďmi o Bohu Hospodinu v Písmu nejsou pojmy, nýbrž příběhy.

5.1.2 Adonaj יהוה

SZ označuje Boha Izraele **tetragramem** יהוה.⁶⁵¹ Židé jej vyslovovali ve staré době

(srov. Ernst Bloch, Princip naděje), ale eschatologicky reálné a blízké (...).“ (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 13, srov. s. 145–157.)

⁶⁴⁶ BIČ, M. Jisráel v Egyptě. (Zamyšlení nad úvodem k Desateru) *KřR*, 1951, roč. XVIII, č. 4–5, s. 110.

⁶⁴⁷ PRUDKÝ, M. Hospodin, „Bůh milostivý“ & Izrael, lid „z boží milosti“: Teologie milosti ve Starém zákoně. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, M. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, s. 33.

⁶⁴⁸ Viz MRÁZEK, M. *Český ekumenický komentář k Novému zákonu: Zjevení Janovo*. Sv. 21. Praha: CBS – ČBS, 2009, s. 20–21, 23. (Srov. Zj 1,8; 21,6; 22,13.)

⁶⁴⁹ MISKOTTE, K. H. *Biblická abeceda*, s. 52–54. Srov. HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 215.

⁶⁵⁰ „Poznat Boha v jeho Božskosti anebo Jej poznat podle působení, které mu lidé přisuzují. Z toho lze odvodit dva různé přístupy k Boží službě, které Talmud označuje jako „nezištný“ a „zištný“. Sloužit Bohu nezištně jen kvůli Němu samému, znamená poznávat Jeho Božství, zatímco sloužit s určitým zájmem znamená doufat, očekávat, věřit, že z této služby možno mít prospěch. Obě tyto úrovně jsou přijatelné, jak to názorně objasňuje Maimonides: *Tóra opravňuje člověka, aby sloužil Bohu a zachovával příkazy v naději na odměnu a vyhýbal se hříchu ze strachu z trestu.*“ (LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 55–56.)

⁶⁵¹ Se 6 828 výskyty jde o nejfrekventovanější významové slovo SZ, slovo *elohim* je doloženo 2 600 krát.

Jahu, Jaho, nebo snad Jahve.⁶⁵² Poexilní židovstvo (od zničení Chrámu) již tetragram nevyslovuje (vyslovováno bylo jen v Chrámu patrně ve svatyni svatých na *Jom kippur* a po jeho zničení byla výslovnost zapomenuta), Čtyřpísmenní bývá v rámci judaismu vyslovováno při soukromém čtení יהוה , při liturgickém užití textu v synagoze predikátem⁶⁵³ יהוה ⁶⁵⁴ (Septuaginta užívá $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$) – tento sémantický přenos z hebrejského jazyka do jazyků přijímajících nevypovídá o bytnosti Boha, nýbrž o Jeho jednání, o jeho bytí pro člověka (nikoli *per se*);⁶⁵⁵ „v českém jazykovém prostředí je zdůrazněno právě Jeho působení = hospodaření (toho nebeského, nejvyššího)“, proto se již od věrozvěstů užívá označení Hospodin a užívá se ho „v celých našich dějinách (...) jen o Bohu“⁶⁵⁶. Adekvátnějším vyjádřením „jména-ne-jména“⁶⁵⁷ Boha Hospodina může být zájmené označení „On“ (vzpomeňme Buberovo **Ty**).⁶⁵⁸

Pozoruhodné je, že slovo Hospodin v Tenaku nemá suffixy⁶⁵⁹ a všude, kde se v Tenaku hovoří o Boží tváři (heb. *paním*), se slůvka užívá rovněž bez suffixů⁶⁶⁰. Proto nelze spatřovat přímé souvislosti, jak je shledává J. Ratzinger, Čtyřpísmenní s babylónskými teoforními jmény tvořenými pomocí slov „jaun“, „jau“, „ja“, s významem „můj bůh“.⁶⁶¹ Hospodin v písni Mojžíšově sám o sobě vypovídá

⁶⁵² HELLER, J. Jahve. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 157. Těž HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1., s. 92.

⁶⁵³ Tj. „Pán“ či „Můj Pán/Mé panstvo“.

⁶⁵⁴ KUHN, H. W. Der Heiligkeitsbegriff im rabbinisches Judentum. In KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. et al., *TWNT I*, s. 99.

⁶⁵⁵ Viz BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 17–21. Označení Hospodin se v českém národě vžilo jistě značným přispěním Bible kralické, jež český jazyk do velké míry zachránila před zánikem. O tom, jak jiné biblické spojení („medem a strdím“) ovlivnilo naši kulturu; viz SEGERT, S. A Land Flowing with Milk and Honey. In *Landgabe: Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag*. Praha: Oikoymenth, 1995, s. 173–179.

⁶⁵⁶ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 33.

⁶⁵⁷ Viz význam božích jmen ve starém Egyptě. Srov. RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství: Výklady apoštolského vyznání víry*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 81–82.

⁶⁵⁸ J. Beneš si povšiml, že Deuteronomium užívá „označení Boha zájmenem ‚On‘, které je nejpříměřejším pojmenováním Hospodina, resp. výpovědí o něm. Zájmenem ‚On‘ pojmenovává Mojžíš Hospodina (32,6) a tímž zájmenem mluví i Hospodin sám o sobě (32,24.39, ovšem jen v hebr. textu tohoto Hospodinova výroku) a o Izraeli (32,34). Hospodinovo ‚já‘ je Mojžíšovo ‚on‘. (...) Vedle přívlastků a charakteristik označuje Mojžíš Boha obvyklými apelativy (hebr. אלהים 32,4.18, אלהי 32,3, אלוהי 32,15.17), otec (32,6 a ve stejném smyslu i 32,18, kde je Bůh vnímán také jako matka), Nejvyšší (32,8) a také propriem Hospodin (32,3.6.9.12.19.36). Pozoruhodné je Mojžíšovo označení Boha číslovkou אהר , v 32,30a, které koresponduje s 6,4 (srov. Za 14,9) – jestliže se Mojžíš ptá: „zdali není on otec tvůj?“ (32,6), pak Hospodinova odpověď utvrzuje následující zjištění „já = on“ (32,39).“ (BENEŠ, J. *Slova smlouvy*. Habilitační práce, Praha 2011, s. 536, srov. s. 540–555, 560–571.)

⁶⁵⁹ HELLER, J. Hospodin. In PROSECKÝ, J. *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 157.

⁶⁶⁰ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 84.

⁶⁶¹ RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 81–83.

prostřednictvím zájmena. Nevyslovitelnost (neznalost) jména boha je svým způsobem analogická pro staroegyptské i staromezopotámské pojetí nejvýznačnějších bohů. Jako je Hospodinovo jméno v pravém smyslu ne-jméno, tak také Egyptané či Mezopotámci tzv. „pravá jména bohů“, vyjadřující jejich podstatu, ani jiným bohům nečinily známými, aby je chránili před zneužitím.⁶⁶² V pozdějších dobách se tato tajná jména objevují v magických textech starého Egypta.⁶⁶³ Patristická exegeze užila pro Čtyřpísmenní překlad „Jsem Jsoucí“, čímž se – dle komentáře J. Ratzingera – „víra zasnoubila s ontologií“, načež dodává: „Pro myšlení je totiž skandální, že Biblický Bůh má jméno.“⁶⁶⁴

Shrnutí: V judaismu se z úcty Tetragram (označující biblického Boha Hospodina) nevyslovuje. Česká teologická tradice sémantickým převodem Tetragramu termínem Hospodin zdůrazňuje aktivní Boží péči, evokující starost (nejvyššího) Hospodáře. Někteří bibliční vykladači pokládají za nejpríměřenější označení Boha zájmenem Ty (M. Buber) nebo On (J. Beneš).

5.1.3 Hospodin, Bůh Izraele – Immanuel

Prokazatelné doklady o výskytu úcty k Bohu Hospodinu mimo Izrael se dosud nenašly,⁶⁶⁵ i proto platí Hellerův souhrn: „Svéráz, který si Izrael přinesl s sebou už při příchodu do Palestiny, je to nejpodstatnější, co jej odděluje od jeho okolí, totiž víra v Hospodina – JHVH – Boha, který je jedinečný především v tom, že je aktivní sám za sebe a nemusí být teprve aktivován a regulován kultem.“⁶⁶⁶ V jiné studii J. Heller rozpoznává rozdíl od staroorientálních pojetí božstva v biblickém důrazu na svrchovanost a zároveň milosrdnost Boha (zde je svému učiteli velmi blízký též vyznavačský J. Beneš⁶⁶⁷) či svobodu a lásku Boha (syntetická koncepce), kteréžto božské atributy likviduje magie i jakákoli lidská aktivita Boha si vázat.⁶⁶⁸

Z 19. dynastie egyptských faraonů pochází první zmínka o Izraeli, je zachována

⁶⁶² Viz příběh o bohyni Esetě, která zjištěné pravé jméno slunečního boha Re využila ke zvýšení moci svého syna Hora.

⁶⁶³ JANÁK, J. *Brána nebes*, s. 10–11.

⁶⁶⁴ RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 81.

⁶⁶⁵ Srov. KOTALÍK, F. *Raš Šamra – Ugarit*. Praha: Česká katolická Charita, 1955, s. 119–127.

⁶⁶⁶ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 13.

⁶⁶⁷ Srov. BENEŠ, J. *Kniha o Bohu soudci*, s. 18 aj.

⁶⁶⁸ J. Heller se přitom odvolává na Daňka (Kristus – revoluce, s. 11–14); viz HELLER, J. Vznik zákona a proroků. In HELLER, J.; MRÁZEK, M. *SAT 7: Zákon a proroci*, s. 170–171.

na Thébské stéle z pohřebního chrámu, patrně se svaz izraelských kmenů na půdě Kanaánu objevuje mezi roky 1270–1220 př. Kr. v několika vlnách.⁶⁶⁹ Kérygmatický důraz lze shrnout takto: „Počátek i svéráz Izraele je v Bohu, to je v tom, že se tento lid setkal a setkával s živým a zjevujícím se Bohem.“⁶⁷⁰ Podle Mojžíšovy písně „Izrael existuje jen díky Bohu (doslova ‚Bůh jej rodí‘ 32,18). Svůj lid nachází, chrání jej (32,10) jako orel⁶⁷¹ (32,11)“, „Bůh se stará o svůj lid (32,6.10)“, ale též „o všechny lidi (32,8) a vše uvádí do řádu. Jeho panování je univerzální a svrchované“⁶⁷². Univerzální svrchovanost Boha Hospodina je dána tím, že je Stvořitel a tudíž ručitelem řádu. J. Heller první kapitoly bible (Gn 1–11) strukturalizuje následujícím způsobem: řád a vztah (Gn 1–2), ne-vztah a nad-ne-vztah (Gn 3–4), neřád (Gn 6–9) a nad-ne-řád (Gn 11), načež shrnuje: „A on to zkusí znovu s jediným, s Abramem, a dá mu vyrůst v Boží lid, v církev Staré smlouvy.“⁶⁷³

Kontextem tetragramu jsou události, příběhy se společným jmenovatelem, tím je Boží sestupování, a tento důraz čtyřpísmenný sémantém v sobě zahrnuje. J. Heller jeho základní význam vykládá výmluvně:

„Jsem ten, který je s tebou, ten, který se stává jsoucím = přítomným“, nebo: „Jsem ten, který se stává přítomným, který je působivě přítomen, totiž z vlastního rozhodnutí a vlastní iniciativy, nepřičarován a nepřivoláván člověkem“ – „Bůh, totiž ten pravý a živý, o němž mluví Bible, není bůh na zavalanou, ale je nám blízko, ba přítomen už dávno před tím, než jsme to sami poznali a než jsme o to začali stát. Jeho smilování a láska, jeho blízkost a zájem (...) nemusí být nejprve zpřítomňován slovem či obřadem“ – a odtud je k Immanuelovi jen krůček.⁶⁷⁴ (Srov. Iz 7,14.)

Bible první zmínku o Izraeli (jako svazu kmenů) spojuje s vyprávěním o jeho

⁶⁶⁹ (Próto)Izrael je definován vírou v Hospodina, v zásadě je později nositelem autentické (patrně dějinné) zkušenosti vysvobození z Egypta, zde leží zásadní zvěstný důraz (ten se tedy nezakládá na přesné historické posloupnosti) – viz HELLER, J. Začátek a svéráz Izraele: II. Pokus o rekonstrukci začátků Izraele. *KJ – ET*, 1985, roč. 70, č. 2, s. 2. HELLER, J. Vyvedení z Egypta. *KJ – ET*, 1982, roč. 67, č. 25, s. 2. Srov. SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 126.

Izrael národně-nábožensky však zahrnuje široké spektrum národů i dějinných jevů; viz BALABÁN, M. Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení lidstva. *KřR*, 1998, roč. LXV, č. 8, s. 212. Merenptahova stéla bývá datována přibližně do druhé poloviny 13. stol. př. Kr. Viz MELMUK, P. *Dějiny textu a doby Starého Zákona*. Praha: Husův institut teologických studií, 2011, s. 11. Srov. DANĚK, S. C. *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 43, 45. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství III*, s. 275–297 aj. HELLER, J. Začátek a svéráz Izraele: I. Zprávy, na které jsme odkázáni. *KJ – ET*, 1985, roč. 70, č. 1, s. 2.

⁶⁷⁰ HELLER, J. Začátek a svéráz Izraele: Souhrn úvah o vzniku a svérázu Izraele. *KJ – ET*, 1985, roč. 70, č. 5, s. 2.

⁶⁷¹ Obraz známý zejména ve starém Egyptě (srov. Ex 19,4 aj.).

⁶⁷² BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 536.

⁶⁷³ HELLER, J. Člověk – pastýř stvoření. In HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 244–245, srov. s. 223–292. Též *UNIVERSUM*, 1994/95, s. 15–67.

⁶⁷⁴ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 13, 34–35. Srov. HELLER, J. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1., s. 92–93.

historickém vzniku při exodu z Egypta. M. Balabán má za to, že „nejpřednějším ‚izraelským objevem‘ byla myšlenka víry (*emet*)“, jež pojímá v jinakosti oproti svým sousedům Boha nepředmětně⁶⁷⁵. „Ve jménu JISRÁEL je zvěstován dvojediný zápas: člověka s Bohem i Boha s člověkem.“⁶⁷⁶ Jméno Izrael je podle S. C. Daňka „více heslo než jméno (...). Slovem, **Jisráel jest credo**“, M. Bič k tomu dodává: „Poměr Jisraele k Egyptu se nedá řešit na podkladě národnostním ani územním“, vymezení Izraele vůči Egyptu je teologické⁶⁷⁷ či náboženské⁶⁷⁸. Jméno יִשְׂרָאֵל – aktuálovou vazbu slovesa 's-r, popřípadě s-r-j s teoformní koncovkou *ěl* – lze přeložit: „Bojuje (Vládne) Bůh“ či „Nechť vládne Bůh“⁶⁷⁹. M. Balabán překládá: „Ať Él (Bůh) bojuje za mě (nebo: pro mě)“ či „Nyní bojuje s Élem (Bohem)“⁶⁸⁰. Taktéž J. Heller: „(Ať) bojuje (a ovšem i vítězí) Bůh (sám)!“⁶⁸¹ M. Noth překládá „Gott möge herrschen“⁶⁸² a jméno řadí jakožto jussiv mezi „Wunschnamen“ – uvedenému překladu jména přitakává J. Heller.⁶⁸³

Izraelitům nemá být bůh jenom jako Elohim, ani jen Adonaj, Izraelité uctívají Boha Hospodina. Jinakost nebo zvláštnost lidu izraelského totiž nespočívá v lidu, nýbrž v aktivitě jejich Boha, který si izraelský lid vyvolil za svědka (srov. Iz 49,6):

„Jisráel byl také jen pouhý *gój*-pronárod. Nic, zhora nic neměl, čím by byl vynikal nad druhé. Ale právě proto byl schopen pomoci všem, i těm nejposlednějším. (...) A jestliže z nich si Hospodin vytvořil svůj ‚národ svatý‘ (*gój kádóš*), tedy dal současně všem ostatním záruku, že i oni mohou býti do svazku jeho lidu zapojeni (...).“⁶⁸⁴

⁶⁷⁵ BALABÁN, M. Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení lidstva. *KřR*, 1998, roč. LXV, č. 8, s. 215–216.

⁶⁷⁶ BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 99. Srov. PRUDKÝ, M. *Zvláštní lid Páně*, s. 11–25.

⁶⁷⁷ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 133–134.

⁶⁷⁸ BIČ, M. Jisráel v Egyptě. (Zamyšlení nad úvodem k Desateru) *KřR*, 1951, roč. XVIII, č. 4–5, s. 107.

⁶⁷⁹ BIČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. *ThPř*, 1954, č. 4, s. 95–96. Taktéž HELLER, J. יִשְׂרָאֵל. In *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 245–246.

⁶⁸⁰ BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 13, srov. s. 357, 348–354.

⁶⁸¹ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 50.

⁶⁸² Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, 1928, s. 207.

⁶⁸³ „Jeden ze základních kultických prvků jest liturgický výkřik, zároveň modlitba i vyznání. Že se takový výkřik může stát jménem, ukazuje Immanuel. (...) Jisrael jest původně liturgický výkřik z ‚Božích bojů‘, kterým bojovníci vyznávají a zároveň se navzájem ujišťují o Boží vládě a Božím vítězství. Názornou paralelou jsou tu husitské písně (...). Konečně není odsud daleko ani k novozákonnímu pojmu Božího království, které také jest původně a prvotně proklamací Boží svrchovanosti a vlády.“ (HELLER, J. Původ jména Izrael. *ThPř*, 1954, č. 5, s. 133–134.)

⁶⁸⁴ BIČ, M. Jisráel v Egyptě. (Zamyšlení nad úvodem k Desateru) *KřR*, 1951, roč. XVIII, č. 4–5, s. 113. Srov. HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 40: kde je uvedeno, že součástí izraelského „národa“ byla podle Ex 12,38 (překladem J. Hellera hebr. slova *ěreb*), tj. „směska lid“ nebo podle ČEPu „chátra“, mohli bychom přeložit též „sebranka“, tedy Neizraelci – „ať zde či po návratu z Babylónu Neh 11,4. Nu 11,4 naznačuje,

Vyvolenost Izraele spočívající nikoli na výkonech či zásluhách lidu, nýbrž jen a pouze na Boží milosti i Boží iniciativě, zdůrazňuje taktéž J. Heller, k čemuž dodává, že „lid zvláštní“ dosl. znamená „lid vlastnictví“ či „lid společenství, které se shoduje ve víře i ve způsobu života“ (hebr. *segullá* = z akkadštiny „vlastnictví“ vůbec); naopak výrok „národ svatý“ dosl. znamená „sebranka svatá“ (hebr. *gój* = „hejno“, „roj“, „smečka“, „horda“, tj. skupina bez pevné struktury, bez programu, bez stejného přesvědčení, víry, viz Ex 19,5–6) – výraz „lid vlastnictví“ má nz. ekvivalent *kyriaké oikiá* (Pánův dům).⁶⁸⁵ Velmi trefně intenci biblické teologie vyjadřuje J. Ratzinger: „Izrael se stal národem skrze Boha.“⁶⁸⁶ Tento „lid vlastnictví“ či „Pánův dům“ má významné poslání – zástupnost⁶⁸⁷; nejen jako lid Boží, též v rámci tohoto lidu působili zvlášť pověřování zástupci lidu před Bohem a zástupci Boha před lidmi (prvorození Izraele nahrazení levity, z levitů kněží a z nich nesl zvláštní úděl velekněz), ovšem jen Jediný odkazoval nad sebe sama v plnosti (Žd 7,23), totiž Boží syn.⁶⁸⁸ Jak je z Ex 19,5–6 patrné, Boží vyvolení je primární, vyvolení je po vyjití z Egypta zpečetěno smlouvou i zákonem, jejichž základní intence spočívá ve vysvobození (ba v osvobození eschatologickém).⁶⁸⁹ V Ga 6,16 se nachází sousloví, které se neobjevuje v NZ nikde jinde ani v helénistické či rabínské literatuře, „Izrael Boží“; podle některých interpretů jde o synonymum sousloví „eschatologický Boží lid“ či „celý Izrael“! (Řím 11,26) zahrnující židy i ostatní národy (srov. 1Pt 2,9,10): „I v nebesích bude nový Izrael existovat v Duchu i v těle, tentokrát ale v plnosti.“⁶⁹⁰

V hebrejském („aktuálovém“) myšlení h-j-h, tj. „být“, znamená též „stávat se“: „Bůh není, Bůh se stává“ (srov. E. Rádl)⁶⁹¹ vyznavači Bohem, když věří, že je autorem bytí (i spásy). Hospodin, Bůh Izraele, je Bůh „**bez analogie**“; užití elohím pro Hospodina i Baala označuje „kvalitu i diskvalitu (srov. Daněk), živého Boha i lidský

že tato skupina působila i potíže. A přece se proti ní jádro Izraele neobrací, i když jsou to nepochybně „slabí ve víře“, kteří však nicméně přijali to, že Hospodin je Bůh pravý a živý (Jr 10,10) a tak se přidali k jeho ctitelům, asi jako novozákonní proselyté“.

⁶⁸⁵ HELLER, J. Lid zvláštní (1). *KJ – ET*, 1973, roč. LVIII, č. 30, s. 2.

⁶⁸⁶ RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 82.

⁶⁸⁷ Pojem „zástupnost“ reflektuje též filosofie, velmi podnětně ji promýšlel E. Lévinas. Viz CHALIEROVÁ, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992, s. 24–30.

⁶⁸⁸ HELLER, J. Lid zvláštní (2). *KJ – ET*, 1973, roč. LVIII, č. 31, s. 2. Srov. Kněžství Ježíše Krista a služebné kněžství podle novozákonních pramenů. In KOL. AUTORŮ. *O služebném kněžství*. Svitavy: Trinitas, 2006, s. 18–39.

⁶⁸⁹ Viz HELLER, J. Lid zvláštní (3). *KJ – ET*, 1973, roč. LVIII, č. 32, s. 2.

⁶⁹⁰ DOUKHAN, B. J. *Tajemství Izraele*. Praha: Advent-Orion, 2011, s. 25–26, 90, srov. 87–89.

⁶⁹¹ BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 386.

mytický výtvar, transcendentní Ty (srov. Buber) s opiátní projekcí mého já do nadlidských kosmických souřadnic (srov. Feuerbach)“; termín elohím vlivem prorockého působení získává „**novou kvalitu**“: „*Elohím non est (non sunt) elohím. Elohím*, jež je ztotožněno s Jahvem, je přímý protiklad k *elohím*, jež označuje božstva cizích, pohanských panteonů“⁶⁹². Ostatně samo čtyřpísmenné proprium JHVH není graficky substantivum, ale verbální aktuálový (imperfektový) tvar⁶⁹³ a patrně o něm platí zcela ono Daňkovo *verbum fit* – „slovo se stává, přichází z Ducha, nevyždímáme je z textu sebezpřesnější ‚objektivní‘ exegezí“⁶⁹⁴. Za pravdu tomuto důrazu dává i postřeh M. Prudkého, jenž ze zkoumání 26 nejfrekventovanějších slov (tj. každé nad 2.000 výskytů) vyvodil, že oněch 26 slov „tvoří dohromady více než polovinu textu Starého zákona“, přičemž narativní věta וַיִּאמֶר יְהוָה „se svými třemi lexémy pak z hlediska absolutní frekvence dokonce obsahuje plná 4% slov Starého zákona“⁶⁹⁵. Tudíž čtyřpísmenné proprium יְהוָה předně „mluví“, přesněji On (ze-jména) mluví. Také klíčová postava NZ ze-jména mluví⁶⁹⁶.

Shrnutí: Bůh bez Izraele je zjevný, Izrael bez Boha Hospodina je nemyslitelný. Hospodin, tj. „Ten, který je s tebou všude tam, kde jsi ty“ (J. Heller), je nejvýmluvněji ze-jména přítomen dle NZ v Immanuelovi – tím je Ježíš Nazaretský, vírou rozpoznáný Kristus, Syn Boží.

5.1.4 Hospodin, Otec Ježíše Nazaretského, vírou rozpoznáný Kristus

To základní a podstatné v bibli podle J. Hellera je „poselství o Bohu, který se sklání, ba sestupuje k člověku“, což „nejhlouběji spojuje Starý a Nový zákon (...)“⁶⁹⁷. Ovšem nejzávažnější událost Písma spočívá ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista (jak bude

⁶⁹² BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 383–384.

⁶⁹³ BENEŠ, J. *Desítka*, s. 54.

⁶⁹⁴ HELLER, J. Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka. In *SAT 11: Slavomil C. Daňek v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, 2007, č. 2, s. 61.

⁶⁹⁵ PRUDKÝ, M. *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. Praha: Scriptum, 1992, s. 5, pozn. č. 2.

⁶⁹⁶ „Nejstarší ‚jahvistické‘ jméno je Jehó-šúa, kralicky Jozue. Tvarem je to nominální věta, jejíž druhý člen je zřejmě vedlejší tvar od kořene *j-š-*, doložený v hebrejštině i nominem *tešú‘á* = pomoc, a slovesem *š-v-‘ pi* = volati o pomoc. Znamená: ‚Hospodin je pomoc‘ (...). Dissimilací vzniklo z J(eh)óšúa‘ jméno *Jé-šúa‘* (Jesua, Ezd 2,6), jež přes řecké *Iésús* dalo vznik našemu Ježíš. – Obsahově s ním je shodné i jméno *Ješa‘-jáhú* (Izaiáš) = ‚Hospodin pomůže‘ (...) a *Hóšeá* (...) ‚(Bůh) pomohl‘“ BÍČ, M. K teologii jisrá‘élských osobních jmen. (Dokončení.) *ThPř*, 1954, č. 5, s. 127.

⁶⁹⁷ „Tím se bible liší od jiných posvátných knih, které lidem většinou radí, jak se buď dostat do nebe k Bohu, či k bohům, nebo jak si zařadit nebe na zemi, třeba jen v lidském nitru. To je (...) hlavní výsledek mé práce s bibli, které jsem se po čtyřicet let směl věnovat na evangelické bohoslovecké fakultě a v církvi.“ (Heller, J. *Bůh sestupující*, s. 7. Taktéž viz HELLER, J. *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*, s. 8.)

rozpracováno na podkladě studií K. Skalického). Immanuelem je primárně *kondescendentní* Bůh Hospodin dosvědčovaný ve SZ, kteréžto kérygma má též následující christologická předznamenání: vedle kondescendence personalismus, exkluzivita Božích zásahů a mesiášská definitivnost.⁶⁹⁸ Jinak řečeno: Ježíš jako Kristus není v Písmu snadno k mání, nejde o „osobu Ježíše. Jde o Krista“⁶⁹⁹. Soteriologii s nz. christologií pak J. Heller propojuje takto:

„Kristus je vtělení božeho sebezapření a sebe zřeknutí. Nežije v ničem pro sebe, nýbrž zcela a naprosto pro druhé, a tedy pro svou smrt. V tom je tajemství přemožení smrti, totiž v jejím schválení jakožto dokonání tohoto osvobození od sebe sama. Neboť za smrtí stojí i pro nás Pán smrti, Bůh sám. To nám zvěštuje Kristovo vzkříšení. Kristus je tedy v člověku proti (starému) člověku, a tím pro (nového) člověka pracující a bojující Bůh. Kristus tedy není naše minulost, nýbrž naše budoucnost. Kristus je nic nemít, ale být v božím majetku.“⁷⁰⁰ „Ale nejde tu ani o náhražku Boha pro člověka ani o náhražku člověka před Bohem (...). Jedním z velkých úkolů křesťanské teologie bude demontáž nejen starozákonní, ale i dogmatické a obecné ‚ježišologie‘ (...) demontáž ‚ježišologie‘ je předpokladem pro autentickou christologii.“⁷⁰¹

„Princip mesianismu“, který Řekové neznali, se odehrál (i odehrává) v bytí a je pozoruhodné, jak je Hellerovým souhrnům kristovství blízká kniha Zohar, když mluví o bolestech Mesiáše.⁷⁰² J. Heller klade, jak vidno, důraz na Boží sebesdílení.⁷⁰³

⁶⁹⁸ PRUDKÝ, M. Několik poznámek k předpokladům konceptu inkarnace v teologii Starého zákona. In KARFÍKOVÁ, L.; ŠPINKA, Š. (ed.) *Vtělení. Vykoupení. Církev*. Praha: Česká, křesťanská akademie, 1997, s. 8–14.

⁶⁹⁹ „(...) Ježíš Kristus není v Starém zákoně k mání tak jako houska na krámkě, nelze ho v něm zjistit, zatknout a předvést,“ přesto je z pohledu víry na Ježíši Kristu Bůh sestupující zjevný: „Už staří církevní otcové pro to měli výrazný pojem – latinsky kondescendence, řecky synkatabasis, doslova ‚spolusestoupení‘. Je to např. závažný výraz teologie sv. Jana Zlatoústého – Chryzostoma.“ (HELLER, J. *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*, s. 6, 8.)

⁷⁰⁰ HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 190. Pro ozřejmění, jak soteriologii NZ rozumí, ještě upřesňuje (op. cit., s. 74): „Z Nového zákona je zřetelné, že jeho pisatelům jde o to, že právě Ježíš je Kristem. To je také nejstarší jádro křesťanského vyznání (...). Ježíš není vzor obětavosti lidské, ale zjevení obětavosti boží; nikoli však jen vzor, nýbrž i nástroj, když si nás pomocí Ducha svatého bere s sebou na své cestě na kříž, a tím do slávy. Ještě k zástupnosti (...). To, že prý Syn svou obětí usmířil rozhněvaného Otce, považují za nešťastný výrok někoho, kdo neměl v pořádku učení o Trojici: Totiž, že Otec a Syn jsou jedno. To se říká v evangeliu mnohokrát. Tvrdit, že Otec chce zatratit a Syn odpustit, je pro mě nepřijatelné. Ježíš vždy a všude koná vůli Otcovu. Co z toho vyplývá? Ježíš nesmíruje Otce s námi, nýbrž nás s otcem. Bůh se k nám nikdy neobrátil zády; to my jsme se k němu obraceli a obracíme zády, a proto je třeba, abychom se – mocí Ducha svatého – ‚obrátili‘ od sebe samých k Bohu.“ Obdobnou intenci hájil V. Boublík v dogmatice (Augustinovo učení o predestinaci), viz SKALICKÝ, K. Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka. In SCHREIER, M.; SKALICKÝ, K. (et al.) *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*. České Budějovice: JU, Teologická fakulta, 1999, s. 15–27.

⁷⁰¹ HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59. s. 13.

⁷⁰² „V ráji je palác, který má jméno ‚palác nemocných‘. Mesiáš do tohoto paláce vstoupí a svolává všechny nemoci, všechny bolesti, všechna utrpení a všechny strasti a vyzývá je, aby se na někoho vrhly; a skutečně se na něho také všechny vrhnou. Kdyby sám nevezal na sebe tresty, které si Izrael zaslouží, žádný člověk by nebyl s to snést muka vysloužená spáchanými hříchy (...) Nyní Mesiáš snáší bolesti a muka za celý svět.“ (CHALIEROVÁ, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*, s. 26.)

Pozoruhodnou blízkost Ježíše s Hospodinem (takřka sounáležitost) rozpoznává K. Skalický v paradoxu ukřižování. Totiž k hebrejsko-latinsko-řeckému nápisu nad Ježíšem Nazaretským visícím na kříži (v Janově evangeliu zachovaný řecky) předkládá překvapivý postřeh, v hebrejštině by nápis zněl „takto: *Ješua hanozri v'melech hajehudim*.“⁷⁰⁴ Je důležité vyzdvihnout, že K. Skalický teologický důraz klade na zmrtvýchvstání, na Boha vystoupivšího (z říše smrti) k Otci,⁷⁰⁵ ostatně právě ve zmrtvýchvstání se zjevuje mocné Hospodinovo přitakání Synovi. A od momentu zmrtvýchvstání kdykoli lidé vyznávají Syna, vyznávají též Otce, a mluví-li k Otci, mluví rovněž k Synu.⁷⁰⁶

Nutno podotknout, že Ježíš Nazaretský nehraje v židovském myšlení žádnou významnou roli, zájem o oboustranný židovsko-křesťanský dialog je záležitostí přibližně posledních dvaceti let.⁷⁰⁷ Mezi výjimky zajisté patří M. Buber, který se o (nechristologickém)⁷⁰⁸ Ježíši Nazaretském vyslovuje svou slavnou (z židovské strany mnohdy kritizovanou) větou (*Zwei Glaubensweisen*, 1950):

„Ježíše jsem od dětství pocíťoval jako svého velikého bratra. To, že ho křesťanství považovalo a považuje za Boha a Spasitele, mi připadalo jako skutečnost nejvyšší vážnosti, kterou se musím kvůli němu i kvůli sobě snažit pochopit. (...) Jsem si jistější, než kdy jindy, že mu patří velké místo v dějinách víry Izraele a že toto místo se nedá popsat žádnými obvyklými kategoriemi.“⁷⁰⁹

⁷⁰³ „Měřítkem lásky je oběť. Boží oběť pro člověka v člověku. A to je Kristus, Bůh, sestupivší do lidské bídy, pod břemeno zla a nicoty, až do smrtící bolesti a hrobu. Bůh, který sebe samého zmařil (...)”, tak zní formulace v různých obměnách prostupující mnohé studie a knihy J. Hellera; srov. titul *Bůh sestupující*. (HELLER, J. Světová náboženství. *KřR*, 1995, roč. LXII, č. 9, s. 229.)

⁷⁰⁴ Citát pokračuje: „Čtyři slova viny tak počínají čtyřmi písmeny (...) tvořícími tzv. tetragram (...). O přesném znění hebrejského nápisu se ovšem můžeme dohadovat (...); na toto možné znění hebrejského nápisu upozornil nikoliv křesťan, ale Ž(ž)id, Šalom Ben-Chorin, který jím vysvětluje odpor některých židovských předáků k Pilátovu znění Ježíšovy viny (...). Náhoda? Nebo snad filosofům známá Hegelova ‚lest Rozumu‘? Anebo prostě řízení Boží Prozřetelnosti, která takto dosvědčuje, kdo tam vlastně na kříži visí?“ (SKALICKÝ, K. *Ježíš Nazaretský*, s. 9.)

⁷⁰⁵ SKALICKÝ, K. Utopie a náboženství. *Teologie&Společnost*, 2004, roč. I (IX), č. 4. SKALICKÝ, K. Třetího dne vstal z mrtvých podle Pisem: Nejstarší svědectví víry v Ježíšově zmrtvýchvstání a jeho důsledky. In *Věřím ve vzkříšení těla a život věčný: VI. celostátní kongres katechetů*. Praha: Tomáš Halama, 2007, s. 17–43. SKALICKÝ, K. Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence. *TT*, 2014, č. 2, s. 58–64.

⁷⁰⁶ Srov. MISKOTTE, K. H. *Biblická abeceda*, s. 59.

⁷⁰⁷ Přehled o vzniku i vývoji biblické (židovské i křesťanské) teologie viz ČAPEK, F. Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost? *Teologická reflexe*, 2000, roč. VI, č. 1, s. 13–25.

⁷⁰⁸ M. Buber christologii křesťanské teologie přijímá jako „významnou událost mezi nebem a zemí“ srozumitelnou ovšem jen z pohledu z nitra tradice, což podle něj (též podle J. Sackse) platí i o judaismu. Viz HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*. Brno: CDK, 2011, s. 57, 126.

⁷⁰⁹ Překládám z německého znění: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinen- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß. (...)“

V Babylónském talmudu se jméno ישו či ישו הנוצרי (Ježíš Nazaretský) vůbec nevyskytuje. Ani v nejstarší talmudické tradici se neobjevuje jediné rabínské místo o Ježíši z *tannaitské* doby.⁷¹⁰

Ve vztahu Ježíše Nazaretského k Bohu je jistě prokazatelné i nepřehlédnutelné, že Ježíš dle NZ Boha oslovuje $\alpha\beta\beta\alpha$. Tohoto oslovení Boha Mišna ani Targum v aramejštině neužívají, pakliže se vyskytuje výraz „můj otec“ či „náš otec“, pak nikdy ne ve vztahu k Bohu. Vyskytuje-li se narážka na Boha, pak v těchto případech bývá uvedena formule „můj otec, který je v nebi“, z čehož vyplývá, že Ježíšovým současníkům muselo znít oslovení Boha „Otče náš“ (řec. $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ ⁷¹¹) neuctivě, jelikož se důvěrné dětské řeči k jeho otci užívalo v každodenním rodinném životě, uvádí J. Jeremias; proto G. Kittel pokládá zavedení oslovení Boha „Otče“ ve formujícím se křesťanství (v rámci judaismu) za něco zcela nového.⁷¹² Z jiného úhlu pohledu oslovení Boha $\alpha\beta\beta\alpha$ není v NZ novou dimenzí Božího vztahu k člověku, nýbrž lidského vztahu k Bohu: „Ježíšovo modlitební oslovení nenaznačuje (...) změnu *Boha*, nýbrž změnu *člověka*, který se smí takto modlit. (...) Ježíšovo modlitební oslovení spíše předpokládá nové, proměňující Boží *jednání* s člověkem.“⁷¹³ P. Pokorný zdůrazňuje, že Ježíšovo $\alpha\beta\beta\alpha$ není „důvěrným oslovením“; to by se podle něj do řečtiny nepřekládalo jako $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ či $\pi\alpha\tau\eta\rho$ ale $\pi\acute{\alpha}\pi\pi\alpha$: „Zdvojení je tedy spíše semitským vyjádřením intenzity, (...) intenzity vztahu a závislosti“⁷¹⁴. Odlišný názor zastává J. Ratzinger spolu s jinými znalci problematiky, tedy že Ježíš „mluvil s Bohem jako dítě s otcem“, přijímá Ježíšovo oslovení jako *vox ipsissima*, jako oslovení odhalující „samo nitro jeho vztahu k Otci“⁷¹⁵.

Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“ Srov. BUBER, M. Dvojí víra. In KUSCHEL, K. J. (et al.) *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 192–198.

⁷¹⁰ „Nejdůležitější výroky se nachází v traktátech (*masechtót*) Brachót (17b) a Sanhedrin (43a, 103a, 104b, 107b). Dvě nejdůležitější místa (...): Sanhedrin 107b: $\text{וְאָמַר מִרְיָשׁוּ כִּשְׁפָה וְהִדִּיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל}$ „A pravil mistr (pán): Ješu čaroval a sváděl Izrael“. Sanhedrin 43a:

$\text{יֵשׁוּ הַנוֹצְרִי יוֹצֵא לִיסְקָל עַל שְׂכִישֵׁף וְהִסִּית וְהִדִּיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל וְהִתְנִיף בְּעֶרְבַּת הַפֶּסַח תְּלֹאוּהוּ לִישׁוֹ הַנוֹצְרִי וְהִכְרִזוּ יוֹצֵא לִפְנֵינוּ אַרְבַּעִים יוֹם$ „Traduje se: o pásachovém večeru byl pověšen Ježíš z Nazareta. Čtyřicet dní před ním chodil vyvolávač (a volal): ‚Má být ukamenován, protože čaroval a sváděl Izrael. Každý, kdo pro něj ví ospravedlnění, ať přijde a pro něj doloží‘. Ale nebylo pro něj nalezeno ospravedlnění a tak byl pověšen o svátečním pásachovém dni.“ (ŘEHÁK, R. *Židovství Ježíše z Nazareta: Po stopách na cestě k ne-antijudaistické christologii*. Diplomová práce, Praha 1999, s. 16–18.)

⁷¹¹ Tak zejména v modlitbě „Otče náš“.

⁷¹² KITTEL, G. $\alpha\beta\beta\alpha$. *TWNT I*, s. 4–6.

⁷¹³ ZENGER, E. *První zákon: Židovská bible a křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 26.

⁷¹⁴ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*. Praha: Oikoyomenh, 2005, s. 29, 83.

⁷¹⁵ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 107.

Taktéž J. Jeremias považuje to specificky ježíšovské oslovení Abba za *ipsissima vox* a pro vyjádření jedinečnosti Božího otcovství odkazuje k podobenství o ztraceném synu (Lk 15)⁷¹⁶, které u Ježíšova Otce zdůrazňuje následující rys: dává svobodu pro *chatát* a na návrat odcizeného syna čeká, ba vybíhá mu vstříc (dostí nepravděpodobný fenomén pro starověkou patriarchální společnost); vyprávěné podobenství je v Ježíšově životě ztělesněno (zdvojeno)⁷¹⁷. Je prokazatelné, že užívání titulu „Syn Boží“ (výskyt má i u esejců) se rozšířilo v helénistickém židokřesťanství a že navázalo „věcně na Ježíšův vztah k Bohu, vyjádřený oslovením Abba, (...) přičemž přelom od davidovského synovství k funkci Syna božího /srv. Ž 2,7; Mk 1,11 (...)/ se děje ve zmrtvýchvstání /srv. Mk 12,35–37/“⁷¹⁸. Dokonce se svou funkcí tato dvě vyznání rovnala: „Ježíš je syn Boží“ a „Ježíš je Mesiáš (Kristus).“⁷¹⁹ Pro údernost formulace stojí za citaci ještě následující Pokorného sumář:

„Ježíš hluboce přetvořil (inovoval) již existující židovská eschatologická očekávání. Přesuny jsou jasně viditelné: byla to především relativizace izraelsko-centrického obrazu naděje, spojeného s některými nacionálními rysy.⁷²⁰ Místo toho vystupuje do popředí bezprostřední vztah k Bohu jako Otci, stejně jako na víře založená důvěra (...). Jen stěží lze přehlédnout tendenci k zosobnění a universalizaci naděje.“⁷²¹

J. M. Lochman upozornil na důraz apoštolské christologie:

„(...) ústřední motiv Ježíšovy zvěsti o Bohu nabyl nyní na obsahu ve světle velikonočních událostí celým příběhem a údělem Ježíše z Nazareta; dostal odsud doslova ‚maso a krev‘. (...) *Ecce pater* v novozákonním smyslu znamená: Bůh kříže a Bůh vzkříšení. Apoštolská zvěst dosvědčuje tohoto Boha – totiž ‚Otce Ježíše Krista‘, spojeného ‚s údělem Ježíše Krista: Immanuel‘.“⁷²²

Ježíš se sice přímo Immanuel nejmenuje, „ale je jím, jak se celý příběh evangelií snaží předestřít“⁷²³, je jím tím, „že je prostě s námi, že je Immanuel“⁷²⁴. Ježíš Kristus

⁷¹⁶ J. Jeremias doslova uvádí: „Ježíšova zvěst nemá obdoby. (...) Neexistuje žádná paralela k jeho plné moci, jež se odvažuje oslovovat Boha Abba.“ Viz LOCHMANN, J. M. *Otče náš*, s. 22–24.

⁷¹⁷ DVORÁK, J. „Oběť živá“ jako model životního postoje, s. 21–26. Srov. POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, M. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, s. 80–82.

⁷¹⁸ POKORNÝ, P. *Vznik christologie*, s. 75, 64 – 65, srov. s. 72–73.

⁷¹⁹ POKORNÝ, P. Nejstarší křesťanské vyznavačské formule. In *SAT 5: Do posledních končin*, s. 38.

⁷²⁰ Tento nacionálně-judeocentrický prvek (vedle etického a retribučního) si rabínská eschatologie ponechává dodnes. Viz SLÁDEK, P. Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*, s. 119, 124.

⁷²¹ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 86.

⁷²² LOCHMANN, J. M. *Otče náš*, s. 22–23.

⁷²³ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*. Brno: Barrister & Principal, 2013,

jako Immanuel vším co dělá, odkazuje na Boha Otce a činí v Jeho pověření i síle.

Shrnutí: Hospodin, Bůh Izraele, se v biblickém podání z diachronního hlediska zjevuje jako Bůh, který nepotřebuje být aktivován či regulován kultem a není vázán lokálně. Tento Bůh je z vlastní iniciativy vázán na svůj lid Izrael, o nějž pečuje či bojuje, a svým zasahováním (slovem) jej formuje. Hospodinův příklon k člověku je již ve SZ vyjadřován otcovským vztahem, ovšem jedinečnost Boha Otce se bez jakékoli analogie zjevuje na zmrtvýchvstalém Synu, v němž Boží příklon k člověku kulminuje. Dílo Immanuela jakožto bytí Boha s člověkem i jako Boží zasazení se za člověka přes hranice jeho existence, je nesené dvojím: (sebe)obětováním a vzkříšením. V jádru neoddělitelně obojího jde o nastolení (obnovení) blízkosti Boha a člověka (lidstva) skrze Otcovsko-Synovskou obětavost. Otcovství i Synovství Boží v křesťanské tradici mají dvojí zásadní kontext, výpověď o intenzitě vztahu a dějiny spásy. Právě v analýze poslední Večeře bude prokázáno, že biblické zacílení není soustředěno na oběť (jako prostředek odpuštění nebo rituálního očištění), nýbrž na možnost setkávání (bytí) Boha s člověkem v plnosti, přičemž nové (tj. bezprostřední) setkání Boha s člověkem se uskuteční skrze či díky novému stvoření.

5.2 *Bohabojný král*

Další ze zásadních kerygmatických výpovědí SZ zní: **králem v Izraeli je Hospodin.**⁷²⁵ Nejde jen o „věroučné“ vyznání, nýbrž o samo spirituálně-existenciální bytí Hospodinova ctitele, vždyť ortodoxní Žid prvé, co udělá při nabytí vědomí po probuzení, je, že pronese modlitbu: מודה אני לפניך מלך חי וקים⁷²⁶. Odkud idea Hospodina coby krále vyvěrá? Hospodinův Boží lid, zvaný Izrael, byl původně kmenovým svazem spojen vírou v Hospodina. Jádro tohoto svazku podle biblického podání (kniha Exodus) vyšlo z Egypta někdy okolo r. 1250 př. Kr. (zpřítomňující svátek tohoto exodu je Pesach), následuje závazek sinajské smlouvy a putování pouští. 12. stol. př. Kr. bylo údobím obsazování země zaslíbené, tj. Kanaánu. Následující století přináší dvojí: na straně Izraelců dochází k přejímání prvků kanaánského náboženství a kmenový svaz je

s. 36.

⁷²⁴ HELLER, J. Začátek a svéráz Izraele. *KJ – ET*, 1985, roč. 70, č. 4, s. 2.

⁷²⁵ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 577. BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 288. Evangelium ve SZ má svůj zásadní důraz ve zvěsti o Hospodinově převaze „nade vším, co se mu staví na odpor“. Viz HELLER, J. *Evangelium ve Starém zákoně*. *KJ – ET*, 1981, roč. 66, č. 36, s. 2.

⁷²⁶ Dosl.: „Děkující já k tváři Tvé králi života a věčnosti/králi živý a věčný.“ (Viz מודה אני לפניך מלך חי וקים *Sidur Adir ba-marom*. Praha: Bergman, 2008/5768, s. 1.)

ohrožen vpádem Pelištejců do Palestiny. V důsledku ohrožení z vnějšku se začíná uskutečňovat politický útvar izraelského království, kde králem zůstával Hospodin a lidský král, podřízen Bohu, má panovat v souladu s Boží vůlí a v souladu s Božími soudy. V 10. stol. př. Kr. svaté Hospodinovy války završil král David, jeho syn Šalamoun utvořil podmínky pro centralizaci kultu s jeruzalémským chrámem, ovšem již v 9. století př. Kr. po Šalamounově smrti došlo k rozdělení Izraele na severní (Efraimské⁷²⁷) a jižní (Judské) království; pro příbuzenskou spřízněnost těchto království v některých údobích pokládá F. Čapek formu jejich panování za „vládnutí na způsob personální unie nebo volného soustátí“⁷²⁸. Zatímco v Judském království vládla jediná dynastie – davidovci, tak do nástupu dynastie Omriovců vládlo severnímu Izraeli pět králů⁷²⁹, poté dynastie Jehúovců a následovalo pět posledních králů⁷³⁰.

Podstatné je, že „Izrael od počátku svých dějin žije nadějí na Boží království, které se uskuteční ve Svaté zemi (...). Proroci starší generace od Samuela do Elijáše považovali Boží království za něco přítomného“ – ovšem z důvodů pojednaných níže se nastartoval proces „eschatologizace představy Božího království“⁷³¹. Ostatně samotný termín Izrael nemá prvotně význam mocensko-politický, nýbrž vyznavačský.⁷³² J. Assmann pojednal o specifiku „hebrejské státnosti“ (v protikladu k paradigmatu silného egyptského státu) spočívající „v její programové slabosti“, přičemž zdůrazňuje: „Silný stát není tím, oč se v Izraeli usiluje, snad jen s výjimkou krátké epizody velmocenské politiky za Šalamouna“, přitom „biblické pasáže, které nejostřeji kritizují vládu, nepatří k antistátní, nýbrž ke státní fázi dějin Izraele“, charakteristické profetickou kritikou.⁷³³

⁷²⁷ Etymologie jména Efrajim viz HELLER, J. Efrajim. *Zpravodaj SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 22–23.

⁷²⁸ CHOURAQUI, A. *Dějiny Judaismu*. Praha: VICTORIA PUBLISHING, 1995, s. 9–12. JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 47–53. SEGERT, S. *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda, 1995, s. 53–119. O vztahu judaismu a křesťanství viz PRUDKÝ, M. *Zvláštní lid Páně*, s. 27–90. ČAPEK, F. Dějiny Izraele a Judska v době královské. In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*, s. 383–392.

⁷²⁹ Jarobeám I., Nádab, syn Jarobeámův, Baeša, Éla, syn Baešův a Zimrí.

⁷³⁰ Tj. do r. 722 př. Kr.: Šalúm, Menachem, Pekachjáš syn Menachemův, Pekach a Hóšea. Tedy souhrnně: asi 150 let po izraelské okupaci Palestiny „nebylo krále v Izraeli“ (Sd 21,25) a tmelící silou je theokratický svaz Izraele. Leč na sklonku 11. stol. př. Kr. nahrazuje kmenový svaz zřízení královské, které se po sto letech, v době sílení syrských států i eufratsko-tigridské velkoříše, rozloží na Izraelskou říši severní a Judskou jižní, až nakonec severní izraelské království padne pod asyrským náporům a jižní se stane vazalským královstvím a nakonec samo podlehne babylónskému dobyvateli v r. 586 př. Kr. Viz BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 32 a *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 137.

⁷³¹ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 51, 53.

⁷³² Viz kapitola „Hospodin, Bůh Izraele“.

⁷³³ ASSMANN, J. *Panství a spása: Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě*. Praha:

Kupř. Bét-elská svatyně označována, jako „královská svatyně“, je pro proroka nikoli Bét-el (dům boží), ale Bét-aven (dům modloslužby)⁷³⁴.

Král Izraele (Hospodin) byl rovněž Králem celého světa⁷³⁵ a právem A. J. Heschel shrnuje: „Deifikace králů v Izraeli byla nemyslitelná. (...) Král není žádný syn, ani vtělení, ani zástupce Boha. On je panovník Bohem vyvolený, který musí vládnout v souladu s vůlí i soudy Božími. Srdcem společenského řádu nebyl král ani kněz, ale smlouva mezi Bohem a lidem.“⁷³⁶ Ovšem proč tomu tak bylo? Vyvolení Boží k službě či k úkolu je ve starém Izraeli delegováno pomazáním. Pomazávání byli podle J. Hellera nejčastěji králové (každý král má na tento titul nárok)⁷³⁷ méně často kněží, ještě vzácněji proroci, a shrneme-li to nejpodstatnější o titulu „pomazaný“⁷³⁸ posvátným olejem na základě konkordantní práce s textem Tenaku (pomíjejíce záležitost pomazávání předmětů), vyvstanou následující závěry:⁷³⁹ podnět k pomazávání podává výhradně Hospodin, k provedení pomazání povolává své zmocněnce, proroky či kněze; pomazání se dělo v rámci právně-nastolovacího obřadu, jehož součástí bylo uzavření smlouvy a proklamace přítomných; akt pomazání je též niternou výzbrojí Božím duchem. Zdůrazníme-li zásadní poznatek, Pomazaný je ve SZ hlavně král a k jeho pomazání dochází na Hospodinův podnět. Což je důležité zjištění, neboť (předběžně

Oikoymenh, 2012, s. 51–52. J. Assmann v biblických textech rozpoznal trojí politickou teologii: fázi antistátní, státní a substátní, jimž předcházela předstátní doba soudců.

⁷³⁴ Viz Oz 13,10.

⁷³⁵ Bible vyjadřuje své specifikum víry v Krále Boha Hospodina demytizací představ o boží vládě svých sousedů: Hospodin Bůh není zestárlý *deus otiosus* jako egyptský Re, mezopotamský An či kanaanský El, ani se nepotřebuje vlády ujímat bojem jako mladý král – v Egyptě Hor přemáhající Sutecha, v Mezopotámii Marduk přemáhající Tiámat, v Kanaánu Baal přemáhající Jamma či Móta – Hospodin je králem od věků až na věky, ovšem sám se svázal smlouvou se svým lidem coby osobním vlastnictvím. Viz HELLER, J. Boží království ve Starém zákoně. *KJ – ET*, 1981, roč. 66, č. 35, s. 2.

Sloupy před vchodem jeruzalémského chrámu (jako tomu bylo v syrsko-mezopotámské oblasti) – Jakín (levý) a Bóaz (pravý, 1 Kr 7,21) – podle M. Biče mohly (vedle nepohyblivosti Davidovy dynastie) symbolizovat dva vrcholky světové hory, jimiž prochází sluneční paprsky, nežli se slunce vyhoupllo nad obzor; tak pronikaly paprsky mezi sloupy do chrámu při izraelské slavnosti novoročí spojené s intronizací, při níž „Hospodin po slavném procesí dosedal na trůn (v chrámě)“ v den rovnodennosti, „kdy slunce vycházelo přesně na východě a otevřenými dveřmi chrámovými mohlo svými paprsky zasáhnout snad až do velesvatyně! V tomto případě Hospodin od počátku vystupoval jako Bůh celého světa!“ (BIČ, J. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 84.) J. Heller s touto Bičovou interpretací nesouhlasí.

⁷³⁶ HESCHEL, A. J. *The Prophets*, s. 476–477. M. Balabán shodně uvádí, „že Izrael měl mít království jen jako služební nástroj vlády Hospodinovy, neměl nikdy zapomenout, že jde o Boží věc a o jistotu v Bohu, ne o mocenskou záležitost a o bezpečnost v mnohosti lidských jednotek a mocenských prostředků.“ (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 213.)

⁷³⁷ Tj. titul „Pomazaný Hospodinův“; podle J. Hellera se ve starém Orientu obdoba tohoto titulu nenašla.

⁷³⁸ Hebr. *mášúach*, aramejsky *mašíach*, řec. *christos*, lat. *christus*.

⁷³⁹ HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 20–26.

řečeno) Ježíš jakožto Kristus byl prvořadě povoláný = Hospodinem vyvolený Král, tj. „Pomazanec“.

Ve světle zmíněného je proto zarážející, že již třetího krále – Šalamouna (tedy v dosti raném období královské izraelské instituce) „za krále neoznačil a na trůn neuvedl Hospodin“; dosazení Šalamouna na izraelský trůn (v 1Kr 1,32–48) se děje „z rozhodnutí Nátana (a Davida) a (...) vládne díky iniciativě své matky“; ba dokonce jméno Šalamoun, „pod kterým je tento izraelský panovník soustavně uváděn (...), má zcela evidentně náboženské pozadí. Odkazuje na boha ugaritského typu jménem Šalim, uctívaného v Jeruzalémě, jehož jméno znamená ‚Uspokojující‘, ale i ‚Soumrak‘. Šalim je plod ‚svatého sňatku‘ boha Éla“, což J. Beneš interpretuje jako sz. náznak „kritického postoje k tomuto králi“, neboť i Šalamounův harém odkazuje k vegetativnímu kultu – vše je o to více zarážející, že Šalamoun měl být pojmenován hospodinovským jménem Jedidiah, tj. „milovaný Hospodinův/Miláček“, k čemuž se pozdější tradice vůbec nezná⁷⁴⁰. Jako Šalamoun (1Kr 10,4) také král David překračuje hranice sakrálna, když činí úkony kněžské tím, že obětuje a udílí požehnání jako velekněz (2Sa 6,18), popřípadě obětuje na humně Aravny Jebúsesejské (1Pa 21,26) aj.; po znovuvybudování chrámu (za Hasmonovců) si naopak dočasně velekněz přisvojil titul královský.⁷⁴¹ Pro sz. teologii platí následující: „Bůh Izraele je Bohem té dynastie, na níž váže své zaslíbení i přes nehodnost a průměrnost svých partnerů, králů.“⁷⁴² Napětí mezi kněžstvem a královským palácem se ukazuje již u prvního krále Saula, též v příběhu o dosazení krále Šalamouna na trůn, kdy do role velekněze je protiprávně ustanoven loajální Sádok, čímž král David zasáhl do kompetencí kněží a nadřadil královskou vůli nad společenské tradice dané Tórou.⁷⁴³

Patrně důslednější centralizace kultu do Jeruzaléma než za Davida (potírání cizích svatyní i důraz na monoteistické vyznávání Hospodina v duchu prorockých výzev, znovuzavedení Pesachu aj.) byla mimořádným počinem krále reformátora, Jóšiáše. V. Tydlitátová předpokládá „že celý koncept spravedlivého davidovského panovníka, který se během dějin rozvinul do konceptu mesiáše, odráží více Jóšiášovu dobu a jeho

⁷⁴⁰ BENEŠ, J. Dosazení Šalamouna na trůn. *ThR*, 2012, roč. 83, č. 4, s. 418.

⁷⁴¹ Srov. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 139, 299 a *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 122. Srov. 2Pa 26,16; 1Kr 12,33 aj.

⁷⁴² SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 128. Srov. ČAPEK, F. Nepříkladné násilí? Davidova závěť a Jóab (1Kr 2,1–12). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*, s. 249–255.

⁷⁴³ Viz BENEŠ, J. Dosazení Šalamouna na trůn. *ThR*, 2012, roč. 83, č. 4, s. 417.

hodnocení než dobu v podstatě tyranského a proradného Davida“, dokonce má za to, že tento panovník položil se svými dvorními reformátory základy judaismu⁷⁴⁴. Je možné, že se typologie orientuje na Davida, nikoli na Jóšiáše, pro jeho význam ve sz. hymnické tvorbě (Šalamoun je zase ručitelem mudrosloví) – „v kanonickém žaltáři je David nahlížen (...) jako ten, kdo se modlí v čele Izraele, kdo všechno utrpení a všechny naděje Izraele shrnuje, nese v sobě a proměňuje v modlitbu“⁷⁴⁵, Davidovi je připsáno 73 žalmů ze 150,⁷⁴⁶ nz. transpozice Davida modlitebníka v modlícího se Krista Ježíše je pak klíčová pro nz. kérygma. J. Heller shrnuje:

Epizody o staroizraelských králích jsou ve SZ svědectvími, „jejichž význam přesahoval z minulosti do budoucnosti a na kterých se tedy mohla a měla budoucnost orientovat“⁷⁴⁷; krále (pomazaného Hospodinem) v Izraeli „je třeba uznávat a poslouchat proto, že je Božím nástrojem, ne pro moc, kterou mu dává jeho postavení. Není-li a nechce-li být Božím nástrojem, ztrácí oprávnění k vládě (...). Král konce času, očekávaný Mesiáš, je protiklad, nikoli odvozeninou selhávajících králů Izraele.“⁷⁴⁸

Zvěstný zápas proti královskému kultu je realizován proroky. Silná polemika proti babylónskému zbožšťování Mardukova zplnomocněnce je vedena již v prvních verších na stránkách biblické knihy *Daniel* těmito prostředky: čtyři *bnej Izrael* odmítají pokrm z králova stolu, čtyři theoforní hebrejská jména a komolení liturgických jmen babylónských, neklanění se králi aj.⁷⁴⁹ I. Procházková pomocí metod kognitivní a kulturně orientované lingvistiky v žalmech vybadala, že konceptuální metafora

⁷⁴⁴ TYDLITÁTOVÁ, V. *Dějiny přemýšlení o náboženství a víře*, s. 33–34.

⁷⁴⁵ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 98, srov. s. 101–104.

⁷⁴⁶ Viz NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 116–118, heslo David.

⁷⁴⁷ HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. s. 14–15: Autor zde uvádí příklad krále Achaba, jenž v koalici se čtyřmi aramejskými králi odrazil agresora (Salmanassara III. v bitvě u Karnaku roku 853 př. Kr.) – svou politickou rozhodností Achab patrně odvrátil vyvrácení severní říše, jež se nakonec uskutečnilo až o sto let později (tj. r. 722 př. Kr.), ovšem: „Nemít zápisky Asyřanů, nevěděli bychom o této události vůbec nic. Proč? (...) Nebylo v tom duchovní naučení, tak nač vyprávět?“

⁷⁴⁸ Citace uvedena v širším kontextu: Oproti králům mezopotámským, tj. posvátným zplnomocněncům či ztělesňovatelům bohů (tak zejména v Egyptě), krále (pomazaného Hospodinem) v Izraeli „je třeba uznávat a poslouchat proto, že je Božím nástrojem, ne pro moc, kterou mu dává jeho postavení. Není-li a nechce-li být Božím nástrojem, ztrácí oprávnění k vládě. To názorně ukazuje příběh Saulův (...). Kdykoli se chce izraelský král zmocnit kněžských práv a tak se přiblížit božným králům svých sousedů, je vždy odmítán a trestán“; dokonce králové, „kteří vládli od Davida do pádu Jeruzaléma r. 586, udělali tomuto titulu tolik ostudy, že se k němu proroci, kritikové těchto králů, už nechtějí vracet. Mluví proto raději o (...) Davidovu synu, o vévodovi“; tedy většina králů ve „své roli (...) neobstála (...). Teprve Nový zákon ví o tom, kdo ji zcela naplnil a vyplnil (...) v úplném sebezřeknutí a v dokonalé lásce jak k tomu, který ho vyslal, tak k těm, k nimž byl poslán (Fp 2,6–11). (...) Král konce času, očekávaný Mesiáš, je protiklad, nikoli odvozeninou selhávajících králů Izraele.“ (HELLER, J. *Bůh sestupující*, s. 22–26, 63.)

⁷⁴⁹ Viz BENEŠ, J. *V moci Slova*, s. 59–110. Srov. BENEŠ, J. *Knihy o Bohu soudci: Teologie knihy Daniel*. Praha – Chomutov: Advent-Orion/L. Marek, 2015, s. 16–18, 25.

יהוה מלך má své submetafory (Hospodin je pastýř, válečník, lev/lvice, orel/orlice), z nichž ontologická korespondence jmenných výrazů רעה (pastýř) a יהוה (Hospodin) se mimo jiné zaměřuje na vyznání: „Hospodin **pečuje** o Izrael jako **pečuje** pastýř o stádo“ – odkazuje-li termín רעה k Mojžíšovi, Áronovi nebo ke králi Davidovi,⁷⁵⁰ pak jsou pouze garanty pastýřské péče, majitelem stáda je nepochybně Hospodin. Autorka současně podotýká, že užití metafory „pastýře-krále a pastýře-boha patří ke společnému kulturnímu vlastnictví celého starověkého Blízkého východu, titul pastýře patří k nejstarším královským titulům v této oblasti.“⁷⁵¹ Žalmy vytvářejí s metaforou Hospodina coby pastýře následující příběhové struktury: žene stádo na pastviny, ovce napájí a sytí, střeží je a léčí, hledá a přivádí ztracené ovce, chová je, jako pastýř bydlí ve stanu, rozehnané ovce shromažďuje (reakce na babylónský exil i návrat), ale také vydává ovce na porážku (k obětování).⁷⁵² Na tyto motivy evangelia soustřeďují pozornost, když Hospodinovu poimenickou službu zrcadlí v poimenické službě Ježíše (Bůh v Kristu jako hledající pastýř, soucitný pastýř, dobrý pastýř, eschatologický pastýř aj.).⁷⁵³ Prostor pro spirituálně-prorocké důrazy na Služebníkovo pastýřské bytí i působení připravuje již samotná Tóra upozadováním kultu. Pozoruhodný Mojžíšův odstup od kultických otázek v Deuteronomiu vykládá J. Beneš (nemluví-li Mojžíš do situace neexistujícího kultu) následujícím způsobem:

„Mojžíš základní protagonisty izraelského kultu (lévíjce a truhlu smlouvy) pomíjí, kult ignoruje a do centra dění opětovně (srov. 31,10–13) staví Tóru (תורה). Tóra – תורה (a píseň, nikoli kult) mají pro Boží lid existenciální význam. Obě Mojžíšovy řeči (31,10–13 a 31,24–30) jsou protikultické a představují východisko možná nejzávažnější revoluce v izraelském náboženství“⁷⁵⁴.

⁷⁵⁰ Ž 77,21. 78,71.

⁷⁵¹ PROCHÁZKOVÁ, I. יהוה מלך HOSPODIN JE KRÁL: *Starozákonní metafora ve světle kognitivní lingvistiky*. Praha: ČBS, 2011, s. 61–65.

⁷⁵² PROCHÁZKOVÁ, I. Op. cit., s. 65–93.

⁷⁵³ LIGUŠ, J. Biblicko-teologické aspekty duchovní péče: Explikace některých biblických pojmů. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, s. 52–64. V Ž 68,6. 149,9; Dt 10,18 je Bůh „nazýván manželem vdov a otcem sirot, osobním ochráncem, což je izraelská teokratická obdoba božného krále, kdy v Izraeli byla aspoň v části tradice (Dt) role božného krále přenesena na Hospodina. Vzhledem k mnoha náznakům (...) byla slova týkající se péče o vdovy a siroty součástí nastolovací liturgie v celé Syropalestině. Náznaky této tradice lze nalézt i v NZ, nikoli asi náhodou je chování vůči vdovám posledním důvodem, proč Ježíš upírá zákoníkům roli vůdců lidu, srv. Mk 12,40. Naopak Ježíš je tím, kdo projevuje až zázračně velikou péčí o vdovy, L 7,11nn, a tak vystupuje jako mesiáš – pomazaný – král zastávající královský úřad.“ (STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 206, pozn. č. 171.)

⁷⁵⁴ Citace uvedená v širším kontextu: „Mojžíšova řeč, situovaná do doby druhé generace Izraelců po vyjití z Egypta, tedy před dobu masivního rozvoje kultu v době královské, by mohla (měla?) budoucí bohoslužbu deritualizovat, neboli reformovat. Mojžíšova řeč by se tím stala preventivní kritikou budoucí kultické praxe stejně jako např. Zákon pro krále (17,14–20) nepřímo kritizuje poměry, které

Předběžně vyjádřeno: Ježíš Nazaretský coby živá Tóra má z nz. pohledu pro Boží lid existenciální význam. Již ve SZ naslouchání knize Tóry má za následek zaslechnutí Hospodinova hlasu, který kupř. konfrontuje krále Jóšijáše a vede jej k pokoře a k tomu, že sám předcítá, načež uskutečnil náboženskou očistu⁷⁵⁵: „Počátkem králova učení se bázni Hospodinově je čtení Tóry” (srov. Dt 17,19)⁷⁵⁶. Přesto se christologicko-soteriologická typologie Písma neorientuje na Jóšijáše, ale na Davida. Za davidovského Mesiáše pokládali Ježíše jak jeho stoupenci, tak odpůrci, též apoštol Pavel.⁷⁵⁷ Je pozoruhodné, že rabínský judaismus považuje Tóru i jméno mesiáše za preexistentní před stvořením světa, spolu s tím je významný dynamický prvek ústní Tóry⁷⁵⁸ – v této optice se nezdá být příliš cizí myšlenka preexistentního Krista a vtěleného Loga, jak se objevuje v NZ. Protikultická tematika v Písmu nabývá na intenzitě v knize Daniel, kdy se kupř. prorocká vidění od Boha nedostávají prorokovi, nýbrž pohanskému králi vedle Hospodinova vyznavače (a vykladače) – mudrce. Také kérygma knihy Daniel „odráží zkušenost (exilní) komunity bez masivní konfrontace se svátostným děním, jak ji představoval jeruzalémský chrámový kult (...)“ – naproti tomu je v knize Daniel zdůrazněna kritika královského kultu, přičemž univerzálním panovníkem je „Král nebes“ = „Bůh nebes“. (Da 2,28.37.44. 4,37)⁷⁵⁹

Shrnutí: Ve starém Izraeli byl králem Bůh Hospodin. Podle podání Tenaku došlo k utvoření politického útvaru izraelského království pod tlakem ohrožení z vnějšku. Navzdory královské instituci králem ve starém Izraeli zůstával Hospodin a lidský král podřízen Bohu má vládnout podle Boží vůle. Podstatný byl vnitřní rozměr královské role v Izraeli, ta spočívala ve dvojím: 1. Král měl být nástrojem Božím, poslušen Tóře. 2. Král měl pečovat o Izrael tak, jako se pastýř stará o své stádo, a tím zrcadlit péči

do izraelského království uvedl Šalamoun. Budoucí podoba izraelské bohoslužby v zaslíbené zemi má být (bude) proto spojena s Tórou (תורה) jako svým těžištěm” – přitom: „Místo Tóry (תורה) (...) není na papíře, ale v ústech, v uších a v srdci (30,14)”, Tóry, která „jakoby (...) již kultický provoz nahradila (...). Mojžiš základní protagonisty izraelského kultu (lévíjce a truhlu smlouvy) pomíjí, kult ignoruje a do centra dění opětovně (srov. 31,10–13) staví Tóru (תורה). Tóra – תורה (a píseň, nikoli kult) mají pro Boží lid existenciální význam. Obě Mojžišovy řeči (31,10–13 a 31,24–30) jsou protikultické a představují východisko možná nejzávažnější revoluce v izraelském náboženství” (BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 482–483, 493–494, viz též s. 517.)

⁷⁵⁵ 2Kr 22,8–20; 2Pa 34,14–33; srov. Neh 8,1–12.

⁷⁵⁶ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 500–502.

⁷⁵⁷ Mk 15,26 a par.; J 19,19–20; Mk 12,35–37 a par. odkazuje na Ž 110,1: kterýžto titul Pán je více než očekávaný Mesiáš. Viz POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 21.

⁷⁵⁸ SLÁDEK, P. Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*, s. 116, 124.

⁷⁵⁹ BENEŠ, J. *Knihy o Bohu soudci*, s. 170 a 25.

skutečného majitele izraelského „stáda“, tj. nejvyššího Pastýře. Nezastupitelnou ochranu proti deifikaci krále představovali proroci (viz kap. 5.5.1 Ježíš jako Prorok). Totiž Králem králů je z pohledu Písma Bůh Hospodin (sebe)zpřístupňující se skrze krále Služebník.

5.2.1 Ježíš Nazaretský – Král a Služebník

Ježíš Nazaretský jakožto Král: Pojem „Království Boží“ byl v Ježíšově učení klíčový⁷⁶⁰ a tradice o *Božím království* patří vedle tradice o *Ježíšově smrti jako smířčí oběti* spolu s *velikonoční tradicí o Ježíšově vzkříšení* ke klíčové zvěsti NZ.⁷⁶¹ Jeho historické nastolení se očekávalo v brzké době (Mt 10,23). Církev se musela vyrovnávat s odloženou parusí, tj. s Ježíšovým nenaplněným očekáváním, na němž je patrné, že se sám dynamicky podřizuje vůli Boží i v otázce budoucnosti, v příchodu Božího království (srv. Sk 1,6–7).⁷⁶²

Ježíšovo královské povolání vyvěrá již z určení místa narození i z rodokmenu. Místo Ježíšova narození umísťují evangelia do Betléma⁷⁶³, města původu davidovské dynastie, v němž se měla v mesiášské době znovu obnovit⁷⁶⁴. Struktura Matoušova rodokmenu je určována postavou Davida, krále zaslíbení, že jeho království bude věčné (2S 7,16), a tento rodokmen začíná od Abrahama (nositelem příslibu, že bude požehnáním všem národům). Struktura rodokmenu (třikrát čtrnáct generací, přičemž hebrejskému uchu naskočí číselná hodnota písmen: dálet + vav + dálet = 14) má v Ježíši své vyvrcholení, tedy symbolika nehistorického výčtu pětáctyřiceti jmen „celé dějiny dělí na jednotlivé týdny, každý po sedmi generací. Třikrát čtrnáct generací je šest takových týdnů a Ježíšovým narozením začíná týden sedmý, vrcholný a již poslední“⁷⁶⁵.

⁷⁶⁰ V Novém zákoně se sousloví „království Boží“ vyskytuje 122x, u synoptiků 99x, 90x jde o Ježíšovu přímou řeč. Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2007, s. 46. HELLER, J. Boží království ve Starém zákoně. *KJ – ET*, 1981, roč. 66, č. 35, s. 2: „Boží království je pojem, do něhož lze shrnout celou biblickou zvěst. Ve Starém zákoně se vyjadřuje hlavně slovesně: Hospodin kraluje! Kdežto Nový zákon užívá převážně jmenné vazby ‚Boží (či nebeské) království‘.“

⁷⁶¹ POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 69–71.

⁷⁶² Viz POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 26–30; op. cit., s. 30: „Právě na pozadí Ježíšova závažného omylu lze odhalit vnitřní sílu a pravdivost jeho postoje i jeho učení, toho, co křesťanská tradice nazývá již od druhého století zjevením Boha a jeho vůle.“ Nakonec samo Ježíšovo působení je počátkem Božího království. Viz MARGUERAT, D. *Člověk z Nazaretu: Co dnes vlastně víme o Ježíšovi*. 2. vyd. Jihlava: Mlýn, 2004. s. 20–26, 31–33.

⁷⁶³ L 2,1–4; Mt 2,22.

⁷⁶⁴ 1S 16,1; srov. SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatur*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 13.

⁷⁶⁵ FILIPI, P. *Kolik zbývá z noci: Kázání*. Praha: Kalich, 2006, s. 83.

Ačkoli má Ježíš své právoplatné zakotvení v rodu Davidově skrze Josefa, je současně zřejmé záhy po rodokmenu, že je odjinud – „shora”.⁷⁶⁶ Ovšem v numerické symbolice může jít rovněž prostřednictvím čísla 14 o označení Boží ruky (hebr. יד), která vysvobozuje Izrael z Egypta.⁷⁶⁷ Ježíš má tedy podvojný původ jako samotný Izrael – z Boha i z člověka. Lukášův rodokmen zase ve své symbolické výpovědi pracuje zřejmě s apokalyptickou představou, podle které se rozdělují „dějiny světa na dvanáct částí a na konci čítá jedenáctkrát sedm generací”, tudíž oním výčtem 76 jmen je vyjádřeno, „že s Ježíšem nadešla ‚plnost času‘; že (...) on je novým Adamem”, že on je „stanem“ Slova (...), stanem setkávání”⁷⁶⁸.

Geografické určení Olivetské hory v rámci posledních událostí Ježíšova života před ukřižováním se zdá být rovněž významné. Patrně šlo o Ježíšův záměr být součástí tradice známé v době Druhého chrámu. Je totiž pravděpodobné, že se Ježíš po Večeři uchýlil k modlitbě na místo (L 22,39), „kde se kdysi modlíval král David”⁷⁶⁹. V Getsemane se Ježíš dává „proti sobě na boží stranu”⁷⁷⁰. Právě v Getsemanské zahradě se Ježíš zcela zjevně a naprosto vydává do vůle svého Otce. V čem spočívá Davidova královská významnost? Král „David je ukázkou toho, že dobrého vladaře nedělá jeho velká moc a sláva, nýbrž dát se kritizovat a napravovat své chyby”⁷⁷¹. Staré říše (jako Egypt a Mezopotámie) by netradovaly (retušovaly by) epizodu o prohřešku jednoho ze svých nejdůležitějších králů takového charakteru, který by se orientálním panovníkům nezalíval (prorocká kritika Davidova selhání s ženou Uriášovou). David je právě jiný v tom, že podle biblického podání žije i kraluje před Boží tváří a Boží vůli i soudu se podřizuje. Ale jak se měl královský davidovský Mesiáš prokázat? Křesťanská teologie i pokřesťanské rabínské židovství sdílejí představu, podle které byl davidovský královský mesiáš dříve než stvoření, ovšem jako takový „se prokáže svými činy“ a jeho nárok „bude potvrzen Bohem”⁷⁷².

K důrazům n. z. svědků patří nejen dosvědčování, že Ježíš je živý⁷⁷³ a sedí „povýšen na Boží pravici” (Sk 2,33), nýbrž též ohlášení, že Ježíš znovu přijde jako Soudce živých

⁷⁶⁶ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 9–11.

⁷⁶⁷ SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 26–27.

⁷⁶⁸ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 11–14.

⁷⁶⁹ FLUSSER, D. *Ježíš*. Praha: Oikoymenth, 2002, s. 122, pozn. č. 26.

⁷⁷⁰ HELLER, J. Vyznání pod slovem Božím. *KJ – ET*, 1975, roč. LX, č. 35, s. 2.

⁷⁷¹ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 32.

⁷⁷² SCHUBERT, K. Op. cit., s. 19.

⁷⁷³ L 24,50–54; J 14,19 aj.

i mrtvých, aby nastolil Boží království. V novodobé teologii se tato zvěst pokládala za jádro nz. poselství, předpokládá se, že „Ježíš sám uvažoval výhradně v eschatologických kategoriích“, proti čemuž se vymezil J. Ratzinger argumentem, že tato hypotéza odporuje textům i prvokřesťanství, pro které byla víra „přítomnou silou i nadějí – vždyť křesťanství se rozvíjelo navzdory nenaplněnému očekáváníí“⁷⁷⁴. Celá obžaloba Ježíše zaznamenaná evangelisty stojí na jeho Mesiášském nároku (před Veleradou Ježíšem veřejně vyznaném),⁷⁷⁵ tj. na nároku panování nad Izraelem (jeho království je však odjinud)⁷⁷⁶, ovšem Ježíšova velikost tu navazuje ještě i na význačný sz. prvek. J. Leibowitz uvádí pozoruhodný postřeh, když odpovídá na otázku, jak jsou následující sňatky možné, zakazuje-li je později Tóra, pokládajíc je za incestní: Mojžíš je z Leviho rodu, syn Amrama, jenž se oženil se svou tetou Jocheved (Ex 2,1. 6,20); Jákob se oženil se dvěma sestrami; Abraham a Sára byli sourozenci z otcovy strany: Leibowitz cituje z komentáře a uvádí vlastní dovětek (tedy čím jsou následující sňatky přípustné?):

„*Aby se před národem nevyvíjeli. Každého vůdce a mocného člověka ohrožuje jedno velké nebezpečí: že bude vůči svým podřízeným povýšený a pyšný – a toto nebezpečí hrozí dokonce i Božímu člověku a věrnému pastýři Izraele. (...) očekávaný Král Mesiáš ve své linii od počátku vleče řetěz incestů a zapovězených sňatků od Rút Moabské (potomka spojení Lota a jeho dcery), Judy a jeho snachy Támar, Davida a Betsabé, Šalamouna a Nechamy Amonitské.*“⁷⁷⁷

Ježíšův rodokmen se hlásí k problematičtým lidským příběhům, přesněji k těm nesených vírou v Boha Hospodina, přičemž zatím co se v lidských dějinách „bratrství a království (monarchie) vylučují“, tak v království izraelském je král „chápán jako ‚jeden z bratří‘ a je mu uloženo, aby se nad své ‚bratry‘ nepovyšoval (Dt 27,20)“⁷⁷⁸. Jinakost Ježíšovy královské role vyvstane ještě z jiného Leibowitzova údaje: Předpisy o obětech heb. *chatát* – za vinu neúmyslnou – se týkají jednotlivé duše („**jestliže** neúmyslně zhřeší duše“, Lv 4,2), celé obce („**jestliže** neúmyslně zhřeší celá obec“, Lv 4,13), politického vůdce/krále (heb. *nasi* = „princ“, „kníže“, „**když** neúmyslně zhřeší kníže“, Lv 4,22) či velekněze („**jestliže** neúmyslně zhřeší duše“, Lv 4,3):

⁷⁷⁴ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 179–180.

⁷⁷⁵ POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 75.

⁷⁷⁶ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. Op. cit., s. 117–131.

⁷⁷⁷ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 59–60.

⁷⁷⁸ FILIPI, P. *Kolik zbývá z noci*, s. 103, srov. s. 82–85.

„Každá osobnost, sám velekněz a dál až po celé společenství Izraele, všichni podléhají hříchu. Nejde však při tom o přirozenou či logickou nutnost. Proto je užito spojky *jestliže*. Avšak vládce, ten jistě zhřeší. Proč? Protože je vládce a je v samé povaze moci, že člověka znetvořuje a kazí. Proto Tóra nemluví o možnosti (...). Protože vládce zhřeší nevyhnutelně“, tedy takto „se Tóra vyrovnává s mocí: přiznává jí váhu. Respektuje ji a nedůvěřuje jí.“⁷⁷⁹

Ježíš ani v roli ponižovaného a popravovaného krále dle podání evangelií nezhřešil (srov. Žid 4,15; 1J 3,5)⁷⁸⁰, své královské postavení nezneužil. Soustavná kritika králů u biblických proroků je zřejmá: Ozeáš v králi vidí symbol vzpoury proti bohu (8,4; 10,3)⁷⁸¹, NZ v králi Ježíši naplnění královského povolání.⁷⁸²

Králem je Kristus Ježíš nazván též v Melitónově křesťanské pesachové hagadě.⁷⁸³ Velmi razantně i v intencích této statě vyznívá interpretace J. Ratzingera, jenž přitakává flexibilitě Boha, který na každé lidské „ne“ otevírá novou cestu pro příklon (k navrácení) člověka k Bohu – příkladem je žádost Izraelitů o krále – prvotní vzdor proti Bohu proměnil Bůh v příslib krále Davida, a tak započal cestu až ke Kristu jako Synu Davidovu, přičemž dodává, „že právě kříž je maximální radikalizací bezpodmínečné Boží lásky, v níž On sám sebe dává, oproti veškerému ‚ne‘ ze strany lidí; jejich ‚ne‘ bere na sebe a tak je táhne do svého ‚ano‘ (srv. Kor 1,19)“⁷⁸⁴. Ke kultické intronizaci Ježíše z teologického hlediska dochází jeho citací Ž 22 na kříži, čímž se činí průsečík rovněž s ebedskými sz. texty.⁷⁸⁵

Ježíš jako *Ebed Adonaj*: Písně o *Ebedovi* jsou zvěstné oddíly druhého Izaiáše. Jaký základní znak a význam nese *Ebed Adonaj*, jakým způsobem došlo ve staré církvi ke ztotožnění sz. Ebedských písní⁷⁸⁶ s mesiášským posláním Ježíšovým⁷⁸⁷ oproti

⁷⁷⁹ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 84–86.

⁷⁸⁰ Viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 238–240.

⁷⁸¹ BENEŠ, J. *Dvanáctka*. Praha: SGS – TS CASD, 2006, s. 25, 37.

⁷⁸² „Ve Starém zákoně jako bychom přímo cítili úpornost a zemitost onoho zápasu Slova s mocnostmi světa (...). Kristův kříž a vzkříšení znamenaly vítězství v tomto zápasu. V Kristu Ježíši jsou dějiny jednou provždy podřízeny svrchované milosti Boží a řízeny k cíli jeho parusie. Ježíš Nazaretský před Pilátem vystupuje jinak nežli proroci vůči mocným tohoto světa, kterým zvěstují zpravidla tvrdý soud“ – setkání Ježíše Nazaretského s Pilátem reprezentujícím mocnost tohoto světa (tak jako Herodes) relativizuje dějiny, zbavuje je vši osudovosti, nevyhnutelnosti, když prohlašuje: „Neměl bys nade mnou moci žádná, byť nebylo dáno shůry“ (Jan 19,11). (SMOLÍK, J. Prorocký prvek ve Starém a Novém zákoně. *ThPř.* 1962, č. 2, s. 36.)

⁷⁸³ MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*, s. 148–149.

⁷⁸⁴ Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 82–83.

⁷⁸⁵ Viz NADRÁSKY, K. *Exegéza vybraných žalmov*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1993, s. 59–68. Srov. BIČ, M. Poznámky k žalmu 22. *KřR*, 1952, č. 4–5, s. 97–109.

⁷⁸⁶ Označení „ebedské písně“ pochází od B. Duhma (*Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der Israel Religion*. Bonn 1875) a jsou míněny tyto oddíly: 42,1–4 (5–9); 49,1–6; (7–13); 50,4–9 (10–11); 52,13–53,12; pro nz. paralely je významná zejména čtvrtá ebedská píseň

židovskému ztotožnění s Izraelem⁷⁸⁸? Tuto roli mohl zastávat ve staré době prorok i král, v době zajetí ostatek Izraele (srov. Ž 44,12); prvním, kdo se v bibli ztotožnil s beránkem v ebedském kontextu byl prorok Jeremiáš (Jr 11,19).⁷⁸⁹ G. I. Vlková ebedské *Sitz im Leben* shledává v zosobněném Jeruzalému,⁷⁹⁰ ale dle J. Hellera do údělu beránka jednotlivce (prorok) ani kolektiv (zajatý Izrael) „nevstoupili záměrně a dobrovolně jako Služebník z Iz 53”, přitom je zarážející, že oproti mezopotamským nastolovacím obřadům, při kterých král cosi ze zástupnosti podstupoval, ze SZ „nemáme ani jeden zřetelný doklad v příbězích králů, že by byl některý král vzal na sebe tento úděl. (...) úděl velikonočního beránka či izaiášovského Služebníka na sebe vědomě a dobrovolně nevezal žádný izraelský či judský král”⁷⁹¹, jen Ježíš Nazaretský, „židovský král”, který již svým vjezdem do Jeruzaléma na oslátku dává najevo, že nepřichází jako ten, kdo si nechá sloužit, nýbrž jako Služebník.⁷⁹²

V oddíle čtvrté ebedské písně se nachází ústřední výpověď o krvácejícím Služebníku, který zástupně skropí národy jako obětní beránek (srov. Iz 53,4.7.12).⁷⁹³ *Ebed Adonaj* se stává krvavou – násilnou – obětí dobrovolně, mlčenlivě i pokorně⁷⁹⁴ a stopu ztotožnění s Ježíšem nalézáme již v Písmu (Sk 8,26–40, viz Iz 53,7n), též podle J. Jeremiase Ježíš si své ebedské identity byl vědom⁷⁹⁵; nutno zdůraznit, že ve starověkých náboženských systémech utrpení božstev je známo (Usir, Adonis, Tammuz), ale jako nedobrovolné.⁷⁹⁶ Podle Atanáše Ježíš Kristus podstoupil smrt, aby

hebrejskou setumou oddělena: Iz 52,13–53,12.

⁷⁸⁷ NZ cituje Iz 53 15x.

⁷⁸⁸ Iz 53 nebyl zařazen do synagogálního čtení. F. Rosenzweig trpícího služebníka Iz 53 vykládá židovským národem trpícím za hříchy lidstva; jeho kabalisticky vyložené Boží sebeodcizení sestoupené v Šekině do lidské bídy není příliš vzdálené křesťanské soteriologii; P. Lapide oba přístupy k Iz 53, křesťanské i židovské pojetí, pokládá za legitimní, současně např. s I. Maybaumem osvětímské oběti interpretuje jako smířčí oběti za hříchy lidstva. Více viz HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*, s. 15, 67, 77–78, 85–86, srov. s. 32–33.

⁷⁸⁹ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 50.

⁷⁹⁰ VLKOVÁ, G. I. *Izajáš: Svědectví o vítězství důvěře*. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 225.

⁷⁹¹ HELLER, J. Op. cit., s. 74–75.

⁷⁹² Srov. BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, 261–264. (Mt 21,16 – Za 9,9.10.11.) Srov. FILIPI, P. *Kolik zbývá z noci*, s. 86–94; s. 101: „Kdyby byl tenkrát sesedl z oslíčka a usedl na koně, skončil by s největší pravděpodobností také na kříži a my bychom o něm četli v učebnicích dějepisu jako například o Spartakovi. Ale nic bychom nevěděli o proměňující lásce, která napravuje lidská srdce i lidské osudy.“

⁷⁹³ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 53.

⁷⁹⁴ Viz BENEŠ, J. *Ozvěny Izajášova voávní: Slova Izajášova prococtví pro každodenní zamýšlení*. Praha: Návrat domů, 2012, s. 263–307.

⁷⁹⁵ JEREMIAS, J. D. *παῖς θεοῦ* im Neuen Testament. In *TWNT V.*, s. 698–713.

⁷⁹⁶ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavny teologický sborník XI*, s. 40, 57.

umožnil odumření hříchu lidem.⁷⁹⁷ Ebedská oběť nese/odnáší za jiné dobrovolně (vědomě). První biblický výskyt slovesa „*nosit*“ se nachází v Gn 4. Poté co Kain zavraždil, tvrdil (dle hebr. znění), že jeho „*zvrácené provinění je velikosti neúnosné (nelze odnést)!*“, ačkoli Hospodin jej ujišťuje před samotnou bratrovraždou, že ho unese i jako odmítajícího „*dobrym jednáním způsobovat dobře*“.⁷⁹⁸ A stal se štvancem i psancem, neboť nebyl nikdo, kdo by vinu a důsledky nesl s ním či za něj. Rovněž slovo *chebúrá*, tj. „modřina“, „jizva“ (Iz 53,5) má souvislost s Gn 4 (v. 23), a to v kontextu násilí a neadekvátní msty. Hospodinův služebník má být (bude) prozíravý (hebr. hi *š-k-l*). Termín se vyskytuje v Gn 3,6 – překládán jako vševědoucí.⁷⁹⁹ Má být tím, kdo vykoná Boží vůli (Iz 53,10). Bude tím, kdo bude vyvýšen (Iz 52,13). LXX místo hebrejských tří termínů pro služebníkovo vyvýšení má pouze dva pasivní tvary – „vyvýšit“ a „oslat“, NZ je užívá jen o Kristu; současně Izaiášovo proroctví zdůrazňuje, že tento služebník bude mít vzhled nekrálovský (Iz 53,2), ač půjde o krále obětníka, bude „protikladem králů nesoucích meč“, ba nad ne-královskou obětinou krále si zakrývá „tvář sám Bůh /srov. Iz 8,17; Ž 22,25/, protože kdykoliv je v bibli použito hebrejské páním /tvář/ bez sufixu, jde vždy o tvář Boží /sr. Iz 59,2 Jb 34,29/“⁸⁰⁰.

Přehled o tom, jak i proč je potřeba podle křesťanských teologií zástupného očištění i jejich kritické posouzení vzhledem k Ebedským písním uvádí R. Jakovljevič. Právni

⁷⁹⁷ „Atanáš vysvětluje, že Kristus měl umřít, aby vítězně překonal násilí lidí. Jeho úmyslem je ukázat, že tato oběť není spásnou událostí kvůli jeho fyzické smrti, nýbrž ve způsobu, jakým přijal své umučení, v němž se aktivně angažoval za spásu lidstva. (...) Atanáš argumentuje, že Kristus nechtěl prostě zemřít, ale umožnit naše odumření hříchu s ním“, tedy podle Atanáše: „Nebyla to jeho vlastní smrt, nýbrž smrt lidí, kterou přišel vykonat.“ (REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu oběť v patristické literatuře. *TT*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 71.)

⁷⁹⁸ Gn 4,7 (**doslova**): „Zda ne, jestliže (kdykoli), konáš dobrým jednáním dobro (kdykoli nebudeš konat dobrým jednáním dobro), nést, a jestliže nekonáš dobrým jednáním dobro (nebudeš konat dobrým jednáním dobro), ke vchodu hřích (omyl, chyba, šlápnutí vedle) ležící (hovící si) a k tobě dychtění jeho a vládneš (budeš vládnout) v něm.“

Heb.: „Kdykoliv nezpůsobuješ dobrým jednáním dobře (nepolepšíš-li se) – což tě neunesu? Jestliže nezpůsobuješ dobrým jednáním dobře, ve dveřích hřích (šlápnutí vedle, omyl, heb. *chatát*) má sezení (hová si) a k tobě dychtění (heb. *tešúqát*) jeho, ty získáváš vládu (připodobňuješ se) v něm.“

Řec.: „Zda-li ses nedopustil hříchu (omylu, šlápnutí vedle, minutí cílem, zlomením vztahu, řec. *hémartes*)? Nedobře – byl bys nesen (pozvednut) – tedy nedobře když rozlišíš (pozdvihneš), hová si, u tebe útočiště jeho, a ty mu budeš vládnout.“

Lat.: „Jestliže nebudeš dělat dobro – přijmeš to? – nýbrž zlo, hned na místě ve dveřích hřích (chyba, omyl, lat. *peccatus*) bude přítomen, ale v tobě bude dychtění (lat. *appetitus*, pud, apetit) jeho a ty mu budeš vládnout.“ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 78.

⁷⁹⁹ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 78.

⁸⁰⁰ V prvním případě: J 3,14. 8,28. 12,32; Sk 2,33. 5,31 a v druhém: J 7,39. 8,54. 11,4. 12,16.23. 13,31. 16,14. 17,15; Sk 3,13; Žd 5,5. Viz JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Op. cit.*, s. 79, 82–84.

raně scholastický přístup Anselma z Canterbury je problematický pro obraz Boha soudce, jehož spravedlivý hněv dopadne na viníka (přímého či v zastoupení) – tomu neodpovídá Iz 53,4–5;⁸⁰¹ psychologický přístup představený za mnohé S. Mowinckelem popírá Iz 53,6, neboť utrpení nevinného nevede nikoho ke změně; až ontologická teorie církevních otců rozvedená zejména Irenejem Lyonským a Řehořem Nysským je blízká intenci textu, jenž představuje Služebníka jako léčivý prostředek nemoci hříchu.⁸⁰² Pojetí Kristovy oběti, k němuž tato práce tíhne, je blízké soteriologické tradici prvotní církve, patristickému (Ireneus, Atanáš, Hilarius, Řehoř z Nisy, Ambrož, Augustin, Lev Veliký) *inkluzivnímu paradigmatu* Kristovy oběti (křesťanova podobnost v poslušnosti k smrti): tj. „typické vysvětlení Otců, že Kristovo utrpení a smrt jsou spásnou událostí, protože obnovují naše srdce a životní cestu“, což „odporuje schématu, podle něhož Kristus ve svém utrpení přijal trest hříšníků“, přitom teorie právní satisfakce se šíří až od 12. století a je přijata teprve scholastickou teologií – tedy v jádru patristického myšlení není obětí coby kompenzace za hřích, nýbrž jeho překonání „změnou způsobu života“ vyvěrající z Kristovy oběti adresované nikoli Bohu, nýbrž lidem jakožto Boží „životodárnou iniciativu, která obnovuje jejich život a činí je dědici věčného života“⁸⁰³. Tato inkluzivní patristická logika vykoupení cílí ke změně postojů člověka vůči Bohu, nikoli Boha vůči člověku – ostatně Otcové při výkladech Kristovy zástupné oběti nenavazují na sz. rituální odpuštění.⁸⁰⁴

Od politického mesiášství se Ježíš distancoval, to se ostatně „ukázalo jako zhoubné v celých dějinách lidstva“⁸⁰⁵, dodává P. Pokorný. Ovšem ztotožňuje se s *Ebedem*⁸⁰⁶ jako mlčící beránek⁸⁰⁷. Patrně svou královsko-ebedskou identitu Ježíš našel v ideálu krále formulovaného Deuteronomistickým kodexem, přesněji v Dt 17,14–20, v identitě krále,

⁸⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 337–341.

⁸⁰² JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 85–87.

⁸⁰³ REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu obětí v patristické literatuře. *TT*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 65–67, 77.

⁸⁰⁴ REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu obětí v patristické literatuře. In *Op. cit.*, s. 76.

⁸⁰⁵ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 31. Rovněž M. Balabán zdůrazňuje Ježíšovo distancování se od politických souvislostí: „Ježíš pociťuje titul ‚syn Davidův‘ jako cosi cizího. Sám se nazývá ‚synem člověka‘, titulem velmi dvojznačným, naznačujícím, že jeho velikost je ve službě. Podání zachovalo Ježíšovo odmítání kultu vlastní osobnosti. Ježíšovi šlo o Otce!“ (*Kvete-li vinný kmen*, s. 197.)

⁸⁰⁶ J. Ratzinger ve shodě s J. Hellerem uvádí, že ve SZ jsou „slova, která tam ještě zůstávají takřikajíc bez pána“ – jde o slova, které je možné vztahovat na různé biblické či historické postavy, ale v nejplnější míře se naplnila na Ježíši Kristu. (RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 17.)

⁸⁰⁷ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 72–73, 76.

jenž by se měl vyznačovat následujícími rysy: Krále volí Hospodin (a také jej odmítá), král nerozmnožuje majetek, neobrací lid do Egypta (neopakuje minulé chyby), nerozmnožuje si ženy (distance od kultu plodnosti a vegetačního cyklu), nerozmnožuje zlato a stříbro, opisuje si Tóru a čte si ji, učí se bát se Hospodina, střežit slova Tóry a čte Tóru – důraz je položen na bohabojném životě a na oddanosti Hospodinově slovu.⁸⁰⁸ Je zjevné, že takový Král je ze své podstaty též *Ebedem*. Ebedské rysy nese právě Ježíšovo lynčování i ponižování v rámci výslechů a procesu poprav. Před posledním promluvením Ježíše s kříže zazněl trojí posměch: od kolemjdoucích, od velekněží a zákoníků, od zločince na kříži⁸⁰⁹, čemuž předcházela výsměch vojáků Ježíši jako králi⁸¹⁰ (více viz kap. „Ježíš jako Prorok“). Vjezd do Jeruzaléma na oslu (Mk 11,1–11) je vjezd mesiášského krále (Za 9,9), krále sloužícího – vjíždí na zvířeti užívaného k práci, k přepravě aj. *Ebed Adonaj* je souhrnem vši možné zástupnosti (která měla své těžiště v kněžské činnosti) tím, že se „kněžská zástupnost při obětech mění v zástupnost nové roviny: na místo oběti se staví nikoli obětované zvíře, nýbrž obětavý Boží služebník“, jenž lidem ukázal, že bez oběti „není obnova života“, že „nejvlastnějším tajemstvím života je, že roste ze smrti, ale ne z jakékoli smrti, nýbrž ze smrti, která je obětí“⁸¹¹. To už je jen krůček do problematiky kněžské služby.

Shrnutí: Ježíš má v evangeliích (Matouš/Lukáš) zakotvený podvojný původ jako samotný Izrael – z Boha i z člověka. Je tím současně identifikován jako Hospodinův Prvorozený, ale také jako davidovec (Matouš) i nový Adam (Lukáš). Tento syn Davidův je právě jiný v tom, že podle biblického podání žije i kraluje před Boží tváří a Boží vůli i soudu se poslušně podřizuje. Nad to se jako Král Izraele již svým původem a posléze i vystupováním hlásí k lidským příběhům, které neobstojí před nároky Tóry, ale jsou nesené vírou (v Hospodina či Pomazaného). Tento Král je současně *Ebed Adonaj*, jenž se stal krvavou, násilnou obětí dobrovolně. Tím přetavil kněžskou zástupnost v zástupnost Božího služebníka – Krále. Podle patristického inkusivního

⁸⁰⁸ Viz BENEŠ, J. *Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Praha: Advent-Orion, 2012, s. 80–84.

⁸⁰⁹ Mk 15,29–32; Mt 27,39–44; srov. Ž 38,12 – viz FLUSSER, D. *Ježíš*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 190–198.

⁸¹⁰ J. B. Souček uvádí, že při římských Saturnáliích či při staroperském svátku „Saků“ bylo zesměšňování (parodování) složkou oslav, že zesměšňován byl Herodes Agrippa I. Při své návštěvě v Alexandrii – důvod záznamu tohoto výjevu shledává v záměru teologickém. (SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*, s. 177.)

⁸¹¹ HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT I: Církev ve světě*, s. 18–19. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 72–73.

paradigmatu je nerituální ebedská oběť Kristova spásnou událostí podněcující životodárnou iniciativu, jež obnovuje (proměňuje) život svých následovníků a činí je dědici věčného života.

5.3 *Kněžstvo*

V prvotní době se Izrael obešel bez kněží tak jako křesťanství.⁸¹² Oběti vykonávali jednotlivci či hlavy rodin (patriarchové, Job aj.). Jak se utvářela a v čem spočívala kněžská služba ve starém Izraeli?⁸¹³

Ve SZ kněžskou funkci vykonával zpočátku otec rodiny (doba patriarchů), v rámci čeledi kmenový náčelník (v náboženstvích vnímaný jako obdařený nadpřirozenou silou – *mana*, *manitu*, *orenda* apod.) a tato hodnost dědičnou formou přecházela obyčejně na prvorozeného syna; mnohé z těchto zvyklostí se dochovaly dlouho po Mojžíšovi. Když se izraelský lid zformoval, kultická činnost připadla zvláštní skupině kněží a s probíhajícími reformami se kultická aktivita stala ústřední na úkor zvěstování Boží vůle)⁸¹⁴. Kněží uchovávali a vyučovali Tóře, doptávali se na Boží vůli, což byl prvotně patrně hlavní kněžský úkol (kněz, hebr. *kóhen*, souvisí s arabským *kahin*, tj. „vidoucí“).

Zkratkou a velmi zjednodušeně řečeno: nástupem theokracie se v kněžské roli pro službu ve svatostánku z větve Áronovy postupně prosadili Sádochovci (zejména po pádu království), ze kterých odvozovali svůj původ saduceové spravující bohoslužbu v jeruzalémském chrámu v nz. době. Tak jednotou kněžství byla chráněna jednota náboženská. Ovšem ve shodě se zvyklostmi starého Orientu Bohu také patřili všichni prvorození jako jeho kněžstvo. Proto když Hospodin při Exodu usmrtil vše prvorozené v Egyptě, ochromil tím kult, ochranou svých prvorozených demonstroval svou svrchovanost. Prvorození z lidí i zvířat se od těch dob museli vykupovat 5 šekely

⁸¹² Více k tomu viz HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT I: Církev ve světě*, s. 11. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 65.

⁸¹³ Údaje pro následující odstavec čerpám z těchto zdrojů: MIKLÍK, J. *Biblická archeologie*. Praha: Theologický ústav C. Ss. R. v Obořišti, 1936, s. 90–112. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 113–132. NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956, s. 330–332.

⁸¹⁴ Kněží ve svatyni zapalovali ráno a večer na zlatém oltáři kadidlo (Ex 30,7); čistili a udržovali v chodu zlatý svícen (Ex 27,21); každou sobotu vyměňovali předkládané chleby (Lv 24,5-9); na nádvoří udržovali posvátný oheň, jímž spálil Bůh oběť Áronovu (Lv 6,13) a obětovali (Ex 29,38–43; Lv 1,5.7–9.11.15.; 4,15.). Mimo svatyni s levity pečovali o bezpečnost chrámu (2Kr 12,9); ohlašovali svátky či rozkazy (Nu 10,2-10), vyučovali a řešili otázky víry či mravů (2Pa 19,8-11); očišťovali matky (Lv 12,6), uzdravovali od malomocenství (Lv 14,2) a některé poskvrny pohlavní (Lv 15,14); k pravomoci kněží patřily též právní výroky v těžkých případech a kněžský soud byl považován za konečný, neboť byl soudem Božím (srov. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 16); účastnili se i válečných tažení (1Pa 12,23.27; 2Pa 20,21).

z majetku Hospodinova (Nu 3,45–51; 18,6) a v chrámové službě je zastupovali (nahrazovali) nevykoupení levité, ale ne všichni, nýbrž kněží z Áronova rodu.⁸¹⁵ Příběh o vyvedení z Egypta, pojednaný ve sz. knize Exodus, je vlastním počátkem Izraele jakožto Hospodinem vyvoleného lidu (tj. Hospodinova prvorozeného⁸¹⁶), je současně „příběhem samostatným a má pestrou konotaci v celém Tenaku“; tento příběh „je primárně vyprávěním“, „končí stavbou stanu setkávání a Leviticus začíná Hospodinovou řečí k Mojžíšovi z tohoto stanu (svatyně)“ – první část knihy Exodu vede spor o bohoslužbu Izraele a poslední část přináší „dva ústřední motivy, kterými jsou *smlouva a kult* (...). Nabídnutá smlouva je od počátku ‚kněžská‘ a týká se svatosti (Ex 19,5n)“⁸¹⁷. Kultické zacházení s prvorozeným (člověkem i zvířetem) ustanovuje Hospodin (imperativ přímé Boží řeči) poprvé v Tóře v Ex 13,2 (srov. Ex 13,3.11–16), jež nese polemické rysy „proti tehdejší neizraelské kultické praxi, kdy prvorození díky svému spojení s plodivými silami garantovali budoucí úrodu“ a jeho význam je dán rovněž vzpomínkou na Exodus, kdy Hospodin pobil prvorozené Egypta, ovšem Deuteronomistický kodex zdůrazňuje reinterpretaci: prvorozený žije darovaný život (někdo za něj zaplatil jiným životem) – „darovaný (a tím nadstandartní) život se tak stává závazkem“, jímž je vědomí, „že vlastně patří Hospodinu“⁸¹⁸.

Kmen Levi neměl žádný podíl ve Svaté zemi, jejich dědičným údělem měl být Hospodin (Joz 13,14.33), po obsazení Kanaánu bylo rodinám kněží přiděleno 13 útočištných měst (Joz 21,13–19). Údaj je důležitý z hlediska významu zástupnosti. Po smrti velekněze se do svých domovů mohli vrátit ti, kteří v útočištných městech žili z důvodu ochrany před krevní mstou. Jak bylo řečeno, ne všichni členové kmene se těšili stejnému stupni, potomci tří synů Leviových (Gersona, Kahata, Merari) byli povoláni jen za služebníky. Áron byl vyvolen jako velekněz a po něm jím měl být prvorozený syn. Ustanovení se podle tradice neobešlo bez nutnosti Hospodinova zásahu proti vzbouřencům (srov. Nu 16,1–35; 17,1–12). Toto rozdělení kmene se shoduje

⁸¹⁵ Srov. HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT 1: Církev ve světě*, s. 22–23. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 75–76.

⁸¹⁶ „Izrael je zde identifikován jako Hospodinův prvorozený syn. Zabití faraonova prvorozeného syna se tak jeví být adekvátním donucovacím prostředkem (...). Pobití egyptských prvorozených je tedy možno vnímat jako právně opodstatněný donucovací krok“, tvrdí V. Ber. (*Vyprávění a právo v knize Exodus*, s. 88, 99.)

⁸¹⁷ BER, V. Op. cit., s. 1–7, srov s. 107.

⁸¹⁸ BENEŠ, J. *Směrnice a rády*, s. 57–58.

s dělením svatostánku: Levité pomáhali jen na nádvoří⁸¹⁹, kněží sloužili ve svatyni, do velesvatyně mohl jen velekněz. Hierarchii kněží odráží i způsob uvedení do kultické služby. Oproti ostatnímu kněžstvu byl velekněz pomazáván, zván Pomazaným⁸²⁰ (hebr. *ha-kóhén ha-mašiah*). První levité byli ustanovení způsobem, jež určil Bůh (Nu 8,5–26), přičemž se užívá slovesa „očistit“ (hebr. *t-h-r*), u kněží „posvětit“ (hebr. *k-d-š*). V Ježíšově době kněze v roli strážců Tóry (srov. Mal 2,5–7. 3,3) nahradili zákoníci, za čistotu bohoslužby odpovídali saduceové (srov. Mal 1,6. 2,1–9; 3,3).⁸²¹

Součástí chrámového personálu tvořili i řemeslníci, lépe řečeno tvůrci svatých prostor i předmětů, kteří mimo dobu kultické činnosti či svátků mohli vstupovat do prostor chrámu za účelem údržby.⁸²²

Existence kněží a levitů je zajištěna obětí. Oni „žijí z obětí“, Dt 18,1–2 dosl. uvádí, že oběti „jejich dědictvím jsou“ (ohnivé oběti Hospodinovy) a Dt 18,3–5 zdůrazňuje, že kněz se těší mimořádnému postavení i autoritě jen proto, že je Hospodinem vyvolený. Úkolem kněží bylo: sloužit ve jménu Hospodina, stát před Hospodinem, jménem Hospodinovým dávat požehnání (Dt 21,5) a předčítat každý sedmý rok o svátku *Sukkot* Tóru Izraeli. Levita je dle Dt 18,6–8 na cestě = putuje od bran ke službě Hospodinovi, je v podřadném postavení bezdomovce, je plný spirituální

⁸¹⁹ Levité museli pocházet z řádného manželství a museli mít za otce příslušníka kmene Levi; museli dosahovat předepsaného věku. Na poušti bylo vyžadováno 25 let, pro nosiče 30 let – Nu 8,24, za Davida stačilo 20. Písmo je nazývá „darování“. Starali se o svatostánek, později o chrám a bohoslužebné nářadí; Levité nekonali práce samy, měli četné pomocníky: jednotlivci věnovaní rodiči (1Sa 1,11) či jejich majiteli (ze slibu bylo možno vykoupit (Lv 27,1-8); byli to též pohanští obyvatelé Palestiny či obyvatelé jiných oblastí odsouzení k této službě (Joz 9,21.23.27.; 2Sa 21,1; Ezd 8,20); dále ženy, vdovy a dívky (1Sa 2,22; Lk 2,37; 1Tm 5,9); Levité konali stráž u svatostánku a podějí v chrámu, aby svatostánek chránili, tábořili kolem něj (viz Nu 1,49–53; 3,27–35), v chrámu bylo za potřeby ke strážní 200 mužů; Levité chystali zvířata k obětem, zabíjeli a stahovali obětovaná zvířata (2Pa 30,16), zachycenou krev podávali kněžím (2Pa 30,16), pekli předkládané chleby (1Pa 9,32); při bohoslužbě hráli a zpívali (2Pa 16,4); studovali Zákon, vyučovali (1Pa 26,29; 2Pa 17,8), soudili malé rozepře (1Pa 16,4). Postavením chrámu se situace změnila. David zavedl nový řád (2Pa 29,25), soupisem zajistil jejich počet na 38 tisíc (1Pa 23,3-5; též Antiqu. 7,14,7) a rozdělil je na čtyři třídy: 24.000 se jich mělo starat o službu domu Hospodinovu; 6.000 působilo jako správci a soudci; 4.000 vrátných, ve dne i v noci hlídali chrám (2Pa 23,5); 4.000 hudebníků a zpěváků (1Pa 15,19. 25,1); kromě druhé skupiny byly skupiny rozděleny na 24 tříd a po týdnu se v úřadě střídaly. V čele skupin a tříd stáli prefekti, nazývaní „představení“ (2Pa 31,12), „dozorci“ (2Pa 31,13), „náčelníci“ (1Pa 15,5-12) nebo „hlavy“ (1Pa 9,33).

⁸²⁰ Velekněz stál v čele kněží, směl být jen jeden, úřad zastával doživotně. Sesazen mohl být v případě, že se dopustil zločinu (1Kr 2,26), nebo se stal úřadu neschopen. Míval zástupce, tzv. „druhý velekněz“, popřípadě „jiný velekněz“. L 3,2 uvádí případ, kdy jsou dva velekněží. Určitou odpověď nám podávají dějiny (Antiqu. 20,9,1). Annáš byl sice r. 15 zbaven Valeriem Gratem úřadu velekněžského, ale jeho vliv trval i nadále. Zůstal mu titul velekněze a jeho druhý nástupce Kaifáš (r. 18–36) povolným nástrojem v jeho rukou. Velekněz musel být prvorozeným z krve Áronovy a musel pocházet z manželství; nesměl mít tělesnou vadu; musel uzavřít dovolené manželství (mohl pojmout jen hebrejskou pannu Lv 21,13-15, nebyl povinen levirátního zákonu Dt. 25,5–10; Sanhedr. 1,1); pro kultickou čistotu nesměl na žádný pohřeb, ani svých rodičů Lv 21,11, nesměl si během zármutku odkrýt hlavu (Lv 21,10), ani si sypat na hlavu prach ani roztrhnout své roucho (Lv 21,10); měl mít předepsaný věk, snad 30 (Nu 4,3) či 25 (Nu 8,24).

⁸²¹ Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka*, s. 195, 299.

⁸²² Kupř. o tvůrcích svatých oděvů viz BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 38–42, srov. s. 133–141, 158–159.

touhy duše, slouží v Hospodinově jménu, stojí s bratry před Hospodinem, jí podíl – mají tedy „stejná privilegia... jako kněží“⁸²³.

Pozoruhodné však je, že dle Dt 24,17–22 jsou nejohroženější Izraele (vdova, sirotek a bezdomovec) privilegováni jako samotní kněží a levité, Hospodin je má rád, je jejich zastáncem a staví tyto nejohroženější na jejich rovinu.⁸²⁴

Ústřední úlohu v kultu zastával velekněz, jenž je ve sz. podání tak jako král kritizovatelný. SZ zachoval i tragické situace v kněžských rodinách. Kupř. v případě Árona (Lv 8,2) a jeho dvou synů, kteří při oběti ve Svatyni umírají (Lv 16,1; srov. 10,1). Biblický text „nic neříká o zoufalství, které Áron zakouší při strašné události: Sotva byl pomazán na velekněze, je uvnitř Svatyně přítomen smrti svých dvou nejstarších synů, zasvěcených spolu s ním“⁸²⁵. Text jen říká, že Áron mlčel. (Lv 10,3) Ale ani veleknězi Elímu ani Mojžíšovi či prorokovi Samuelovi nebylo dáno předat své úřady svým synům.

Chronistická teologie (koncepte knih: Paralipomenon, Ezdráš a Nehemiáš) je dosti zaměřena na bohoslužebné počínání člověka v tomto smyslu: „Obětí (...) člověk jen vrací Bohu, co je Boží.“⁸²⁶ Soustředěnost poexilních proroků prvního desetiletí na otázku kultu je patrná, zejména u Agea, Zachariáše i Malachiáše. Kupř.: „Malachiáš ve svém důrazu na bohoslužbu (kult) prosazuje vnitřní vztah (...), kterým je člověk (kněz) spojen s Bohem v úctě a bázni, zatímco předexilní proroci prosazovali spíše otázky sociální, harmonii mezi kultem a prosazováním práva (pokud kult neodmítali vůbec).“⁸²⁷ V těchto intencích evangelista Marek podřizuje kultické předpisy Tóry niternému vztahu Bohu (markovská soteriologie je založena na Božím odpuštění, Matoušovská i pavlovská na milosti), ještě mohutněji izraelské rituální rysy (oběť zachraňující život hříšníka z Boží milosti) opouští evangelista Lukáš, když starší soteriologické tradice pro helenistické prostředí narativně reinterpretuje:⁸²⁸

„Od zástupné christologie se důraz přesouvá ve prospěch obrazu Boha, který ve svém milosrdenství zachraňuje člověka a kterého Ježíš zjevuje ve světě svým učením a celým svým

⁸²³ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 85–87.

⁸²⁴ BENEŠ, J. *Op. cit.*, s. 176.

⁸²⁵ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 92.

⁸²⁶ Viz HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT 1: Církev ve světě*, s. 18. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 71–72.

⁸²⁷ BENEŠ, J. *Dvanáctka*, s. 293.

⁸²⁸ Rovněž Matoušovo evangelium je předně narativní text. Viz MRÁZEK, M. Milost v Matoušově evangeliu. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 85, 88, 90.

životem. (...) Vlastním spasitelem je Bůh, a Ježíš Kristus jako Mesiáš je tím, kdo obraz milosrdného Boha zvěstuje. Tak působí Boží milosrdenství ve světě. Za tento obraz Boha dává Ježíš svůj život, a Bůh se k tomuto obrazu přiznává tím, že jej vzkřísil z mrtvých.⁸²⁹

V čem spočívá zásadní intence kněžské činnosti? J. Heller souhrn kněžských úkolů i úkonů izraelského kněžstva shledává ve dvojím:

„Vůči Bohu jde především o smírující oběť (*k-p-r*, viz *jom kippur* a rituál tohoto dne), vůči lidem pak je to především sdělování Boží vůle (srov. hebr. sloveso *j-r-h* = ukazovat a z něho tóra = ukázání správné cesty, správného postupu, kněžská směrnice), a jako odpověď na dotaz, tedy orákulum (...) úkolem kněží je – vzato fenomenologicky – zachovávání a obnovování harmonie mezi Bohem a lidem.“⁸³⁰

V rabínském judaismu oběť v očistné funkci (hebr. *k-p-r*, tj. „přikrývat“, „rituálně očistit“) nahradila modlitba, dokonce „náboženská autorita je z kněží přenesena na rabínské učence“⁸³¹. Významnou se jeví analogie oběti a kněžské činnosti v jejich základních intencích. Kněží předkládají (přibližují, hebr. *q-r-b*) Bohu oběti vyznavačů, kteří je do Chrámu přinesli (přiblížili, hebr. *q-r-b*). Biblický termín pro oběť (hebr. *qorban*) je odvozen od slovesa *q-r-b*, tj. „být blízký“, sloveso „přinášet oběti“ (hebr. *hiqrib*) znamená též: „přiblížit“, „učinit blízkým“⁸³², hebr. *qereb* pak značí „nitro“, „střed“. Ve SZ se oběť Bohu přibližuje vystoupením (hebr. *‘-l-h*, srov. *ola*), což je analogické s *‘-l-h* z Egypta.⁸³³ Řeckým ekvivalentem hebr. *q-r-b* je sloveso *prosferein*, které je dle Bičovy a Součkovy Konkordance nejčastějším termínem ze sloves označujících vykonávání oběti užívaným v NZ, přičemž nejčastější výskyt se nachází v epištole Židům a v rámci této epištoly v kapitole 9. pojednávající o Ježíšově velekněžství.⁸³⁴ J. Beneš hebr. sloveso *lkahanó* překládá „kněžení“, čímž zvýrazňuje, že jde pro Árona i jeho syny o „činnost nevlastní, jemu způsobená“, která „vzniká

⁸²⁹ POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 79, srov. s. 76–78, 83. Ohledně reinterpretace starozákonního slovníku ve prospěch srozumitelnosti obsahu zvěsti pro helenizovanější mluvu viz MRÁZEK, M. *Milost v Prvním a Druhém listu Petrově*. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 93–98.

⁸³⁰ HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT I: Církev ve světě*, s. 13. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 67–68.

⁸³¹ SLÁDEK, P. Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu. In STARÝ, J.; FISCHEROVÁ, S. (et al.) *Mýtus a geografie: Svět, prostor a jejich chápání ve starších i novějších kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 123.

⁸³² Srov. SLÁDEK, P. Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*, s. 117.

⁸³³ Viz též NIKLOVÁ, P. *Zápalná oběť ve Starém zákoně*. Diplomová práce. Praha 2012, s. 36–44.

⁸³⁴ Přehled výskytů: *anagein* 1x (Sk 7,41), *anaferein* 2x (Žd 7,27; Jk 2,21), *thyein* 5x (Sk 14,13.18; 1K 5,7 10,20 2x), *latreuein* 2x (Žd 9,9 10,2), *prosferein* 14x (Mt 2,11 5,23.24 8,4; Sk 7,42 21,26; Žd 5,3.7 8,3.4 9,7.9.14.25.28 10,1.2.11 11,4.17), *spendein* 2x (Fp 2,17; 2Tm 4,6), *eidolothytos* 2x (1K 8,1.4).

přibližováním se Bohu. (...) Činnost kněžení není blíže popsána, zato je akcentován směr, kterým se kněžení má ubírat – k Hospodinu. Směr je zřejmě podstatnější, než obsah pojmu a než vlastní činnost“ – onu nepostižitelnost činnosti J. Beneš chápe jako výraz toho, že „*obsah této činnosti je zcela v kompetenci Hospodinově, v Jehož blízkosti se kněz pohybuje. (...) Kněz ví až v Boží blízkosti, co má dělat*“⁸³⁵.

Pozoruhodné proto je, že je to Marie, která je povolána v NZ stát se „schránou úmluvy“, živým Božím stanem, v jejímž lůně je dosl. Hospodin.⁸³⁶ Pak určité naplnění sz. kněžství božsko-lidskými možnostmi před Kristem završuje právě Marie v tomto smyslu: „Kněží jsou tu vlastně kvůli lidem, pro lidi, kterým zprostředkují Boží vůli a Boží péči (...) nejsou manipulátory božských sil, nýbrž (...) zastupují Boha u lidu a lid u Boha.“⁸³⁷ Tedy nikdo v kněžské roli nezprostředkoval významněji Boží vůli a péči před Kristem než Marie. Kněží, kterým Tóru Mojžíš svěřil, spolu se starci ji mají připomínat (a soudci uplatňovat), krále učí bát se Boha, neboť je Hospodinu podřízen) – dokladem pro veřejnou, liturgickou četbu, nařízenou Mojžíšem (Dt 31,11), je Jósijášova reforma (2Kr 22,10. 23,2; 2Pa 34,18.30) a snad i působení Ezdráše (Neh 8,3).⁸³⁸ Skrze Marii z moci shůry sestoupila živá Tóra. Právě struktura prvních pěti kapitol Matoušova evangelia představuje svými ozvučnými (tórickými) narážkami Ježíše jako nového Mojžíše (Josef v Egyptě, zabíjení nemluvňat, vyjití z Egypta, projití vodou, čtyřicetidenní pobyt na poušti, vystoupení na horu a vydání zákona – Horské kázání 5,1–7,29 obsahující jádro Ježíšova učení). Dle Matoušova evangelia samotný Zákon (11,13) je proctvím na Ježíše Krista, Zákon, jenž završuje právě a jenom milost, milost Boží.⁸³⁹

Shrnutí: Ohledně kněžské role se v deuteronomistické teologické koncepci (oproti ostatním knihám Tóry) vede zápas o pohyb od privilegované kněžské třídy

⁸³⁵ BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 54–55. „Vzdaluje-li se člověk (Izrael) od Boha, kněz „je pak nese zpět, vnáší k Bohu – obnovuje postupně vyhasínající komunikaci. (...) Jediná možnost, jak se dostat k Bohu, je na ramenou, resp. na srdci kněze – prostředníka, který se tomuto účelu musí oddat; pro kněze je to zase v 'éPod. Kameny, resp. jména na kamenech připomínají Izraelce Bohu. Zároveň připomínají Izraelcům, že jejich život je možný jen v blízkosti Bohu (na němž jsou závislí). To však je podmíněno prostřednickou službou někoho jiného, na kom jsou závislí také. Tato závislost na Bohu i na sobě navzájem, tato solidarita a spolupodílení se na odpovědnosti, činí z Božího lidu živý organismus“, jehož svatyně je též živý organismus („velekněz je jakási ‚svatyně‘“). (BENEŠ, J. Op. cit., s. 73–74.)

⁸³⁶ Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 23–24.

⁸³⁷ HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT 1: Církev ve světě*, s. 18. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 72.

⁸³⁸ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 40, 43, 51.

⁸³⁹ MRÁZEK, M. Milost v Matoušově evangelii. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 87, 91.

k nejhroženějším Izraele (vdova, sirotek a bezdomovec), jako by oni byli na rovině s kněžstvem. Kněžská činnost běžně se pojící s rituálními úkony, výukou Tóře a zjišťováním Boží vůle, má své nejpodstatnější zadání v tom, aby přibližovala k Hospodinu. Nikdo v kněžské roli nezprostředkoval významněji Boží vůli, péči a přiblížení před Kristem než Marie.

5.3.1 Ježíš Kristus – (vele)Kněz i Obětina

Výše bylo poukázáno na kněžskou činnost, tj. na „kněžství“, při kterém jde (podle J. Beneše) v zásadě o dvojí: o přibližování k Bohu a nesení (vnášení) před Hospodina. Taktéž J. Ratzinger vyzdvihuje následující evangelijní důrazy. List Židům příznačnou scénou o Ježíšově utrpení na Olivetské hoře před ukřižováním až k poslednímu výkřiku na kříži vidí „jako jednu jedinou úpěnlivou prosbu k Bohu o život proti moci smrti. (...) Křik a prošení je mu realizací Ježíšova velekněžství. Právě v křiku, pláči a modlitbě koná Ježíš to, co přísluší veleknězi: přináší k Bohu bídu lidského bytí; přináší člověka před Boha“ – „přinášet“ před Boha (řec. *prospherein*, Žd 5,1) patří do kultické terminologie a současně tím, že Ježíš přinesl sám sebe jako oběť, „došel dokonalosti“ (řec. *teleioun*, Žd 5,8), což je sousloví pojící se v Pentateuchu pouze s významem „vysvětit na kněze“ (srov. Žd 7,11.19.28)⁸⁴⁰. Ježíš Kristus jakožto kněz – jím je v NZ představován právě tím, jak člověka přibližuje k Hospodinu v nejužší možné míře, zprostředkovává blízký a za horizontem smrti přímý kontakt s Bohem. A je-li klíčovým úkolem sz. velekněze nést (jména, práva, *avon* – člověka)⁸⁴¹ před Hospodina, pak kerygma NZ shledává naplnění velekněžského „nošení před Hospodina“ v Ježíši Kristu.

Za života a působení Ježíše Nazaretského byl chrám určujícím prvkem židovského náboženství. Je pozoruhodné, že kulisy chrámu jsou v evangeliích zakotveny více u postavy Jana Křtitele (Janův původ je spjat s večerní bohoslužbou v chrámu konanou jeho otcem⁸⁴²), nežli u Ježíše Nazaretského: „Protiklad obou kulis dění by nemohl být větší: kněz – chrám – liturgie na jedné straně; neznámá mladá žena – neznámé městečko – neznámé soukromé obydlí na straně druhé. (...) Syn Boží přichází v nízkosti.“⁸⁴³ J. Ratzinger dokládá, že Jan Křtitel má skrze své rodiče kněžský původ (srov. Lk 1,5), který je vázán na příslušnost ke kmeni synů Árona a Leviho; na základě toho vyvozuje

⁸⁴⁰ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 108.

⁸⁴¹ BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 72–75, srov. s. 151.

⁸⁴² Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 18–21.

⁸⁴³ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Op. cit.*, s. 19.

následující: „Považuji za důležité, že celé kněžství Starého zákona se v Janovi stává prorokováním Ježíše“ (srov. Ž 118), totiž dynamikou spirituality starozákonního kněžství v životě *cadiků* (jimiž Zachariáš i Alžběta byli)⁸⁴⁴. První kontakt Ježíše s chrámem vyvěral z rodičovské bohabojnosti. Marie i Josef svého prvorozeného nevykoupili pro sebe, nýbrž přinesli jej (řec. *paristáni*) k převzetí Bohu Otcí, kterýžto kultický chrámový akt je současně naplněním očekávané útěchy Izraele v porozumění starého proroka Simeona a v aktu velebení prorokyně vdovy Anny – tedy přitakání prorocké⁸⁴⁵.

Kněz i obětina v postavě Ježíšově (dle teologie Žd 9) splývají, Ježíš Kristus je v epištole vyznaný jako velekněz Nejvyššího.⁸⁴⁶ Na souvislost mezi Ježíšem a veleknězem poukazuje mimo jiné „roucho“. Podržíme-li se odlišovací funkce (hranice mezi sakrálním a profánním) i symbolické funkce oděvu, naskytne se významná výpověď (kterou doložil J. Beneš ve své disertaci), že (vele)kněžský oděv odkazuje mimo sebe, nad sebe – k Bohu, k existenci Božího lidu a chrámu⁸⁴⁷. Při ukřižování si vojáci rozdělili Ježíšův oděv na čtyři části, o spodní roucho losovali, a to o roucho (řec. *to himation*), jež v kontextu epištole Židům „získává souvislost s velekněžským oděvem“⁸⁴⁸. „*Roucho vůbec a velekněžské zvláště má ve Starém zákoně komunikativní funkci. (...) velekněžským oděvem, který je člověku darován (...) ... přivádí Bůh člověka do nové situace. (...) Velekněžský oděv je více než kultická maska (...). Oděv je výraz zhmotnění Hospodinova pokynu (...). Velekněz v oděvu je tedy šifra pro ztělesnění Hospodinova slova*“, uvádí ve své disertaci J. Beneš a současně dokládá, že nahota (Ježíš na kříži visí nahý⁸⁴⁹) byla výrazem nejen bezbrannosti, potupení a zahanbení, ale zejména souvisí s termínem *árúm* z Gn 3, tedy nahota souvisí s vychytralostí hada a nahota je lidská situace před Bohem (zakrýt ji může jen On sám) – což potvrzuje nz. užití řec. slovesa *endyein* (odívat) či řec. termínu *to himation* (oděv) značící

⁸⁴⁴ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 17–18.

⁸⁴⁵ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. Op. cit., s. 58–61.

⁸⁴⁶ Srov. GEORGE, A. Kněžství. In XAVIER, L.–D. *Slovník biblické teologie*. 2. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981, s. 172–177. Srov. POKORNÝ, P.; HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad: 2013, s. 711–728.

⁸⁴⁷ BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 52–53.

⁸⁴⁸ BENEŠ, J. Op. cit., s. 43. Srov. Mt 27,25; J 19,23; L 23,11; Mt 27,31; o nepozemském rouchu vzkříšeného Mt 9,21; 14,36; 17,12; 28,3; Zj 1,13; 19,16 aj.

⁸⁴⁹ Ježíšovo roucho roztrženo nebylo, ale roucho veleknězovo (řec. *to himation*, hebr. *begeđ*) ano. „Talmúd umožňuje soudci roztrhnout roucho v případě, že svědek opakuje rouhavá slova pronesená kdysi obžalovaným.“ (BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 39.)

v duchovním rozměru opis pro nový život, pro Krista, nebo symbolicky bývá užit v přeneseném smyslu jako metafora „pro jednání poznamenané Bohem“⁸⁵⁰. Souhrnně: Zbavení roucha je pak přechodem od velekněžské role k nahotě obětiny, zvýrazňující bezbrannost, potupení i zahanbení, ovšem zejména značí zástupnou nahotu, což je lidská situace před Bohem, kterou Bůh Otec promění = zakryje; *to himation* v nz. perspektivě znamená metaforu pro nový život – odění Kristem.

Jak dochází v NZ ke ztotožnění Ježíše s Veleknězem nejzřetelněji? Podle epištoly Židům prostřednictvím sz. postavy Melkisedeka. Jméno krále a kněze Melkisedeka se objevuje ve SZ v Gn 14,18–20 a Ž 76,3; v NZ je nalezneme ve dvou kapitolách epištoly Židům (devětkrát, Žd 6,9. 7,1–17). Melkisedek je králem ze Šálemu a je označen za „kněze Boha nejvyššího“, jemuž Abraham odevzdal desátek. Tenak propojuje roli krále a kněze též symbolem roucha a připodobněním k ženichovi.⁸⁵¹ Tento Král-velekněz přichází s chlebem a vínem žehnaje Abrahamovi („větší žehná menšímu“, srov. Žd 7,6–8), dobrořeče Hospodinovi. V biblickém kontextu tím že král Melkisedek přináší chléb (hebr. כֶּחָלֶב), víno a žehná, jedná zcela jinak než ostatní králové, kteří vedou války (hebr. מלחמה).⁸⁵² V Melkisedekovi pisatel epištoly Židům⁸⁵³ spatřuje předobraz „Velekněze nové smlouvy (...). Ježíš nepocházel z kněžského kmene Levi a jeho nárok na to být Veleknězem se odvozuje přímo od Hospodina“⁸⁵⁴. (Žid 7,3⁸⁵⁵) Podle NZ je tedy Ježíš králem i knězem z titulu synovství, titul proroka vyvěral z vyvolení: „Ježíš tak ve své osobě završuje a integruje kněžství lévijské i melchisedekovské, tedy vůbec každé autentické kněžství, které se obrací k Bohu v duchu a pravdě.“⁸⁵⁶ Integrita kněžství lévijského i melchisedekovského je současně celistvostí soteriologické a christologické role. Ježíš svou soteriologickou smrtí (tím, co koná) současně

⁸⁵⁰ BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 38–42, srov. s. 43–62, 147–149.

⁸⁵¹ BENEŠ, J. *Op. cit.*, s. 38–42, srov. s. 99: „Bohoslužba velekněze je tak nejenom vstupem, ale předjímáním, zpřítomňováním budoucnosti, stejně jako svatba. V Iz 61:10 je doslova řečeno כֶּחָלֶב וְיָהוּבָה – jakoby byl ženichem a ‚kněžil‘. Těmito dvěma termíny dochází ke spojení královské a kněžské funkce, jak již dříve formuloval Mojžíš Ex 19:6. Nazývá-li NZ Krista ženichem a zároveň veleknězem, pak tento verš je potvrzením toho, že velekněz vstupuje do kristovské role, tedy že dochází k inkarnaci Boha velekněze.“

⁸⁵² BENEŠ, J. *V moci Slova*, s. 175–177.

⁸⁵³ Podle některých patrně lévijský kněz (R. Jakovljevič), podle jiných lze patrně s jistotou jako autora vyloučit Pavla. Viz POKORNÝ, P.; HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona*, s. 715.

⁸⁵⁴ PETRÁČEK, T. *Předobrazy Krista ve Starém zákoně*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 26–28.

⁸⁵⁵ Melkisedek „je bez otce, bez matky, bez předků, jeho dny nemají počátek a jeho život je bez konce. A tak podobou Synu Božímu zůstává knězem navěky“.

⁸⁵⁶ PETRÁČEK, T. *Předobrazy Krista ve Starém zákoně*, s. 28.

christologicky zjevuje (tím, kým je) Boha. Proto někteří badatelé o jeho příběhu hovoří jako o „podobnosti Boha“ (Ernst Fuchs, Edward Schillebeeckx, Eduard Schweitzer aj.).⁸⁵⁷

V centru kerygmatické pozornosti křesťanského Písma stojí dva ústřední svátky zápolící v Tenaku o počátek roku. Dvojitý počátek Nového roku určoval posloupnost svátků jak v Tenaku, tak byl uplatňován též v mezopotámském náboženství (daný jarním i podzimním slunovratem).⁸⁵⁸ Obvyklejším začátkem roku pro starý Přední východ byl podzim (okolo rovnodennosti), kdy se u Izraelitů slavil *Sukkot* spojený s *Roš hašana* a *Jom kippur* (Lv 16), ale Ex 12,2–3 stanovuje začátek roku na svátek *Pesach*. Jestliže těžiště zástupnosti ve svátku *Pesach* leží na beránkovi, těžiště zástupnosti ve svátku *Jom kippur* leží na veleknězi.⁸⁵⁹ Židovský kalendář počítá podle slunečního cyklu jen roky, měsíce se určují podle roku lunárního.⁸⁶⁰ Hebrejské měsíce se počítají od prvního jarního měsíce *nisanu*, hebrejský letopočet se mění na podzim o svátku *Roš hašana*. Ten vyznačuje nejen příchod Vysokých svátků předepsaných Tórou (Lv 23,24; Nu 29,1), nejen že zahajuje každoročních deset dnů pokání, je rovněž podle židovské tradice dnem stvoření světa (dnem narození světa).⁸⁶¹ Dny pokání vrcholí 10. den nového roku významným židovským svátkem, tj. *Jom kippur*. Novoročí v Izraeli nemá důraz v rituální obnově a uspořádání jsoucna (jako v Egyptě či Mezopotámii), nýbrž v urovnání poměru mezi Bohem a člověkem.

Tóra má své ústřední téma, tou je teologie svatyně značící, že Svatý Bůh je uprostřed lidu; setkání se slitovným Bohem se v rámci kultu a v nejužším možném kontaktu děje skrze velekněze na *Jom kippur*.⁸⁶² Ovšem struktura Tóry svůj střed klade do pojmu *q-d-š*. Otázka svatosti je v Písmu významná. Kniha Leviticus je středem Tóry a středem Leviticu je kapitola 19 – o svatosti.⁸⁶³ A právě v této kapitole je výrok

⁸⁵⁷ Viz POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 35 (pozn. č. 60), 133–144.

⁸⁵⁸ HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*, s. 44. Viz NOVOTNÝ, A. Novměsíc. In *Biblický slovník*, s. 506.

⁸⁵⁹ Viz HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT I: Církev ve světě*, s. 20. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 74.

⁸⁶⁰ NEWMAN, J.; SIVAN, G. *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer, 1992, s. 165.

⁸⁶¹ PAVLÁT, L. *Židé, dějiny a kultura*. Praha: Židovské muzeum, 1997, s. 107 a 117.

⁸⁶² ZENGER, E. *První zákon*, s. 127. Mal 3,22–24; Mt 17,10–13; Mk 9,11; Lk 1,17 – spojení Mojžíše a Eliáše.

⁸⁶³ Velmi podnětná je studie HOLUBOVÁ, M. Svatost, jež posvěcuje a učí oddanosti a vzájemnosti. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, s. 24–46. Autorka zprostředkovává čtenáři (mimo jiné) vzhled do působení Třetí knihy Mojžíšovy v tradičním judaismu. Dokládá, že její vliv „je nesmírně hluboký; ostatně téměř polovina (konkrétně 247) z 613 příkázání Tóry je soustředěna právě zde, a stejně tak

„druhého přikázání“, jímž spolu s „prvním největším přikázáním“ Ježíš shrnuje Tóru i Nebiím: láskou k Bohu Hospodinu⁸⁶⁴ a láskou k člověku⁸⁶⁵. (Mt 22,36–40) Svatost a láska jsou tak v Ježíšově interpretaci postaveny do přímé souvislosti. Hebrejské sloveso שָׂרָף označuje ve SZ Boha a vše, co mu exkluzivně patří (sílu svatosti lidí i věci nabývají v okruhu Chrámu); v zásadě termín odděluje vše stvořené, nečisté a hříšné (užito zejména o kanaánských chrámech) a současně lze ve SZ zaznamenat pohyb od svatosti kultické k osobní. Nikdo není svatý, jedině Bůh, jak zdůrazňuje též prorok Ozeáš (11,9): „jsem Bůh a ne člověk, jsem svatý“ (srov. Iz 40,25; 57,15) a O. Procksch pokládá právě Ozeáše za proroka, jenž zdůrazňuje, že koncept svatosti se uskutečňuje v lásce – láska i svatost se právě pozoruhodně střetávají v osobě i díle Ježíše Nazaretského.⁸⁶⁶ Láska je mu souhrnem Tóry i Nebiím a jako zmrtvýchvstalý dává „jedenácté přikázání“; označení ἁγιος pro Ježíše Krista je obsaženo (ač zřídka) v samém NZ⁸⁶⁷. Kupř. právě u Oz 11,7–9 je patrné, jak intenzivně Bůh Hospodin dovoluje člověku nahlédnout „do svého nitra“, když svou přímou řečí uvádí: „Mé srdce se proti mně vzepřelo (přineslo zvrát, se změnilo, hebr. *h-p-k*), jsem pohnut hlubokou lítostí.“ Přičemž sloveso *h-p-k* se vyskytuje v Gn 19,25 i v Dt 29,22 a značí podvrácení měst: Sodoma a Gomora, Adma a Sebójim. Hospodin Bůh je svoboděn sám od sebe

přibližně polovina Talmudu komentuje nebo rozvíjí koncepty obsažené v Torat kohanim“, tj. v Leviticu (op. cit., s. 25). J. Beneš při výkladu Lv 19 vyslovuje následující interpretaci zásadní pro bytostné prožívání víry, tu lze patrně shledat „v konstatování faktu. Ten je vyjádřen oznamovacím (nikoli rozkazovacím) způsobem (...) /svatí, vložil J.D./ „jste“, neboť „svatost, která je kvalitou Hospodinovou, nelze člověku přikazovat (...). Přívlastek ‚svatí‘ (...) označuje prolnutí se s Bohem“. (BENEŠ, J. Dvaadvacátý Hospodinův výrok. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, s. 57.)

Svatost se ve SZ týkala i stravy. Výrazem kultické čistoty je rovněž rozlišování zvířat na čistá a nečistá: „zvířata, která jsou uvedena jako nečistá, hrála nějakou roli v představách nebo kultech pohanských sousedů Izraele. Některá z nich byla přímo považována za posvátná, takže v Egyptě byla dokonce ztotožňována s bohy.“ (HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 38.) Srov. též HELLER, J. Vepř a mystérie. *KJ – ET*, 1978, roč. 63, č. 14, s. 2.

⁸⁶⁴ Opíraje se o Dt 6,4–5. Text je možno přeložit takto: „Slyš Israeli: Hospodin, Bůh náš, Hospodin jeden (já sjednocuji). Miluješ Hospodina, Boha svého, v celém srdci svém a v celé duši své (celým životem svým), a v celém velmi (naprostém, úplném) tvém.“

⁸⁶⁵ Jde o citát z Lv 19,18. Hebrejské faktuálové sloveso שָׂרָף umožňuje překlad do přítomného času (nejde o imperativ; a slovo שָׂרָף nevkalizované podobě) umožňuje překlad do přítomného času: „Miluješ bližního (druha, blízkého, krajana, přítele = שָׂרָף).“ Je to konstatování. Lásku nelze přikázat; ovšem J. Ratzinger je jiného mínění: „lásku lze ‚nařídít‘, protože předtím byla darována“. (BENEDIKT XVI. *Encyklika: Deus caritas est*. Praha: Paulinky, 2006, s. 23.) Verš lze ovšem přeložit i následujícím způsobem: „Miluješ nechtěného (jízlivého, méněcenného, podřadného, špatného, zlého = שָׂרָף)“; nebo: „Miluješ zlo (miluješ zlé jednání, špatnost, zkaženost = שָׂרָף) své jako sebe samého. Já Hospodin.“ Výklad by překročil rámec pojednání.

⁸⁶⁶ PROCKSCH, O. ἁγιος: B. Die Verwendung des Heiligkeitsbegriffes im AT. B. Die Geschichte des Begriffes im AT. E. ἁγιος im Neuen Testament. In *TWNT I*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1933, s. 88–97, 101–104.

⁸⁶⁷ Mk 1,24; L 1,35; 4,34; J 6,69; 1J 2,20; Zj 3,7; Sk 3,14; 4,27.30.

právě proto, že má své ctitele rád a „hněvá-li“ se na ně, pak pouze jako Otec.

J. Heller pokládá hebrejský termín *q-d-š* ve významu „oddělený pouze pro sakrální užívání“, tedy „oddělený Bohu či bohům, a proto odňatý jiným“, za „centrální termín pro posvátno ve Starém zákoně“, proto o oběti platí – „co je nové, lze užít jako dar Bohu, kdežto čeho se už užívalo, toho jako obětiny užít nelze“⁸⁶⁸. Sama svatost Boží je ve třech částech Tenaku zacílena různě: v kněžské tradici se zakládá „na rituální čistotě, správných obětech a v observacích“; u proroků, jak se v dané studii průběžně ukazuje a bude ještě podrobněji probráno, „cílí svatost k sociální spravedlnosti a k ryzosti v lidských vztazích, nabývá (...) etické dimenze (...) v nadindividuální sféře“; v mudrosloví „je v těžišti svatosti čistá individuální morálka“ – ovšem sz. důraz, že sakralitu nelze „vyvozovat odjinud či měřit něčím jiným než samou Boží vůlí“, se posunuje inkarnační zvěstí mimo svatost objektů, lokalit a úkonů, ale „koncentruje (...) sakrální na člověka a jeho vztahy, samozřejmě ve smyslu dvojjediného přikázání lásky k Bohu a bližnímu, tedy na Krista a kristovské“⁸⁶⁹. A zde lze zachytit (patrně) díl odpovědi na otázku, jak mohl Kristus Ježíš ne-kulticky, mimo Jeruzalémský chrám („vně za branou“, Žd 13,12), zemřít jako oběť. Již Mojžíš (jak rozpoznal G. von Rad), jako trpící muž musel zemřít zástupně za Izrael mimo Svatou zemi.⁸⁷⁰ Těžiště oběti nebylo v sakralitě prostor, předmětů či v úkonech, nýbrž v obětavé lásce shůry Krále-Služebníka.

Na Ježíšově popravě, tedy na jeho smrti, měli nejzásadnější podíl tehdejší židovští představitelé (pomineme-li důvod teologický, srov. Iz 53,6) nejhluběji zřejmě z důvodu jeho mesiášské (ač nepolitické) autority (paradoxně Ježíš sám do poslední chvíle uvažoval o jiných vyústěních svého života, než by byla vlastní smrt)⁸⁷¹. J. B. Doukhan dokonce uvádí, že nebýt těchto představitelů, židovský národ by Ježíše přijal, jelikož se tomu tak nestalo, Hospodin dal svá zaslíbení dvěma svědkům (Izraeli a církvi).⁸⁷² Kaifáš svůj výrok – „lépe, když jeden člověk umře za lid, než aby zahynul

⁸⁶⁸ HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 151–155.

⁸⁶⁹ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 150, 160.

⁸⁷⁰ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 115.

⁸⁷¹ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 33–34. Srov. Mk 14,32–42 a par.; J 12,27; Žd 5,8.

⁸⁷² DOUKHAN, J. B. *Tajemství Izraele*. Praha: Advent-Orion, 2011, s. 21–22, 63–72. Teorie dvou svědků je dobře doložitelná a promyšlená u významných představitelů judaismu: J. Halevi (křesťanství jako *praeparatio messianica* – taktéž s M. Majmonides, A. Heschel, J. Emden), M. Maimonides (křesťanství rozšiřuje Tóru mezi národy země), Rabbenu Tam, M. Hameiri, J. Emden, M. Mendelsohn, A. Geiger, S. Hirsch, S. Steinheim, M. Buber (metafora dvou svatyň), A. Heschel (oceňuje, že církev přinesla Hebrejskou Bibli pohanům, křesťanství přijímá jako „pohanskou cestu k Bohu Izraele“), W. Herberg

celý národ“ (J 11,50) – podle evangelisty pronesl z prorockého vnuknutí, z pozice křesťanské víry jej vykřikl „z charismatu svého velekněžského úřadu“⁸⁷³. Právně-historická analýza římského a hebrejského práva J. Bílého prokazuje, „že Ježíšův ‚proces‘ byla justiční vražda, záležitost židovských kněží“⁸⁷⁴, po porovnání židovských halachických pramenů s evangelijními zprávami lze s jistotou tvrdit, že je Ježíšův proces v rozporu s rabínsko-farizejskou právní praxí a spíše odpovídá uplatnění zásad saduceů⁸⁷⁵. V této souvislosti je velmi inspirativní R. Girard, ten znamená pro křesťanskou teologii vážnou výzvu:

„V krajní zkratce lze říci, že Girard si nejprve vytvořil studiem moderních románů svou teorii, kterou nazval mimetickou, tou začal prosvěcovat vazbu mezi násilím a posvátnem, (která nebyla patřičně uvědomována), v důsledku toho ostře odlišil posvátnost (*sactum*) od svatosti (*sanctum*), protože odhalil jedovatý kořen posvátna zahrnutý v mechanismu obětování ‚smířícího kozla‘, ale zároveň začal nacházet i protilek ve svatosti obětního beránka, jenž má své klíčové uskutečnění ve velikonoční události násilného odstranění ze života Ježíše z Nazareta a jeho vzkříšení. Právě této poslední tematiky se religionistická věda nedotkla ani prstem.“⁸⁷⁶ Je třeba upozornit na terminologickou nepřesnost, totiž „kozel je spojen s jiným komplexem idejí než beránek. O kozlu mluví Bible v souvislosti s obřadným (a tedy náboženským) očišťováním hříchu celé národní pospolitosti ... (*Jom kipur*). O beránku se naopak mluví v souvislosti s osvobozením z egyptského otroctví, kteréžto osvobození pak ústí do svátku Velikonoc zvaného *Pesach*“⁸⁷⁷. Posvátno (*sacrum*) „je Girardovi (...) výplodem vražedného násilí (...). Násilí je srdcem a skrytou

(duální smlouva v Boží „ekonomii spásy“, židovství jako smlouva věrnosti, křesťanství smlouva misie), H. J. Schoeps, P. Lapide (Ježíš Nazaretský „Spasitel nežidovských národů“), I. Greenberg (Ježíš jako duchovní mesiáš pohanských národů, křesťanství chápe jako judaismus pro pohany, obdobně uvádí M. Kogan a D. Novak), M. Solomon (Boží slovo je Kristus v křesťanství a Tóra v judaismu), B. Sherwin (Ježíš z Nazareta je Spasitel a Vykupitel křesťanů), E. Dorff (hovoří o jedné smlouvě s dvěma skupinami adresátů). (HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*, s. 26–28, 30, 36–37, 41, 43, 45, 58, 60–62, 63, 69, 72, 76, 92, 95–96, 99, 106, 110, 112, 119.)

⁸⁷³ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 113, srov. s. 115. Na židovském trestním právu J. Bílý zdůrazňuje „lidskost vůči obžalovanému“, též snahu po objektivitě vzneseného obvinění; Mišna uvádí: „Synedrium, které jednou za sedm let vynese rozsudek smrti, nazývá se hubitelem“. Dále je pozoruhodný následující údaj: „V trestných věcech rozhodovalo dvacet tři soudců, v občanskoprávních stačili tři. Svědky a soudci nemohly být osoby s podezřelou reputací (...), rovněž přátelé i nepřátelé obžalovaného. Údaje svědků musely být co nejsouhlasnější“; soud se nesměl konat v noci, hrdelní zločin musel být podložen dvěma jednoznačnými svědectvími apod. (BÍLÝ, J. Ježíšův proces ve světle římského a hebrejského práva. *ThR*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 382–384.)

⁸⁷⁴ BÍLÝ, J. Ježíšův proces ve světle římského a hebrejského práva. *ThR*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 387.

⁸⁷⁵ SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 102–107. Srov. LAPIDE, P. *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?*, s. 54–66. Ne všichni členové synedria s hrdelním rozsudkem souhlasili (L 23,51; J 19,39). Srov. HELLER, J. *Josef z Arimatie. KJ – ET*, 1971, roč. LVI, č. 14, s. 3.

⁸⁷⁶ SKALICKÝ, K. René Girard a jeho literárně-antropologický přístup k náboženství, pokus o představení a zhodnocení jeho religionistické teorie posvátna z hlediska nesoučasnosti kultur. *ThR*, 2009, roč. 80, č. 3–4, s. 247. Celý článek (s. 247–269) vyjma širšího úvodu, z něhož pochází uvedená citace, je publikován též v knize SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha: Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Svitavy: Trinitas, 2011, 4. rozšířené vyd.

⁸⁷⁷ SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 132.

duší posvátna,‘ neváhá tvrdit,‘ ale přeci jen „došel k názoru, že toto pojetí *sacrificia* není sice nesprávné, ale (...) jednostranné. Ne každé *sacrificium* v dějinách náboženství má skrytý kořen v násilí. Je též *sacrificium* jako *oblatio*...“⁸⁷⁸. Girardova identifikace jedinců jakožto viníků, kteréžto společnost trestá se zdá být nadčasová: „Lokalizace zla do vybraných jedinců nebo skupin má vždy tu „sociální ctnost“, že činí společnost nebo její instituce bezúhonnými“⁸⁷⁹

Právě Kaifášovo „lépe ať zahyne jeden než celý národ“ nás posouvá ke „zneužitému“ *Jom kippuru*.⁸⁸⁰ Co znamená, že Ježíš umírá ne-kulticky, mimo rituál? Beránek jde podle Iz 53,7 na porážku (zabití, hebr. *tábach*) jateční, nikoli k zabítí obětnímu (hebr. *zábach*)⁸⁸¹, ale když Ježíš na kříži cituje Ž 22, naznačuje se tím podle J. Hellera autentické bohoslužebné dění v chrámě, neboť tohoto žalmu se patrně k bohoslužebnému účelu užívalo a tím se vstupovalo do role: „Kraus tu v navázání na G. von Rada mluví o „pautření opuštěností od Boha““⁸⁸². Termínu *tábach* se v Tenaku užívá rovněž pro válečné vraždění.⁸⁸³

V čem tkví jedinečnost Beránka Ježíše? Jeho význam je christologický, jeho vysvoboditelský čin je v NZ rozpoznán jako vykupitelské jednání Boží skrze Pomazaného.⁸⁸⁴ První *Pesach* v Písmu se ukazuje jako jedinečná událost i tím, že se jej mohli účastnit neobřezaní, cizinci, ne-Izraelci; desátého dne Nisanu měl být vybrán beránek, což bylo možné až v budoucím zpřítomňování (Ex 12,3) aj. J. Leibowitz komentuje Jr 7,21–24 takto: „*Pesach* v Egyptě nebyl v žádném případě obětováním. Tehdy se Bohu nic neobětovalo. Šlo pouze o společné rodinné jídlo, které mělo symbolizovat osvobození. Obětní zákon byl ve skutečnosti vyhlášen mnohem později, když putovali pouští.“⁸⁸⁵ Pak by nemuselo působit tak zarážejícím dojmem Ježíšovo „profánní“ (nekultické) obětování⁸⁸⁶, „kultické kulisy“ dle Písma se ukazují na pozadí stolování s učedníky. Smysl svátku *Pesach* nespočíval či nespočívá ve vykonání

⁸⁷⁸ SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 133.

⁸⁷⁹ ZIMBARDO, P. G. *Moc a zlo: Sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, s. 40–41, srov. s. 47, 91–92.

⁸⁸⁰ Srov. GIRARD, R. *Obětní beránek*. Praha: Lidové noviny, 1997, s. 116–144.

⁸⁸¹ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 75.

⁸⁸² HELLER, J. *Op. cit.*, s. 93, 96.

⁸⁸³ „Porážkou beránka zde není míněno obětní zabití, pro které má hebrejščina výraz š-ch-t nebo z-b-ch, zatím co zde je použito výrazu *tebach*, který znamená zabití jateční, ale užívá se též o válečném vraždění /sr. Jr 48,15/. Jateční porážku dobytčete připomene smrt Hospodinova služebníka i tím, že bude vzat /rozumí se k výkonu trestu/, k popravě.“ (JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 88.)

⁸⁸⁴ HELLER, J. *Evangelium ve Starém zákoně. KJ – ET*, 1981, roč. 66, č. 35, s. 2.

⁸⁸⁵ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*. Praha: P3K, 2011, s. 88.

⁸⁸⁶ Viz POKORNÝ, P.; HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona*, s. 720.

rituálních úkonů ani v zabití beránka, podstata náleží aktu osvobození Bohem uskutečněném. Biblický text Jr 34,13–14 J. Leibowitz pozoruhodně domýšlí: „V ten samý den, kdy Bůh osvobodil Izrael z Egypta, nařídil Izraeli, aby sedmého roku propustil své otroky. (...) Z toho se učíme, že oběti nejsou podstatou Boží služby, ale jen jejím symbolem naplňovaným lidem, který ctí smlouvu. Tato smlouva nespočívá ani v zápalných či jiných obětech, ale v osvobození otroků.“⁸⁸⁷ „*Pax Christi* není bezpodmínečně v protikladu k *Pax Augusti*. Ale Kristův mír převyšuje Augustův mír tak jako nebe zemi“⁸⁸⁸, vždyť *šalom* představuje bytí, kdy netrpí žádný tvor, znamená též „být celý“ jak v té nejužší možné míře, tedy v nitru, tak v nejširším možném horizontu, tj. v celém stvoření (v NZ protikladem *šalomu* je *diabolos*, tj. ten, kdo rozhazuje.) Propouštění otroků má své tórické vyvrcholení v padesátém „létě milosti Hospodinovy“, jež Ježíš přišel vyhlásit. (L 4,18–21, srov. Iz 61,1–2)

Pro popravené byl vykopán společný hrob. Ježíš měl být vhozen do společného hrobu, kdyby si na Pilátovi nevyžádal tělo Josef Z Arimatie a nepohřbil by ho ve vlastním hrobu.⁸⁸⁹ (J 18,38 a J 8,46) Nejpodstatnější kerygmatické vyznání NZ však spočívá v tom, že dílo i život Ježíše nekončí hrobem, naopak Ježíšova oběť přinesla osvobození ze smrti. Tím se tato práce dostává k otázce zmrtvýchvstání. Zmrtvýchvstání Ježíše Krista je konec konců Hospodinovým přitakáním Jeho životu i obětování se. Odkud výpověď o zmrtvýchvstání vyvěrá?

V náboženských představách starého Egypta se představy o zmrtvýchvstání nevyskytují, zemřelí sice po smrti dále existují, ovšem v podsvětí (jen faraón vystoupil k bohům). A pokud jde o kult Osidira, je zjevný protiklad mezi egyptskou mytologií a teologií Tenaku. Totiž kanonické spisy Písma kladou důraz na nepomíjející Hospodinovu, On sám je neumírajícím Bohem, mocí vzkřísit disponující. Starozákonní předznamenání nz. události se objevuje u Daniela, Ozeáše, Izajáše a Ezechiela; snad určitá analogie se nabízí u „mytologie smrti“ kanaánského boha Baala, ovšem zatímco Ježíš Kristus zemřel jedenkrát a dle Apoštolského vyznání sestoupil do podsvětí, Baal umírá a povstává do života cyklicky (přesněji jde o oživení, navíc „Baalova mytologie dobu v podsvětí nikde explicitně neuvádí“), Písmo tedy demytologizuje představy

⁸⁸⁷ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 88–89.

⁸⁸⁸ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský: Prolog*, s. 55.

⁸⁸⁹ K otázce po smyslu společného hrobu viz HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 79–80. JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 91.

o umírání a ožívování božstva.⁸⁹⁰ Realitu vzkříšení Ježíše Nazaretského respektuje P. Lapide, ovšem jako židovský myslitel jej nepřijímá jako Mesiáše Izraele, ani jako Božího syna (tj. druhou osobu Trojice).⁸⁹¹ N. Gillman pokládá ideu vzkříšení za svébytný výdobytek víry starého Izraele, ovšem judaismus myšlenku tělesného vzkříšení rozvíjí až od 2. st. př. Kr., při které zvažuje eschatologii lidstva, národa i každého individua.⁸⁹²

Zmrtvýchvstáním apoštol Pavel shrnuje ústřední kérygma evangelií: „A jestliže Kristus nevstal, marné je naše kázání, marná je naše víra.” (1Kor 15,14) Vzkříšení přijímala křesťanská tradice „jako novou událost, kterou z Ježíšova života nebylo možné předem odvodit. Sama událost vzkříšení neměla svědky, ale apoštolové, kteří v evangelijních tradicích vystupují jako první svědkové setkání se vzkříšeným Ježíšem, byli tímto setkáním podle evangelijních vyprávění očividně překvapeni“⁸⁹³. Ani ze soudobého židovského myšlení nemohla být mesiášská interpretace zmrtvýchvstání vyvozena.⁸⁹⁴ SZ otázku vzkříšení nikterak nerozvíjí,⁸⁹⁵ přičemž zmrtvýchvstání je základem křesťanské víry i zvěsti: „Jen tehdy, vstal-li Ježíš z mrtvých, událo se opravdu cosi nového, co mění svět i lidskou situaci. (...) Na něm závisí, zda Ježíš *byl*, anebo zda *je*.”⁸⁹⁶ Přitom nz. podání klade důraz na to, že Ježíšovo zmrtvýchvstání nebylo zázračným znovuoživením tělesných ostatků,⁸⁹⁷ nýbrž událo se v něm cosi zcela nového; J. Ratzinger shrnuje: „(...) ve zmrtvýchvstání se udál ontologický skok, který se týká bytí jako takového (...), zmrtvýchvstání není historickou událostí stejného druhu jako Ježíšovo narození nebo ukřižování”, je „novým typem události, (...) není prostě mimo dějiny nebo nad dějinami”, jako vykročení z dějin „začíná právě v dějinách a ke kousku dějin patří”⁸⁹⁸. Následující výklad kulminuje do otázky, která se implicitně dle

⁸⁹⁰ BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 185, srov. s. 14, 181, 184, 187–188, 192–193, 195–196, 203–204.

⁸⁹¹ HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*, s. 79.

⁸⁹² GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 17–18, 20, 23, 31–32, 38, 66–67, 79, 175.

⁸⁹³ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 10.

⁸⁹⁴ SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 127–128, srov. 136–140.

⁸⁹⁵ Víra ve vzkříšení ve SZ „nebyla obecné vyznání zbožných lidí Jóbova času. Jób říká něco výjimečného.” (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 292.)

⁸⁹⁶ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II.*, s. 157.

⁸⁹⁷ Jako tomu bylo u vzkříšení mládence z Naimu (L 7,11–17), dcery Jitrovy (Mk 5,22.35–43 a par.), Lazara (J 11,1–44). Učedníci uvažovali o Ježíšově předpovědi, že Syn člověka vstane z mrtvých. (Mr 9,9) Srov. SKALICKÝ, K. Třetího dne vstal z mrtvých podle Písem. In *Věřím ve vzkříšení těla a život věčný*, s. 32, 34.

teologie V. Boublíka a K. Skalického nachází již v symbolické řeči prvních stránek bible, v symbolice stromu Života a stromu Poznání: kdo/kým je zmrtvýchvstalý Kristus?

Strom Života lze podle A. Kogana (porozumění židovského myslitele) chápat ve dvojitým významu: judaismus v něm vidí Tóru, křesťanství mu rozumí jako předobrazu Kristova kříže, místu vykoupení.⁸⁹⁹ Ve spletité symbolice židovství bývá strom Života rovněž symbolem Boha, jindy Tetragrammatonu, popřípadě též symbolem písemné Tóry, kdy ústní Tóru představuje strom Poznání.⁹⁰⁰ K. Skalický symbolismus biblického ráje (Gn 2–3) pojímá (v duchu bipolarity V. Boublíka) jako „symbol bytostného uzpůsobení člověka“, lidský „teo-ontologický statut“ určený dvěma „stromy“ vykládá takto: Symbol Božího zákona (vepsaný do „přirozenosti“ člověka) je zastoupen stromem Poznání. Koho/co symbolizuje strom Života, na který zůstává člověk po Adamově hříchu „*nastaven*“, po kterém „všechna náboženství tápají“ (v souběžnosti závěrů teologické metody V. Boublíka s fenomenologickou M. Eliadeho), ale na němž svou účast člověk pozbyl (a tím své „*vybavení*“ podílet se na Božím životě)? Dle K. Skalického se strom Života prokázal jako symbol Krista. Obdobnou (skrže Krista a v Kristu vrcholící) biblickou podvojnou nalézá též v podvojnou – první a druhé stvoření, jeruzalémský chrám a chrám Kristova těla, první a druhý Adam, první kněžství Áronovo a druhé kněžství Ježíšovo dle řádu Melchisedecha, první a druhý lid Boží, stará a nová Smlouva, a to v kontinuitě i diskontinuitě coby „*pře-vrácení*“, „*znovuzrození*“.⁹⁰¹ Právě Kristovo zmrtvýchvstalé lidství umožňuje číst bibli ještě i jiným paradigmatem, než je optika K. Rahnera. Tento

⁸⁹⁸ „Židovská víra sice znala vzkříšení mrtvých na konci věků. Nový život byl spojován s příchodem nového světa a takto byl i zcela srozumitelný (...). Ale zmrtvýchvstání do toho, co je definitivní a jiné, uprostřed pokračujícího starého světa se nepředvíдалo, a nebylo tedy zprvu srozumitelné. (...) Na ukřižovaného Mesiáše by nikdo nepomyslel – až tu byl fakt a na jeho základě bylo nutné číst Písmo nově. (...) Nové čtení Písma ovšem mohlo začít až po zmrtvýchvstání, protože teprve jím byl Ježíš prokázán coby Poslaný od Boha. Obojí, kříž i zmrtvýchvstání, se teď v Písmu muselo hledat, nově chápat a tím se dospívalo k víře v Ježíše jako syna Božího.“ (RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 159, 177, srov. s. 161–178.)

⁸⁹⁹ HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*, s. 97, srov. s. 121.

⁹⁰⁰ HOLUBOVÁ, M. Strom života a strom poznání. (Několik poznámek k symbolice stromu v židovské tradici) *Theologická revue*, 2005, roč. 76, č. 3–4, s. 326–327.

⁹⁰¹ SKALICKÝ, K. Boublíkova teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“ ve světle nového vymezení Nadpřirozena. In BRICHČÍNOVÁ, K.; SKALICKÝ, K.; ŠTĚCH, F.; VEBER, T. *Teologie v utkání s pluralitou náboženství: Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*. Kotelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 299–204, srov. s. 186–189, 193–194, 229–235. Viz též české vydání BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*. Kotelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

velikán mezi teology minulého století čte Písmo paradigmatickým „Božího sebesdílení“ (Rahnerovo pojmenování) soustředícího se „do Božího vtělení“, jež je předpokladem jeho teorie „anonymního křesťana“, která byla široce teology přijata, odmítli ji však H. U. von Balthasar, J. Ratzinger a H. Küng, aniž by některý z nich přispěl alternativní teorií; ta byla dána V. Boublíkem – jak upozorňuje dále K. Skalický – teorií „anonymních katechumenů“, vycházející z paradigmatu „prvního a druhého (případně nového) stvoření“, což „je paradigma povýtce biblické“, soustředící se „do velikonočního Ježíšova zmrtvýchvstání“; tedy souhrnně lze konstatovat: „Rahner je především teologem Vtělení, Boublík je spíše teologem Zmrtvýchvstání.“⁹⁰² Jestliže čte K. Skalický Písmo v paradigmatu „prvního a druhého stvoření“, v němž se zmrtvýchvstalý Kristus prokazuje jako strom Života, Boží chrám, dokonalé Boží království a nebeský Jeruzalém, navazuje tak na V. Boublíka, který termín *totus Christus* přebírá od sv. Augustina (tj. Kristus shodný s Božím královstvím, Božím chrámem, Božím městem, nebeským Jeruzalémem, Kristus je naplnění Boží spásy, vlastní smysl dějin, „první v Božím úmyslu a poslední v jeho provedení“).⁹⁰³

V čem tkví významnost dvojího paradigmatu (prvního a nového stvoření) pro tuto studii? Prvním písmenem Tóry je „b“. Proč Tóra nezačíná od „a“? Snad proto, že všechno ví (zná) jen Bůh. Lidem je přístupné poznání o jsoucnu od stvoření, odpověď na otázku – co bylo před stvořením? –, je člověku nepřístupná. Ostatně samotná grafická podoba hebrejského písmene bet (ב) naznačuje tři ze čtyř člověku zapovězených směrů tázání (hebrejšтина se čte zprava doleva). Prvních jedenáct kapitol Bible je podle židovské tradice zakázané studovat do třiceti let (tj. cesta poznání). Dočteme-li hebrejskou Tóru od začátku do konce, posledním přečteným písmenkem bude „l“. Když zpětně spojíme poslední písmenko Tóry s prvním, vznikne slovo „leb“, tj. „srdce“.⁹⁰⁴ Tóra je tím, co tvoří (formuje) obsah srdce Hospodinova svědka. První sousloví Tóry vypovídá následující: „(v) na počátku stvořil“, nebo překladem J. Beneše:

⁹⁰² SKALICKÝ, K. Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence. *TT*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 59. SKALICKÝ, K. Boublíková teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“ ve světle nového vymezení Nadpřirozena. In BRICHČÍNOVÁ, K.; SKALICKÝ, K.; ŠTĚCH, F.; VEBER, T. *Teologie v utkání s pluralitou náboženství: Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, s. 182–183, srov. s. 184–185, 204–206, srov. s. 209–215, 219–221, 224–225.

⁹⁰³ SKALICKÝ, K. Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence. *TT*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 63. SKALICKÝ, K. Boublíková teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“ ve světle nového vymezení Nadpřirozena. In BRICHČÍNOVÁ, K.; SKALICKÝ, K.; ŠTĚCH, F.; VEBER, T. Op. cit., s. 184.

⁹⁰⁴ Na souvislost prvního a posledního písmene Tóry upozorňuje rabín J. Sacks, viz Sidra na tento měsíc: Vajelech. In *Roš chodeš*, 2014, roč. 75, č. 9, s. 4.

„hlavně stvořil“, a poslední sousloví Tóry jest: „celý Izrael“. Pak by stvořený svět byl „kulisou“ pro uskutečnění smyslu stvoření, jímž je Boží lid (tj. společný příběh Boha a člověka), tedy svorník Tóry značí vyznání: „hlavně stvořil celý Izrael“. Nový zákon pak dosvědčuje Hospodinovo působení skrze Ježíše Krista ve prospěch Nového Izraele.

Novoročí v Izraeli neklade důraz do rituální obnovy a uspořádání jsoucna (jako v Egyptě a Mezopotámii), nýbrž urovnává poměr mezi Bohem a člověkem (*Jom kippur*). V křesťanské Bibli se dává do vzájemné souvislosti stvoření a odpuštění („liturgické“ spojení *Peschu* a *Jom kippuru* skrze Večeři Páně: s kulisami *Peschu* a interpretací obětování Krista „jom kippurovsky“ prostřednictvím epištoly Židům, v níž nejčastěji užívané sloveso „přinést obět“ znamená též „přiblížit“, heb. *qarab*), nad to: ve SZ jsou dvě slovesa pojící se pouze s Bohem – *bára* („tvořit“) a *salach* („odpustit“, evangelia, mluví-li o odpuštění, užívají až na několik výjimek vesměs tohoto termínu značícího „odpustit“ tak, jak odpouští Bůh sám). V pozornosti biblické zvěsti není stvoření, nýbrž nové stvoření (skrze odpuštění), jak zdůrazňuje již prorok Izajáš: „Hle, učiním něco docela nového a už to raší. Nevíte o tom?“⁹⁰⁵ Z celkového počtu 49 sz. výskytů heb. slovesa *bára* (řec. *ktizein*, lat. *creare*, tj. „tvořit“, „rodit“, „ustanovovat“)⁹⁰⁶ se v Izajášovi objevuje 20x. Toho izajášovského Nového dosvědčuje NZ: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové.“ (2K 5,17)

Právě vzkříšením dostávají následovníci Krista podle Zj 20,4–6 a v interpretaci K. Gábriše trojí úřad: soudcovský, královský a kněžský.⁹⁰⁷ Janova Apokalypsa (Zj 21,1–8) užívá tradované symboly na vyjádření přeměny nebe a země, nese základní vyjádření: zopakoval se „div stvoření, když novou je zem (...), novým je Jeruzalém, novým je poměr Boha s člověkem. Na tomto posledním záleží nejvíce“ a je to právě Boží hlas, který ve Zjevení (21,5) zazní poprvé, aby vyslovil, že „vše tvoří nové“; z hlediska Boha je již stvoření nového světa hotová věc.⁹⁰⁸ Zatímco K. Skalický svou *optio fundamentalis* orientuje „přímo na Boha“, H. Küng svou základní důvěru (již od studentských let) klade „na tento život“, „na sebe samého!“⁹⁰⁹; H. Küng uplatňuje

⁹⁰⁵ Iz 43,19; srov. 64,7. 65,17–18; Mal 2,10; Zj 4,11 a 10,6.

⁹⁰⁶ Viz BALABÁN, M. PRO HOMINE 2006: Stvoření – proznívání nového do lidského živo-bytí. *Protestant*, 2006, č. 1.

⁹⁰⁷ Viz GÁBRIŠ, K. *Zjavenie Jána*. Bratislava: Církevné nakladateľstvo, 1990, s. 248–251.

⁹⁰⁸ GÁBRIŠ, K. *Op.cit.*, s. 258, 260–261.

⁹⁰⁹ Ačkoli „v jeho zásadní důvěře Bůh sice nebyl explicitně zahrnut, ale ani explicitně vyloučen“ – dle

„paradigma následování Krista“, přičemž soustředěn v tomto paradigmatu je na „historického, předvelikonočního Ježíše Krista“, je soustředěn na *theologia crucis*, jde mu o „následování kříže“ a právě v této hodnotě Küngova paradigmatu spatřuje K. Skalický aktuální přínos: „Pouze v následování Krista se může staré lidstvo přeměnit v nové.“⁹¹⁰ „V tomto převratu jde o stvoření ve smyslu radikální transformace tělesné skutečnosti Ježíšovy v tělesně-nadtělesnou realitu“⁹¹¹, kterou Kristovi následovníci budou sdílet. Což je velmi blízké pojetí inkusivnímu paradigmatu Otců.

Shrnutí: Na (vele)kněžskou roli Ježíšovu poukazuje mimo jiné akt ukřižování, přesněji roucho (řec. *himation*), o které vojáci losovali. Epištola Židům užívá slova *himation* pro označení velekněžského roucha, jiná nz. místa jako metaforu označující samo jednání Boží či jako opis pro Krista. Spojení velekněze a krále se interpretací Tenaku uskutečňuje v NZ nejzřetelněji skrze typologii postavy Melkisedeka, která má své naplnění v Králi-veleknězi, Ježíši Kristu, ten před svou smrtí také pozvedá chléb i víno a slouží Hospodinovi. Ježíš svou soteriologickou smrtí současně christologicky zjevuje Boha, proto někteří badatelé o jeho roli i příběhu hovoří jako o „podobnosti Boha“ (E. Fuchs, E. Schillebeeckx, E. Schweitzer, P. Pokorný). Takto vyjádřená metafora Krista však mnohé nevypoví. Velmi cenným podnětem se ukazuje dvojí paradigma čtení Písma zdůrazňované K. Skalickým (navazuje tak na V. Boublíka), tj. paradigma „prvního a druhého stvoření“, v němž se zmrtvýchvstalý Kristus prokazuje jako strom Života, Boží chrám, dokonalé Boží království a nebeský Jeruzalém. Tedy pouze paradigma Zmrtvýchvstání je Augustinův *totus Christus* shodný s Božím královstvím, Božím chrámem, Božím městem, nebeským Jeruzalémem. Kristus je naplnění Boží spásy, vlastní smysl dějin, „první v Božím úmyslu a poslední v jeho provedení“ (Augustin).

5.4 Chrám a kult

Cesta k centralizaci kultu prostřednictvím jeruzalémského chrámu nebyla snadná.⁹¹²

mínění K. Skalického a s odvolávkou na Küngovo *20 Thesen zum Christsein* dovozuje, že se u Künga nakonec „uzavírá proces konverze od zásadní důvěry humanistické k důvěře náboženské“.

⁹¹⁰ SKALICKÝ, K. Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence. *TT*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 61–63.

⁹¹¹ SKALICKÝ, K. Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence. Op. cit., s. 60.

⁹¹² 2S 24 – „Formálně je v jejím pozadí legenda, která se snaží vysvětlit, proč stojí chrám zbudovaný Šalamounem právě na sinajské skále, na místě, které získal David kdysi od Aravny Jebúsejského. Je to místo, odpovídá zvěstná legenda, kde byl Božím výrokem zastaven anděl zhouby ve své ničivé činnosti. Chrám je tedy místem svobodné Božské záchrany, svobodného Božího milosrdenství, místem, kde se Bůh sklání k člověku, aby se s ním smířil a zapomněl jeho hroznou vinu.“ (BALABÁN, M. *Kvete-li vinný*

Vždyť mnozí z proroků byli navázáni na různé veřejné svatyně.⁹¹³ Původním náboženstvím v Palestině byl kult plodnosti, s nímž zápasili ještě i Velcí proroci (srov. např. Jr 2,20). Jejich charakteristickým místem uctívání byla kutiště zvaná výsosti (hebr. *bamót*)⁹¹⁴, častým kultickým místem byla též jeskyně, humna, pole, poušť, vinice,⁹¹⁵ vedle toho nacházíme ve SZ mnoho starých předizraelských náboženských středisek.⁹¹⁶

Samému chrámu Izraelitů předcházel tzv. stánek schůzky (אהל מועד, σκηνη μαρτυρου; Ex 33,7), později stánek úmluvy (אהל, σκηνη, *tabernaculum*; Ex 25,40. 26,30).⁹¹⁷ Trojdílný chrám v Jeruzalémě byl vybudován na Hospodinův podnět: „A at' mi udělají Svatyni a usadím se v jejich nitru!“ (Ex 25,8) Jak se mohl Hospodin „vejít“ do prostoru svatostánku? „Vždyť ani nebesa a nebesa nebes Tě nemohou zaopatřit, tím méně tento dům, který jsem postavil,“ vyznal Šalamoun při zasvěcování Chrámu. (1Kr 8,27) Tato svatyně nemůže být místem přebývání Boha Hospodina v pravém slova smyslu, neboť sám Hospodin praví: „A usídlím se uvnitř synů Izraele a budu jim Bohem. Poznají, že já jsem Hospodin, jejich Bůh, jenž je vyvedl ze země egyptské, abych se usídlil uvnitř nich, já Hospodin, jejich Bůh!“ (Ex 29,45–46) Místem,

kmen, s. 208.)

⁹¹³ „Již Mojžíš byl napojen na přenosný svatostánek, Debora vystupuje při posvátném dubu, Amos, první píšíci prorok, je droboopravcem ve svatyni Tekoa a vystupuje v Bételu, Ozeáš pravděpodobně v Samaří, Izajáš a Jeremijáš v jeruzalémském chrámě. Nebyli to starověcí odmítači bohoslužeb.“ (JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 46.)

⁹¹⁴ Někdy měly podobu vyvýšeného volného prostranství s posvátným stromem, balvanem či pramenem, při němž byl zřízen oltář; jindy se nacházely v údolí (Jr 7,31) nebo u bran (2Kr 23,8) či ve středu města (1Sa 9,14), proslulou byla výsost gibónská (1Kr 3,4).

⁹¹⁵ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 110–112.

⁹¹⁶ BIČ, M. Op. cit., s. 11–42: Bét-el (důležitá královská svatyně severního Izraele, Am 7,13); zřejmě první významná svatyně celého Izraele Šílo (Joz 18,1; 1Sa 1,9.24 a 3,3; tj. Svatyně Eliho a Samuelova, město bylo zničeno patrně již před působením Jeremiáše, srov. Jr 7,12). Šekem (za izraelské okupace patrně profanisováno; Joz 24,1.25; 1Kr 12,1). Dle tradice jde o místo Josefova hrobu (Joz 24,32) a studny Jákobovy (J 4,6). Megiddo (u Megidda se srazil Joziáš r. 609 př. Kr. s faraonem Nékónem II., jemuž podlehl a dle Zj 16,16 je důležitým apokalyptickým místem armagedonské bitvy) a Lakiš se vyznačovaly významnými chrámy. Chebrón, s tímto místem je spjat již sám Abraham (Gn 13,18; 23,17) a do tohoto město se uchýlil na Hospodinův pokyn David (2Sa 2,1–4), spěchá sem Abšalóm, aby se tu dal provolat králem (2Sa 15,7.10). Důležité obětiště se nacházelo rovněž v Gilgálu. Nacházel se patrně poblíž Jericha (Joz 4,19), na tomto obětišti svévolně obětuje Saul (1Sa 13,8. 15,21) a Samuel zde vykonal soud nad Agagem (1Sa 15,33), bývá předmětem prorocké kritiky (Oz 4,15; Am 5,5). Kultickou funkci mělo i místo budoucího Chrámu, původní klínopisné označení místa pozdějšího Jeruzaléma bylo „Urusalim“, později „Jebús“ a původnější označení ožilo pohebrejšťenou formou „Jerúsálém“; obdobného přeznačení jsme svědky s kultickým místem Bét-lechem; po zničení Jeruzalémského chrámu roku 586 př. Kr. se stalo důležitým střediskem město Mispa aj. – podstatné je, že kultický život v Izraeli nebyl jednotný, což prokázaly i výkopy právě různých typů svatyní, a dokud nebylo ústřední vlády, zřejmě nejvyšší autoritě se těšily svatyně kmenové.

⁹¹⁷ Tento svatostánek byl vhodný pro potřeby kočovného národa, Augustin jej nazývá „stěhovavý chrám“ (De civit. Dei 15,20,4); byl jediným legitimním obětištěm (Lv 17,8) a neměl žádného zobrazení Boha (Ex 20,4–5; Dt 5,8–9); svatostánek byl slavnostně zaveden 1. nisanu druhého roku po odchodu z Egypta (Ex 40,1). Více viz MIKLÍK, J. *Biblická archeologie*, s. 44–62.

kde je Hospodin uctíván předně (dle Dt 13), je nitro (hebr. קֶרֶב) vyznavače či nitro Hospodinova lidu: „v nitru přebývá Bůh (Dt 6,15; 7,21)“⁹¹⁸. J. Leibowitz vysvětluje, že pro lásku k Izraeli se Boží přítomnost mohla stáhnout na plochu čtyř čtverečních loktů (do stánku úmluvy, ač zásadním místem Jeho přebývání mělo být předně nitro Izraelců), přitom cituje z komentáře Meira Simchy ha-Kohena z Dvinska: „Tóra a víra představují hlavní aspekty židovského vyznání a všechny další svatosti – Země Izraele, Jeruzalém a Chrám – jsou jen detaily.“⁹¹⁹ Je patrné, jak blízko tu rabínský přístup stojí názorům pozemského Ježíše. Jenže (zkratkovitě i zjednodušeně vyjádřeno) Ježíš Kristus se ztotožnil s obojím – s Chrámem i Tórou.⁹²⁰ V křesťanské tradici je to kupř. Melitón ze Sard, kdo ve své *Peri Pascha* ztotožňuje Chrám se vzkříšeným Kristem (dle M. Recinové je Melitón ovlivněn pasáží o Kristově kněžství z Žd 4,14⁹²¹) a dle nz. apokalypsy chrámem v nebeském Jeruzalémě bude sám Beránek (Zj 21,3.22–23)⁹²².

Zatímco v náboženských soustavách sousedů Izraele je kult soustředěn na uspokojování potřeb (obrazu) boha sídlícího v chrámu, u Izraelitů je ústřední buď svatyně nejsvětější (hebr. *Kodeš kodašim*), nebo oltář (hebr. *mizbeach*). Židovská tradice pokládá za střed světa nejprve *Kodeš kadošim* (*Mišna*), tradice pozdější (*Tosefta*) jej umísťuje do místa *mizbeach*.⁹²³ Podle J. Hellera kult představuje dvojí:

⁹¹⁸ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 25–26.

⁹¹⁹ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 76–78. Chrám jeruzalémský byl trodílný: předsíň (hebr. *'elám*), chrámová loď (hebr. *hekál*) a velesvatyně (hebr. *debir*); jejich hloubka je 20 loktů (*debir*), 40 loktů loď a 10 loktů svatyně nejsvětější – symbolika celé délky činí 7x10 loktů. Hospodin, jehož neobsáhnou ani „nebesa nebes“ (1Kr 8,27) se rozhodl sídlit uprostřed Izraele ve stavbě lidské v krychli o hraně 20 loktů; architektura je zde ve službě teologie, zvěsti: cizí architektonický vzor chrámové stavby (asyrská a syrská chrámová svatyně byla přístupná i věřícím a velesvatyně byla jen vyvýšeným místem pro sochu, na očích každému, kdo do svatyně vstoupil) – tady je Izraelský svéráz. Viz BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 245 a *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 45–52.

⁹²⁰ DOUKHAN, J. B. *Tajemství Izraele*, s. 67: „Spor mezi křesťanstvím a judaizmem skutečně spočíval v otázce zákona a ne v otázce mesiášské.“ Obdobnou interpretaci srov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 82–87. Viz též NEUSNER, J. *Rabín mluví s Ježíšem*. Brno: Barrister & Principal, 2008, zejména s. 97–171. „TÓRA je v židovské víře (...) postavena na místo chrámu. (...) Také pro Ježíše a první křesťany měla TÓRA svou platnost. (...) je (...) významné, že pro křesťanskou víru TÓRA nemá poslední slovo (...)“, praví R. Rendtorff. (RENDTORFF, R. *Knih Leviticus jako střed Tóry*. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, s. 13.) Ačkoli J. Wachovski uvádí, že „reformace opět objevuje Starý zákon pro kazatelskou praxi“, že „reformace požadovala to, aby se i kniha Leviticus brala vážně“, přesto již Lutherovými následovníky byl Leviticus „dogmaticky uspořádán, a tím jasně zařazen: Bylo samozřejmé, že se jedná o lex temporaria (časově podmíněný zákon), jenž (...) je zrušen Kristem“. (WACHOVSKI, J. *Recepce třetí knihy Mojžíšovy je také otázkou kulturní paměti*. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, s. 18.)

⁹²¹ MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*, s. 114–115, srov. pozn. č. 81.

⁹²² Viz DOUKHAN, J. B. *Křik nebes: Prorocká studie knihy Zjevení*. Praha: Advent-Orion, 1999, s. 191–194.

⁹²³ SLÁDEK, P. *Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu*. In STARÝ, J.; FISCHEROVÁ, S. (et al.) *Mýtus a geografie*, s. 118–119.

nejen přítomnost Boží, ale i to, že Bůh „přichází, zasahuje a ujímá se vlády“, kult byl ve SZ „předjímku budoucnosti, v níž se Boží kralování zjeví a prosadí nad celým stvořením“⁹²⁴. Zvěst SZ byla ve starověku výjimečná tím, že neumisťuje do chrámu zpodobení Boha Izraele, z tohoto důvodu byl Izrael podezříván z ateismu obdobně jako prvotní církve. Oltář, jak ten pro osobní potřebu Izraelity, tak ten celoizraelský v chrámu obsluhovaný kněžími, umožňuje setkávání s nezpodobitelným Bohem (Ex 20,24). Oltář zbudovaný vyznavačem vytvářel společenství člověka s Hospodinem, jenž je tak „charakterizován jako ‚mobilní‘ Bůh. Je to on, kdo přichází k oltáři. Tento oltář má být zbudován na místě, o kterém rozhoduje Hospodin, avšak ten není na toto místo předem vázán – přichází. Způsob spojení s konkrétním místem (...) podtrhuje Hospodinovu transcendenci a nezachytitelnost: Hospodin při oltáři pobývá tak, že je zde připomínáno jeho Jméno. (...) Způsob přebývání je tedy opět nevizuální, spojený s řečí („připomínat jméno“)⁹²⁵. Tedy oltář „vymezuje posvátný prostor, v němž dochází k setkávání s Hospodinem, resp. k oběti. (Oltář jako místo pro ztrátu.)“⁹²⁶ V Egyptě a ještě více v Mezopotámii (i v náboženství Syropalestiny) bylo božstvo vázáno na svůj chrám. Ve víře Izraelců je tomu jinak, jak dosvědčuje babylónské zajetí a zničení chrámu, Hospodin tím „vyřízen“ nebyl. Bůh Izraele není vázán ani kultickým místem, ani kultickou aktivitou, vyjádření pohrdání mechanicky vykonávanými oběťmi (bez vnitřního obsahu) vyjadřuje kupř. Jeremiáš (7,21–24). Jeruzalémský chrám stojí na místě původního kultiště baalismu (tzv. *humna*, srov. 2Sa 24,16), kde dle židovské tradice měl Abraham obětovat Izáka (Gn 22,2; dle muslimské tradice Izmaela), kde David vybudoval oltář (1Pa 21,18. 22,1), kde navrátilci z babylónského exodu oltář obnovili (Ezdr 3,2).⁹²⁷

Starověký Izrael užíval chrám Šalamounův, poté chrám Zorobabelův a nakonec Herodův⁹²⁸; židovské chrámy mimo Jeruzalém se nacházely v Egyptě (Elefantiné, zničen r. 410 př. Kr.) a Oniův v Leontopoli (svou dvou set letou existencí přežil chrám

⁹²⁴ HELLER, J. Boží království ve Starém zákoně. *KJ – ET*, 1981, roč. 66, č. 35, s. 2.

⁹²⁵ BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*, s. 141–144.

⁹²⁶ BENEŠ, J. *Ex 28 a Ex 39*, s. 66.

⁹²⁷ Tento oltář Antiochos IV. Epifanes znesvětil (1Mak 1,57.62) a Juda Makkabejský jej přestavěl (1Mak 4,45) z neotesaného kamene (srov. Gn 27,5), načež byl opět znesvěcen o 100 let později vojáky Pompejovými roku 63 a přestavěn Herodem Velikým, až mu byl učiněn konec Titovým vítězstvím v roce 70, dokud nad tímto posvátným místem nevybudovali svou svatyni Arabové. Srov. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I*, s. 245 a *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 42–45.

⁹²⁸ „Hospodinův chrám“ si vystavěla rovněž židovská komunita v Elefantiné a svůj chrám užívali též Samaritáni. Viz MIKLÍK, J. *Biblická archeologie*, s. 62–86. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 53–58.

Jeruzalémský o tři roky).⁹²⁹ Proč nemohl Chrám vybudovat král David? J. Heller má za to, že „Davidova upřímná snaha postavit Hospodinu chrám v Jeruzalémě mohla (...) vyústit do degradace Hospodina na jednoho z národních bohů“.⁹³⁰

Rozvoj kultu a stavba chrámu byla podmíněna vstupem do země zaslíbené, země otců. V této souvislosti stojí za pozornost Solovějčikova symbolická interpretace rozdílu mezi nomádem a osadníkem. Nositeli civilizace jsou prý osadníci, „obyvatelé vesnic a měst“, nomád se svým velmi chudým způsobem života, putující se stádem za lepší pastvou, je ze symbolického hlediska „parazit, ten kdo využívá“, přeneseně též „spirituální parazit, on využívá svět idejí, norem a hodnot“, sám však „nebyl součástí tohoto duševního souboru, neměl svůj vlastní světonázor“; nomád nemá své místo-uvědomění (*place-consciousness*), disponuje poznáním, nemá však lásku k zacelení kulturou; naopak osadník žijící ve své zemi je existenciálně spjat se zemí, angažuje se pro hodnoty, jež jsou součástí jeho duševních tíhnutí, má své místo-uvědomění (*place-consciousness*) – je připomenut Kain, jenž je po bratrovraždě potrestán nejprůhodnějším způsobem tím, že ztrácí „náklonost k zemi“ a stane se nomádem.⁹³¹ V ostrém protikladu vůči nomádkému přístupu k životu stojí myšlení starých Egyptanů, kteří město chápali předem nábožensky: „Bydlet v určitém městě znamenalo být v blízkosti boha, který ho obývá“, dokonce dle staroegyptských představ je město „prvním a nejstarším stvořitelem dílem. (...) Pro Egyptany je město chrámem, který stojí na prapahorku, sídlem a doménou autochtonního boha (...) egyptské město právě ve svém aspektu božského sídla přitahovalo lidi a stávalo se domovem. (...) V době faraonské kultury Egyptané nejenže nebyli kočovníky, ale dokonce povýšili usedlý způsob života na princip, téměř na *summum bonum*“.⁹³² Právě Gn 4,17 představuje první výskyt v bibli slova „město“, když je uvedeno, že Kain lat. *aedificavit civitatem*; Gn 4 též znamená první zmínku v bibli o oběti a současně první téma násilí v souvislosti s kultickým počínáním; též poprvé v bibli se zde vyskytuje slovo hřích (hebr. *chatát*, tj. „omyl“, „minutí cíle“; řecký ekvivalent je *hamartia*). A za *hamartión* prolévá svou krev Ježíš. (Mt 26,28) Je vhodné poznamenat, že ve sz. zvěsti „Zákonu i bohoslužbě (...) předchází

⁹²⁹ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 53–58. Srov. NOVOTNÝ, A. Chrám. In *Biblický slovník*, s. 241–248.

⁹³⁰ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 102.

⁹³¹ LYČKA, M. THE LAND AND ITS SANCTIFICATION in the Teaching of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. *Landgabe*, s. 246–247.

⁹³² ASSMANN, J. *Egypt*, s. 32, 39.

záchrana“.⁹³³

Dlužno dodat, že poutnický charakter ze „životního stylu“, přesněji z kultického života Izraelců, nevymizel. Izraelci měli alespoň jeden ze tří poutních svátků do Chrámu jednou za rok uskutečnit. Významné postavení mezi předměty ve vybavení chrámu⁹³⁴ zaujímal truhla (hebr. *áron*), známý to kultický předmět rovněž v Egyptě i Mezopotámii⁹³⁵. Pro Ježíše otázka chrámu znamenala nejostřejší konflikt s náboženskými autoritami svého národa. Zásadním gestem bylo jeho tzv. „očistění chrámu“⁹³⁶ a stalo se spolu s mesiášským nárokem (tj. nárok na kralování nad Izraelem) hlavním důvodem obžaloby Ježíše⁹³⁷:

Takto Ježíš vykonal „ne ,očistění‘ (...), ale **symbolický čin**, jemuž podobné známe ze života proroků (např. Jr 19, 10–12; Ez 24, 15–27 apod.). (...) Jde tu o symbolický akt, jenž vyhláší radikální proměnu funkce chrámu. V něm se už nebudou konat oběti, ale jen modlitba a bude otevřen nejen pro Ž(ž)idy, ale pro všechny národy!⁹³⁸ (...) To je ovšem požadavek, který zpochybňuje samo bytí chrámu (...). Ježíš svým výrokem mluvil ,o chrámu svého těla‘ (J 2,21–22). (...) Teprve z hlediska velikonoční události se tyto enigmatické výroky projasňují a dávají i vnitřní koherenci jak Ježíšovu jednání, tak i jeho učení o Božím království (...). Ježíš tak svým symbolickým činem a (...) výrokem vyhláší konec krvavých obětí, jež budou nahrazeny modlitbou, což zároveň znamená i konec chrámu v jeho tehdy aktuální funkci a jeho nahrazení novým chrámem, jímž bude právě jeho ,tělo‘, k němuž (a do něhož!) budou mít přístup všechny národy.“⁹³⁹

Vyčištění chrámu⁹⁴⁰ vyjadřovalo naději na ustanovení eschatologického chrámu: „Můj dům bude zván domem modlitby pro všechny národy.“ (Ez 40,1–44,3; srov. Mk 11,17 a par.) „Nebeský Jeruzalém nemá žádný chrám, jak je výslovně uvedeno

⁹³³ CHALUPA, P. Vykoupení (pokus o starozákonní vstup do tématu). In KARFÍKOVÁ, L.; ŠPINKA, Š. (ed.) *Vtělení. Vykoupení. Církev*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 36.

⁹³⁴ Sama truhla obsahovala podle pozdní tradice vědro s mannou (Ex 16,33), Aronovu hůl (Nu 17, 10), desky zákona (Žid 9,4); stará tradice zmiňuje pouze kamenné desky (1Kr 8,9). Známy je had v Jeruzalémském chrámu zvaný Nechuštán zhotovený Mojžíšem na poušti (Nu 21,8), odstraněný judským Chizkijášem (Ex 18,4); problematickou otázkou je přítomnost býka v izraelském kultu – zatímco starší proroci Eliáš a Eliša se nad přítomností zlatých telat v severoizraelských svatyních Bét-elu a Dánu nepozastávají (1Kr 12,28), Ozeáš a Ámos je kritizují. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 98–108.

⁹³⁵ Ukořistěná Pelištejci 1Sa 4,11; truhla se nosívala zejména při novoročních obřadech nastolování Hospodina Krále (2S 6; 1Kr 8); viz BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 108.

⁹³⁶ J 2,15–16 a par. synoptiků.

⁹³⁷ Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 116–131.

⁹³⁸ Mk 11,17; Iz 56,7. Součástí této polemiky je výrok o zboření chrámu a jeho vybudování za tři dny (Mt 26,61; Mr 14,58; J 2,19; Sk 6,14), jenž koluje již tehdy, když visí na kříži (Mt 27 39–40; Mk 15,29–30) .

⁹³⁹ SKALICKÝ, K. *Ježíš Nazaretský*, s. 32–34, srov. 36–37.

⁹⁴⁰ Mk 11,15–17 a par.

ve Zjevení. Jeho chrámem je sám Bůh a Beránek. Zlaté hradby osázené drahokamy a brány z perel, nikoliv svatyně, jsou hlavní architekturou nebeského Města.⁹⁴¹ Nebeský Jeruzalém ve Zjevení označuje stánek symbolizující přítomnost Boha s lidmi, dokonce je místem Božího i Beránkova trůnu (Zj 21,3–5; 22,3–5), je tedy eschatologickým naplněním sz. očekávání, kdy bude Bůh uprostřed svého lidu.⁹⁴² (Ez 37,27; Za 8,8)

Nejen v nz. teologii prošlo kněžství hlubokou transformací. Po zničení třetího chrámu doznala kněžská funkce významného přetvoření i v rabínském judaismu, když chrámová oběť byla nahrazena modlitbou i půstem, ale též liturgií, a současně došlo k „přenesení kněžské funkce z velké části na všechny dospělé židovské muže“⁹⁴³. Místem setkávání Boha s člověkem je v judaismu (člověkem nezničitelný) chrám času – „kde cílem není mít, ale být, ne vlastnit, ale dávat, kde cílem není vládnout, ale sdílet, ne dobývat, nýbrž souznít“⁹⁴⁴ – v šabat.⁹⁴⁵

K „mnoha specifikům Páté knihy Mojžíšovy patří (oproti předcházejícím Mojžíšovým knihám) výrazné upozadění instrukcí o obětech“⁹⁴⁶, dokonce právě „**sociální rysy** Deuteronomistického kodexu (...) nahrazují kultické instrukce z Druhé, Třetí i Čtvrté knihy Mojžíšovy“⁹⁴⁷. Pro biblické doby platí následující: „Forma, obsah, smysl i způsob naplňování norem sociální spravedlnosti se (...) odvíjely (...) od hodnot

⁹⁴¹ BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš*, s. 129. Srov. MRÁZEK, J. *Zjevení Janovo*, s. 227–238.

⁹⁴² GÁBRIŠ, K. *Zjavenie Jána*. Bratislava: cirkevné nakladateľstvo, 1990, s. 259, 272–273.

⁹⁴³ Tedy „tři pravidelné každodenní synagonální bohoslužby odpovídají původním obětem v Chrámu: ranní modlitba *šachrit* nahrazuje pravidelnou ranní oběť (*tamid*), odpolední modlitba *mincha* se nazývá podle odpolední oběti mouky v Chrámu a večerní modlitba *maariv* (popř. *arvit*) odpovídá poslední oběti dne, prováděné v Chrámu. O svátcích k nim ještě přistupuje *musaf*, přídavná bohoslužba, nazvaná podle stejnojmenné chrámové oběti“ (SLÁDEK, P. Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*, s. 118–119. Srov. HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *KřR*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 16–18.)

⁹⁴⁴ HESCHEL, A. J. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*. Praha: Academia, 2009, s. 7–8, viz též s. 59–62.

⁹⁴⁵ O slavení a významu šabatu v judaismu viz DE VRIES, S. P. *Židovské obřady a symboly: Kultura a historie rabínské doby*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 58–70. STERN, M. *Svátky v životě Židů: Vzpomínání, slavení, vyprávění*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 35–54. Židovstvo prožilo několik údobí bez kultu a ráz synagog se vyvíjel právě v babylónském exilu. Synagogy v NZ existují vedle kultické služby chrámové a staly se nakonec středisky judaismu. O vzniku a vývoji synagog viz BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 58–71.

⁹⁴⁶ Což J. Beneš vykládá dále „jako a) výraz kritického postoje ke kultu, který může souviset se severoizraelským původem spisu; b) výraz radikální reformy izraelské náboženské praxe stimulované kritickým postojem proroků ke kultu, nebo ekonomickou zátěží, kterou kult představoval, nebo dobou, kdy kult byl vnějším zásahem výrazně omezen; c) výraz předjímky (...), kdy oběti nebude možno přinášet, tj. např. na dobu exilu; d) projev specifického záměru (...).“ (BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 14.)

⁹⁴⁷ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 12.

náboženských. (...) Oddělit otázku sociální od víry znamená znemožnit její řešení.⁹⁴⁸ Oběť i právní nárok chudého mají svá přesná (biblická či rabínská) vymezení: komu je oběť určena, kdo jí smí či nesmí konzumovat apod., právní nároky i oběti jsou určeny rovněž časově, místně aj. (provázanost lidské práce s kultickou obětní praxí a se zohledňováním nejhroženějších) – tento shluk rovin lidského života (lépe řečeno Hospodinových nařízení) je nerozdělitelný, je realizován v rámci sedmiletého cyklu, též v cyklu svátků; rabínské diskuse o darech chudým předpokládá přístup, jenž považuje Hospodinovy nároky za nepřetržitě platné (živé), v jádru jde o svět, „kde z bázně před Hospodinem je pečlivě váženo, co se má či nemá dát, stejně jako co si může vzít a co by již byla krádež“; nakonec sama ustanovení nejsou tím cílem, ona odkazují za sebe, tj. k člověku, ba ke společenství víry: „cíl je daleko vyšší. Chudé učí pokoře a pracovitosti. Majitele učí spravedlnosti, milosrdenství, velkorysosti, empatii (...). Každý člověk, chudý a bohatý, se tak učí, že není sám, že patří do společenství vyvoleného lidu“⁹⁴⁹.

Dt 12,4–7 je místem, kde v Deuteronomistickém kodexu (tj. Dt 12 až Dt 26) se poprvé objevuje téma oběti a zdůrazňuje se, že reforma „Hospodinova kultu je charakterizována slovesy: hledat (...), přicházet (tj. angažovat se), přinášet, jíst a radovat se (...). Z obětí jsou nejčastěji ve výčtu (...) zmíněny zápalné oběti“; je významné, že v Deuteronomiu probíhá jakési „redefinování oběti. Oběť již není obřad, nýbrž spíše postoj (např. obětavost), v němž nedomínuje úkon, ale potřeby pospolitosti (solidarita, sounáležitost – oběti totiž pospolitost jí). Komunikace s Bohem formou oběti zde dostává novou dimenzi mezilidského sdílení se při společném jedení. Jde o transformaci vertikálního rozměru obětování do rozměru horizontálního (resp. transcendentního do imanentního). (...) Demokratizace obětování, tedy vyvázání obětí z rukou kněží a jejich otevření izraelské pospolitosti, ústí ve společné snědení obětí“⁹⁵⁰. Rovněž sz. kniha Daniel pojednává o vyznavačské exilní komunitě „bez masivní

⁹⁴⁸ ROUBALOVÁ, M. Dary z úrody pro sociálně slabé. In BENEŠ, J. (ed) *Otevřené dveře*, s. 98.

⁹⁴⁹ ROUBALOVÁ, M. Dary z úrody pro sociálně slabé. In BENEŠ, J. (ed) *Op. cit.*, s. 116, 136.

⁹⁵⁰ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 16. Rozvedení instrukce o jedení oběti se nachází v Dt 12,20–22. 12,23–25 (o nejedení krve); 12,26–27 (o jedení zápalných obětí, což navazuje na jedení prvorozených a desátků). Kupř. oběť desátkování spočívá v tom, že desátky původně určené Hospodinu (Lv 27,30–33) se na základě Dt 14,22–29 „dávají těm nejchudším lidem ke snědení“; demokratizace či socializace desátkování ke změně směru – od kultu, levitů, do lidí (tj. profanizování, desátky „se jedí stejně jako oběti“), v čemž J. Beneš vidí skrytou kritiku kultické praxe (zvláště jeruzalémské) – úcta k Hospodinu není postavena výlučně na účasti na chrámových bohoslužbách, nýbrž též na péči „o slabé členy izraelské pospolitosti“ a nenechání Lévíjce opuštěného (napospas); dalším významným specifickým Deuteronomistického kodexu je desátkový rok (ježž jinde v Tenaku nenajdeme, tj. Dt 14,28–29), přičemž Deuteronomistický kodex „léto milostivé nezná a šabatový rok (...) uvádí ve výrazně modifikované podobě“ (BENEŠ, J. *Op. cit.*, s. 18–19, 22, 36–40.)

konfrontace se svátostným děním, jak ji představoval jeruzalémský chrámový kult⁹⁵¹. Shrneme-li podstatný výtěžek práce s deuteronomistickým biblickým textem J. Beneše, pak je nutné brát vážně následující: „Deuteronomistický kodex s kultem v podstatě nepočítá“⁹⁵² – demokratizace kultu soustředěného na překonávání smrti vedla v Egyptě ke zmagičtění kultu, v Izraeli dle svědectví NZ k přeznačení kultu: živé Slovo nahradilo rituál a stalo se i v symbolech chlebem života.⁹⁵³

Těžištěm i zásadní zvěstí SZ (jak vyvádali M. Noth a G. von Rad) je Hospodinovo vyvedení z Egypta (kolem roku 1250 před. Kr.) a darování země⁹⁵⁴; klíčovou zvěstí NZ je velikonoční příběh o ukřižování a zmrtvýchvstání Ježíše Krista.⁹⁵⁵ Vyvedení z Egypta je v Páté knize Mojžíšově „model Hospodinova jednání (...) s eschatologickou perspektivou. Egypt je proto srovnatelný např. s exilem v Babylóně. Nové vyvedení z Egypta (exilu) a nové obsazení země (30,5) ovšem probíhá bez jakéhokoli násilí a vyhlazení původních obyvatel“⁹⁵⁶. Náměty staré exodické tradice (přehodnocené) jsou tedy námětem vyrovnávání se s (babylónským) exilem: „Exil, anti-exod, bude místem nového zjevení téhož Boha ve prospěch téhož lidu, jenž až do posud byl neschopný být věrný Úmluvě Exodu (...). Jeremiáš (...) se nespokojuje hlásáním toho, že obnovení smlouvy je ještě možné, jako to dělal deuteronomistický Mojžíš; on hlásá nový typ smlouvy ve znovunalezené cestě.“⁹⁵⁷ V závěrečných ustanoveních smluvního protokolu Páté knihy Mojžíšovy předává Mojžíš Tóru levitům i Jozuovi (31,2–30), přičemž paterou narážkou na kult⁹⁵⁸ a paterým způsobem „je v Dt 31 posluchačova pozornost přesměrována od kultické aktivity k naslouchání Hospodinu a soustředění se na Tóru (תורה). Kultická terminologie získává novou náplň svědčící o tom, že v Páté knize Mojžíšově je posluchač konfrontován s novým typem izraelské bohoslužby“⁹⁵⁹. Novou

⁹⁵¹ BENEŠ, J. *Knihy o Bohu soudci*, s. 170.

⁹⁵² BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 17.

⁹⁵³ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*. Habilitační práce, Praha 2012, s. 53: Nakonec rituál i oběť, „které uzavírání smlouvy provázely (Ez 24), (...) však v Páté Mojžíšově není nikde zmíněn, neboť v určitém smyslu se smluvní rekvizitou stala i sama Pátá kniha Mojžíšova (proro mlčení o kultu).“ Patrně v těchto intencích nalézal Ježíš svou identitu Slova.

⁹⁵⁴ Příchod Izraele do Kanaánu – snad i v několika vlnách – a usazování v zemi bývá datováno kolem r. 1200 př. Kr.

⁹⁵⁵ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 12, 19–20, 24, 28. Srov. HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 23.

⁹⁵⁶ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 466.

⁹⁵⁷ SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 133.

⁹⁵⁸ Lévíjci, truhla smlouvy, svátek *Sukkót*, stan setkávání, Hospodinem vyvolené místo.

⁹⁵⁹ Načež J. Beneš uvádí argumenty: „a) obsahem svátku *Sukkót* (סוכות) nejsou oběti (jak je známo z Nu 29,12nn a Lv 23,33–36), nýbrž promíjení dluhů a četby Tóry (תורה, Dt 31,10). To je již podruhé, co se

náplní izraelské bohoslužby je naslouchání Tóře (sepsané a darované Mojžíšem kněžím, nosičům truhly smlouvy i starcům Izraele, ba každé příští generaci) a učení se tomu, co znamená bát se Boha Hospodina.⁹⁶⁰ K zásadnímu naslouchání Tóře docházelo a dochází při slavení či zpřítomňování pesachu a naslouchání Pesachové hagadě⁹⁶¹. Melitónova *Peri Pascha* představuje křesťanskou hagadu jakožto obdobu židovské pesachové hagady.⁹⁶²

Slovo Pesach má dvojí význam: označuje velikonočního beránka i slavnost hodu beránka. Etymologie je odborníky odvozena od hebr. slovesa *pasah*, tj. „přeskočit“, „přeskočením pominout“; původně slůvko označovalo rovněž poskakování rituální (1Kr 18,26) patrně po vzoru Baalových proroků⁹⁶³, ve staré době též poskakování démona zhoubece, „který v prvé novměsíční noci po jarní rovnodennosti hubil prvorozené. Na tyto prastaré představy semitských pastevců navazuje vyprávění o vyvedení Izraele z Egypta ve Starém zákoně (Ex 12–14), které ovšem upravuje a přeznačuje“⁹⁶⁴, „odpřírodňuje“ a „zdějiňuje“⁹⁶⁵ (teologizuje či demytizuje). Vyznavačské biblické přeznačení spojilo dva svátky: slavnost pastevců zvanou *pesach* (odvrácení démonického usmrcení prvorozeného prostředky apotropeické magie) a slavnost zemědělců zvanou *přesnice*. Důraz přeznačení je položen na Hospodinovo jednání – vysvobození (vysvobozování) z „dvojího sevření“ (*micrajim*)⁹⁶⁶. Velikonoční beránek

v Páté knize Mojžíšově při tomto svátku nepočítá s kultickým provozem (srov. 16,13–15); b) dění ve stanu setkávání je bez kultického chování vyznavače. Stánek setkávání jen označuje konkrétní místo Hospodinovy epifanie. Žádná souvislost s chrámem a kultem se nezminí. Důležitá je sama přítomnost mluvícího Hospodina (...); ani u hlavních protagonistů kultu – lévijců – se s kultickým chováním nepočítá. Těžiště jejich služby se posunulo. Nosí truhlu, protože obsahuje znamení smlouvy, Hospodinův výrok (zápis desatera) a Tóru (תורה). (...) Ta, nikoli truhla má poutat jejich pozornost; d) místo, které volí Hospodin (...). Nikde se neuvede ani náznak toho, že by mohlo jít o Jeruzalémský chrám; e) při zmínce o truhle smlouvy se vůbec nepočítá s jejím místem v chrámě ani v kultu. Ve všech třech příkladech je důraz položen na slovo (...). Zvuk (slovo) se tak stává středem kultického dění (...). Posun těžiště stvrzuje Mojžíš ještě tím, že tvoří dva nové, se slovem propojené a na slovo vázané kultické předměty: píše Tóru (תורה) a píseň (...).“ (BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 475–476.)

⁹⁶⁰ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 480–481, 502–512.

⁹⁶¹ Viz *Nová pražská pesachová Hagada*. Praha: Sefer, 2007, přel. E. K. Sidon. ISBN 80-85924-08-0.

⁹⁶² MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*, s. 133, pozn. č. 144 a 145.

⁹⁶³ HELLER, J. Passa. *Communio viatorum*, 1978, roč. 1, s. 133–137.

⁹⁶⁴ HELLER, J. Pesach. In PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*, s. 305–306.

⁹⁶⁵ SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 128.

⁹⁶⁶ Výklad o původu svátku a jeho přeznačení viz HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 15–20. Srov. BALABÁN, M. Antifatální kerygmatická myšlenka *exodu* ve starozákonní i novozákonní bibli. (Habilitationní poznámka) *Reflexe*, 1992, č. 7–8, s. 3, srov. s. 4–12. Třetím rituálem vedle hodu beránka (Ex 12,1–14. 21–28. 43–51) a vedle sedmidenní slavnosti nekvašených chlebů (Ex 12,15–20) bylo zasvěcení prvorozenců (Ex 13,1–16). Samotný hod beránka je v Ex 12,1–14 vyprávěn formou Hospodinovy přímé řeči k Mojžíšovi a Áronovi, poté toto ustanovení svátku přetlumočil Mojžíš celému lidu v Ex 12,21–28

umírá na místě izraelských prvorozených, zástupně za ně“, leč celý Izrael byl prvorozený Hospodinův⁹⁶⁷. Velmi důležitá je v Pesachu symbolika krve: „Život je z Boha, on je jeho dárce, a proto se jeho, tedy sakrální právo vztahuje na všechny (zlo-)činy, při nichž tekla krev. Každým z nich je dotčen i Bůh jako dárce a ručitel života. Doklady najdeme především v Lv, kde se o krvi mluví 88x, a u Ez, kde je výraz krev 55x.“⁹⁶⁸ Pesachový beránek musel být porážen v chrámě, po zničení chrámu již porážen nebývá a v současném židovstvu jej nahrazuje kůstka.⁹⁶⁹ Smlouva a oběť (prolití krve) spolu úzce souvisely (Ex 24,6.8) – to je důležitý údaj pro hlubší porozumění poslední Večeři Ježíše s učedníky při kulisách svátku Pesach. Navíc právě o pesachové noci čekalo „židovstvo Ježíšovy doby nový čin záchrany od Hospodina: Příchod Mesiáše“, rovněž dle „židovské legendy platila pesachová noc jako noc stvoření, noc smlouvy s Abrahámem, noc vyvedení z Egypta a noc vykoupení, příchodu Mesiáše.“⁹⁷⁰ Pro naslouchání významu poslední Večeře je též zásadní údaj o tom, jak chápal starověký Orient zabíjení zvířat pro lidskou potřebu jíst (pastevci byli živi zejména masem ze svých stád): starý Orient „neznal profánní zabíjení. Vždycky se zabíjelo ‚někomu‘, nějakému bohu, jemuž se odevzdávala částka, třeba i malá, ze zabitého zvířete jako oběť. Obětování celého zvířete jeho spálením (celopal) bylo výjimkou“⁹⁷¹. Jak prokázala analýza teologických důrazů sousedů starého Izraele, jejich kult byl soustředěn na uspokojování potřeb božstev, na dodávání jim životních i působivých sil prostřednictvím konzumace obětních darů. V Izraeli měl obětní kult jiný důraz, „v Izraeli se vlastně obětuje kvůli lidem, nikoli kvůli Bohu“:

„Cílem oběti není nakrmit hladového Hospodina a dodat mu životní sílu ani cvičit se v bezúčelném zabíjení a nelidské krutosti. (...) My sami jsme žádnému tvoru život nedali. Proto jsme jen pastýři, opatrovníci a pěstitelé toho, co nám tu Bůh svěřil do správy. (...) To jest, my smíme zabíjet, tedy brát život zase jen ve jménu života, pro zachování života, jen ve službě pastýřů stvoření (...). Bůh dává život skrze život obětovaných (...) na každý den žijeme z moci oběti, jako žili Izraelští kdysi z masa svých zabíjených a obětovaných ovcí a koz“⁹⁷².

a nakonec zazní instrukce v Ex 12,43–51 s určitými detaily rituálu (snad jde o kněžskou tradici).

⁹⁶⁷ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 23–24.

⁹⁶⁸ HELLER, J. *Op. cit.*, s. 20.

⁹⁶⁹ SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*, s. 38–39, 48–51, 53–59.

⁹⁷⁰ KARFÍKOVÁ, L. Eucharistie jako posvátná hostina. *Teologický sborník, Ježíš Kristus jako osvoboditel*, 1995, č. 4, s. 8 a pozn. č. 2 s. 16 – s odvolávkou na JEREMIAS, J. *Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen 4. vyd. 1967, s. 198.

⁹⁷¹ HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *SAT 1: Církev ve světě*, s. 14. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 68. Srov. HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 23–26.

⁹⁷² HELLER, J. Kněžství a zástupnost. In *Op. cit.*, s. 14. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 69.

Předmětem desáté egyptské rány je právě Prvorozený Hospodinův a vše prvorozené faraónovo⁹⁷³ – tento základní spasitelný čin Hospodinův je vedle Abrahamova druhým zásadním vyvolením ve SZ – „praotecká tradice je předřazena exodové, jako *zaslíbení* k ní“⁹⁷⁴; druhým klíčovým motivem byla bohoslužba⁹⁷⁵. Vrcholem pesachové slavnosti bylo zabití beránka, označení dveří jeho krví a jedení upečeného beránka, které symbolizuje ztotožnění obětovaného s obětujícím.⁹⁷⁶

Shrnutí: Po obsazení Kanaánu měli Izraelci k dispozici jen řadu místních svatyň. Centralizace kultu do Jeruzalémského chrámu krystalizovala ve starém Izraeli složitě. Mnohá původní kanaánská kultiště byla Izraelci přeznačována. Samému chrámu předcházela stánek úmluvy. Ve starém Izraeli vybudovali tři chrámy: Šalamounův, Zorobábelův a Herodův. Základní smysl stánku úmluvy a chrámu spočíval v symbolice Božího přebývání uprostřed Izraele. Deuteronomistické podání spatřuje sídlo Boha v nitru vyznavače. Současně ke specifikům Páté knihy Mojžíšovy patří (oproti předcházejícím Mojžíšovým knihám) výrazné upozadění instrukcí o obětech, dokonce právě sociální rysy nahrazují kultické instrukce z Druhé, Třetí i Čtvrté knihy Mojžíšovy. Demokratizace obětování, tedy vyvázání obětí z rukou kněží a jejich otevření izraelské pospolitosti, ústí ve společné snědení obětí.

5.4.1 Pesach a Večeře Páně – Kristus jako obětovaný Beránek

Bylo doloženo, že nejvýznačnějším Hospodinovým ve činem ve SZ „je (...) vyvedení z Egypta“⁹⁷⁷. V prastarém a klíčovém vyznání SZ, pocházejícím „nepochybně z časů ústní tradice“, jež bývá součástí nejstarších sz. textů⁹⁷⁸, Izrael proklamuje: „Naším Bohem je Hospodin, který nás vysvobodil z Egypta“ – a právě proto „každá oběť je (...) v Izraeli obětí vděčnosti (...) a nemá být uplácením Boha (...) „do ut des““.⁹⁷⁹ Není-li však kultické počínání doprovázeno plným vědomím vděčnosti, stává se rituál

⁹⁷³ BER, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*. 4. kapitola Pesachové kapitoly, s. 75–100.

⁹⁷⁴ BIČ, M. Starý zákon ukazatelem ke Kristu. *ThPr*, 1962, č. 4, s. 55.

⁹⁷⁵ BER, V. Op. cit., s. 107–108, 112–113, 119.

⁹⁷⁶ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 31.

⁹⁷⁷ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 29. HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 150: „Hod beránka patří do nejstarší a nejpůvodnější vrstvy Písma (...) příběh velikonočního beránka i jeho poselství patří do samého jádra biblického svědectví (...).“

⁹⁷⁸ Dekalog (Ex 20,2); Píseň Mojžíšova (Ex 15), Malé dějinné krédo (Dt 26, 1–11).

⁹⁷⁹ HELLER, J. Vyznání pod slovem Božím II.: Obsah biblického vyznání. *KJ – ET*, 1975, roč. LX, č. 36, s. 2.

modloslužbou.⁹⁸⁰

Pro SZ platí, že jediná legitimní oběť představuje sakrificium přinášené Hospodinu: „Nikomu jinému se obětovat zkrátka nesmí.“⁹⁸¹ První přímo zmiňovaná oběť v Písmu je oběť Kainova a Ábelova, která má primárně důraz i charakter díkuvzdání (hebr. *mincha*) a projev blízkého společenství s Hospodinem (jako i Melkisedekův výstup) oproti expiačnímu charakteru kultu mojžíšského.⁹⁸²

Významnou exodickou souvislost uvádí evangelijní text L 9,28–36. Rozhovor Ježíše s Mojžíšem a Eliášem na Hoře proměnění v sobě zahrnuje narážku na dokončení cesty z Egypta (řec. v. 31 – *tén exodon autú*): „Lukášova teologie chápe Ježíšovu životní cestu jako *exodus* ze světa hříchu, vin a násilí – do *Jeruzaléma* co symbolu *nového věku* touženého osvobození a vítězné *svobody*. (...) Ježíš je nový Mojžíš, ale i nový Jošua, je však i nový Jeremjáš“; dále M. Balabán dokládá, jak hojně vpracovává motiv exodu list Židům⁹⁸³. Ježíš je ten nový typ člověka či „poslední člověk“ (řec. *eschatos Adam*)⁹⁸⁴, jenž zprostředkovává lidstvu novou Úmluvu i novou kvalitu Exodu.⁹⁸⁵ Důležitým symbolem Pesachu, ale též Ježíšovy Večeře byly a jsou *maccót*. Z jakých důvodů biblická teologie spojuje zemědělský svátek symbolizovaný nekvašeným chlebem a svátek pastevců symbolizovaný beránkem? J. Heller vysvětluje, že *maccót* znamená přerušování kontinuity kvasu, tedy hříchu či starého věku.⁹⁸⁶ Jak známo, izraelský chléb se láme. Lámání chleba podle Septuaginty a pití z kalicha se uskutečňovalo i během smutečních staroizraelských obřadů *marzeah* (hodokvasů za zemřelé/se zemřelými, Jr 16,5–8⁹⁸⁷) a podle znalců jde o dobře doložené zvyky Semitů, ačkoli díky pečlivé sacerdotální redakci v Tenaku narážky na uctívání zesnulých

⁹⁸⁰ LEIBOWITZ, J. *Úvahy nad Tórou*, s. 92.

⁹⁸¹ ANTALÍK, D. Proměny kultu předků v náboženství Izraele. In BĚLKA, L.; KOVÁČ, M. (eds.) *Normativní a žité náboženství*, s. 62. Taktéž BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, s. 118.

⁹⁸² PETRÁČEK, T. *Předobrazy Krista ve Starém zákoně*, s. 19, 26.

⁹⁸³ BALABÁN, M. Antifatální kerygmatická myšlenka *exodu* ve starozákonní i novozákonní bibli. (Habilitační poznámka) *Reflexe*, 1992, č. 7–8, s. 8–10. Srov. J 19,36 a Ex 12,46; v podání Pavla: 1K 10,1; Apokalypsa: Zj 5,6. 15,3.

⁹⁸⁴ 1Kor 15,45.

⁹⁸⁵ Srov. SMYTH, F. F. Exod a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 134.

⁹⁸⁶ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 38.

⁹⁸⁷ Podle D. Antalíka zákazy kultu předků najdeme v Dt 14,1; 18,11; 26,14 a též v prorockých polemikách Tenaku Iz 8,19. 19,3. 29,4; Jr 16,5–8; Ez 43,7nn – doklady nalézáme ještě i v intertestamentální době Sir 30,18; Tób ,17.

v kontextu tohoto svátku nenajdeme⁹⁸⁸. V přeznačení předizraelského či staroizraelského kultu mrtvých a náboženských představ pastevců, v němž se z boha otce stal Bůh otců (a který předpokládal malevolentní působení duchů zemřelých), se shodnou J. Heller i D. Antalík; pozoruhodné podněty uvádí K. Břeňová.⁹⁸⁹ Shrňeme-li to zásadní, pak podle badatelů vznikly izraelské velikonoce spojením prastaré slavnosti pastevců (hebr. *pesach*) a staré slavnosti zemědělců zvané přesnice (nekvašené chleby, hebr. *maccót*), jež mohly být v předizraelské podobě pesachu i apotropeickou magií; obě demytizuje biblické podání v Ex 12.⁹⁹⁰ V jakém smyslu je pesachový beránek obět'?

„Obět' je nejstarší formou bohoslužby (...). Smysl oběti mohl být trojí. Jednak mohla být považována za magický způsob působení na božstvo a současně úplatek. (...) Proroci velmi ostře vystupovali proti tendencím lidu chápat obět' takto (...). Jednak smysl oběti mohl vyplývat z jejího charakteru hodu, který vytvářel pouta mezi jeho účastníky. Bůh byl účastníkem tohoto stolování (...). Ovšem základní smysl oběti v Izraeli vyplývá z prolití krve. Krev byla odedávna považována za princip života a krvavé rituály upevňovaly pokrevní svazky mezi vykonavatelem a božstvem, vtěleným v obětní zvíře nebo symbolizovaným jím. V Izraeli ovšem Bůh byl nad zvířetem i nad jeho krví, která však byla principem života, očišťujícím a uzdravujícím.“⁹⁹¹

Bylo vyloženo, že v hodu beránka dle biblického podání jde o symbol sebe ztotožnění s obětovaným; význam přeznačení *Pesachu* na Kristovu Večeři shrnuje J. Heller takto:

„Ježíšovým výkladem Velikonoc je především jeho poslední večeře s učedníky, při níž se sám – a to zřetelně a jednoznačně – ztotožnil se starozákonním velikonočním beránkem (...). Tím Ježíš (...) ukazuje i na bytostný souzvuk nejhlubší vrstvy Starého a Nového zákona.“⁹⁹²

⁹⁸⁸ ANTALÍK, D. Proměny kultu předků v náboženství Izraele. In BĚLKA, L.; KOVÁČ, M. (eds.) *Normativní a žité náboženství: Religionistika sv. 9*. Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos, 1999, s. 57–65.

⁹⁸⁹ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 14. ANTALÍK, D. Proměny kultu předků v náboženství Izraele. In BĚLKA, L.; KOVÁČ, M. (eds.) *Normativní a žité náboženství: Religionistika sv. 9*. Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos, 1999, s. 63–67. BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, zejména s. 13–14, 24–25, 57, 65–66, 71, 87, 95–98, 104, 110–111, 125–127, 129, 134–139.

⁹⁹⁰ HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 15–20. J. Heller odkazuje na FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. Praha: 1994, 2. vyd., s. 240. Srov. HELLER, J. Pascha (I). *KJ – ET*, 1978, roč. 63, č. 10, s. 2. HELLER, J. Pascha (II). *KJ – ET*, 1978, roč. 63, č. 11, s. 2.

⁹⁹¹ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 94–95. Srov. Lv 17,11; Žd 9,22; 2Pa 7,14; Ex 29,36; též 1Pt 1,2 a Žd 13,12; Zj 1,5 – očišťuje krev Ježíše Krista.

⁹⁹² Citace pokračuje: „Kristova poslední večeře, slavená jen s malými obměnami v celém křesťanstvu, je pozváním pro všechny, aby se ztotožnili s tím pravým velikonočním Beránkem, a tak se stali beránky – těmi, kdo ve světě na sobě ponosou bídu a hněv, ponížení i příkoří, kdo budou hotovi trpět a neobviňovat, a tak šířit světem smíření, pokoj a lásku (...). Tento postoj není způsob jak napravit svět. Je možné, že Bůh má se světem jiné plány než jeho nápravu podle našich představ (...). Cesta pokory, smíření a lásky není tedy ‚účinnou metodou nápravy‘, ale je

Ke ztotožnění pesachového beránka s Beránkem Ježíšem Kristem došel raně křesťanskou hermeneutickou metodou typologické exegeze též Melitón (jenž také jako jeden z prvních podává teorii této metody); k jádru jeho výpovědi patří současně christologické porozumění Ježíši v souvislosti s jeho božskou i lidskou přirozeností (Kristus se oblékl do člověka) – tento Beránek uskutečnil spásu svým reálným vtělením, čímž osvobodil člověka z otroctví ďáblovo „jako z ruky faraóna“ (problematické v dějinách se ukázalo Melitónovo obvinění Židů z bohovraždy – první raně křesťanské obvinění po Janově evangeliu)⁹⁹³.

Ježíš při tzv. „slovesch ustanovení“ vyzývá své následovníky, aby Večeři zpřítomňovali na jeho památku. (L 22,19; 1K 11,24) Řecké slovo *anamnēsis*, tj. „pamatovat“, „zpřítomňovat“, odpovídá hebrejskému ekvivalentu *z-k-r*. Projdeme-li výskyty tohoto slovesa ve SZ, shledáme, že sloveso pamatovat se v Tóře pojí ponejvíce se samotným Hospodinem.⁹⁹⁴ Co je třeba nezapomenout, tedy si pamatovat, určuje Hospodin⁹⁹⁵ sám, přitom je významné, že: 1. Hospodin pamatuje předně na (konkrétního) člověka, popřípadě na celé tvorstvo.⁹⁹⁶ 2. Bůh pamatuje na zotročené Izraelity v Egyptě a na svou smlouvu, přičemž je nezbytné, aby si Izraelský národ vyjítí z Egypta (reflektováno dosti v žalmech), případně čtyřicetileté putování po poušti, provždy pamatoval.⁹⁹⁷ Co je nutno si pamatovat specificky v souvislosti s vyjitím z Egypta? Že jsi byl otrokem!⁹⁹⁸ Má-li Kristův následovník činit anamnézu, pak se stává součástí příběhu o exodu⁹⁹⁹ – ἀνάμνησις má synonymum ὑπόμνησις, ἀνάμνησις je filosoficky odlišné od μνήμη („paměti“) coby „prožívání zmizelých dojmů silou vůle“¹⁰⁰⁰ – anamnéza s Kristem není jen připomínání zapamatovaného, ale má aktivní složku, anamnéza s Kristem se má činit¹⁰⁰¹: „anamnēsis je třeba uskutečňovat

jedinou cestou, která nevyvolává protiklad a tak nerozmnožuje utrpení (...).“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 150–152, 205.)

⁹⁹³ MELITÓN ZE SARD. *O Pasše (Peri Pascha)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. Kapitola Malitónův spis *Peri Pascha*, s. 57–71, srov. s. 93–101, 131. Srov. DOUKHAN, J. B. *Tajemství Izraele*, s. 21–26.

⁹⁹⁴ Vyjma Gn 40,14.23. 42,9.

⁹⁹⁵ Kupříkladu Izraelci mají vymazat památku na Amáleka. (Dt 25,19)

⁹⁹⁶ Gn 8,1. 9,15.16. 19,29. 30,22.

⁹⁹⁷ Ex 2,24. 6,5. 13,3; Lv 26,42.45; Dt 5,15. 7,18. 8,2.18. 9,7. 24,9.

⁹⁹⁸ Dt 15,15. 16,3.12. 24,18.22.

⁹⁹⁹ KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 58.

¹⁰⁰⁰ Vzpomínková akce se vyskytuje v Nu 10,10; Žid 10,3 x Nu 5,15.

¹⁰⁰¹ Lv 24,7; Lv (Ex?) 12,14; (ὑπόμνησις) 2Tm 1, 5; 2 Pt 1,13. 3,1; 1K 11,24; L 22,19.

v konání¹⁰⁰². Lze říci, že Ježíš Kristus je souhrnem všeho paměti hodného ze SZ, ba že Kristus Ježíš je živá minulost i budoucnost v přítomnosti Hospodinova vyznavače.

Křesťanská církev slaví od samého počátku bohoslužby, jež označuje termínem „lámání chleba“ (užívaný v NZ, v Didaché, ještě později v listě Ignatiově Efežanům); výraz „lámat chléb“ „má původ v židovském světě a v helénistickém (řeckém) jazykovém a kulturním prostředí nemá prakticky obdoby“, znamená zahájit jídlo, označuje rituál společného stolování, jež se zahajovalo modlitbou a rozlomením skývy chleba – „taková shromáždění kolem stolu měla v židovském prostředí dlouhou a výraznou tradici“¹⁰⁰³. Tím je εὐχαριστια (tak Lukáš/Pavel), εὐλογία (tak Marek/Matouš), která patří do kontextu tradičních židovských *berachot*, ať těch pesachových, tak jiných pronášených při setkání u stolu (liturgie Stolu Páně vzešla z děkované modlitby po jídle, nikoli z jídla samotného),¹⁰⁰⁴ ale předně eucharistie/eulogie vytváří nejvlastnější střed křesťanství: „Jestliže Ježíš svým učedníkům *nepodal* chléb a víno jako svoje tělo a svoji krev, pak je slavení eucharistie v církvi prázdné – je to zbožná fikce.“¹⁰⁰⁵

Ježíšova poslední Večeře s učedníky čtena prizmatem *Pesachu*, vykazuje anomálii týkající se narušení pevného pořadu: „vlastní hod beránka začíná modlitbou nad nekvašenými chleby“, tj. po prvním a druhém poháru (po prvním a druhém chodu, jehož součástí je *haggada*), kdy otec pronese požehnání a rozláme chléb mezi stolovníky; totéž učinil Ježíš („vzal chléb, požehnal, lámal a dával jim“, Mk 14,22), přičemž „řekl: Vezměte, toto je mé tělo“, což bylo zarážející: „Rozlámní chleba nebývá totiž provázeno žádnými slovy, neobvyklá je tedy již sama vybídka“ („vezměte“) – následující třetí kalich byl provázen modlitbou za příchod Mesiáše a zřejmě s tímto „kalichem požehnání“ splývalo evangelijní podání: „Pak vzal kalich, vzdal díky, podal jim ho a pili z něho všichni“ (Mk 14,23; Mt 26,27) – zda v Ježíšově době byl užíván i čtvrtý „hallellový kalich“, není jisté (Lk 22,14–24 hovoří jen o dvojím kalichu, s důrazem na oddělení staré liturgie – tj. pesachové, od nové liturgie, tj. eucharistie).¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰² BEHM, J. D. ἀνάμνησις. *TWNT* I, s. 351–352.

¹⁰⁰³ FILIPI, P. *Hostina chudých*, Praha: Kalich, 1991, s. 10–11, 13. Spojení dvou sloves „lámal a dával“ (Mk 6,41; L 24,30; J 21,13) má své sz. prorocké zakotvení (Iz 58,7.10).

¹⁰⁰⁴ KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994, s. 11–50. Srov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 94.

¹⁰⁰⁵ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Op. cit.*, s. 71.

¹⁰⁰⁶ KARFÍKOVÁ, L. Eucharistie jako posvátná hostina. In *Teologický sborník: Ježíš Kristus osvoboditel*, 1995, č. 4, s. 9–12.

Největší přeznačení v Písmu na synchronní rovině se tedy týká Ježíšova ustanovení shrnující sz. obětní systém do jediného rituálu, v němž se splétají tři sz. důrazy a texty: uzavření smlouvy na Sinaji (Ex 24,8), příslib smlouvy nové (Jr 31,31) i zaslíbení Služebníka Hospodinova (Iz 53,12)¹⁰⁰⁷: „Toto je má krev smlouvy, která se prolévá za mnohé“ (Mk 14,24; Mt 26,27-28). „Krev smlouvy“ je narážkou na Ex 24,8, tj. na smírčí krev, se zdůrazněním zástupnosti (Iz 53), tj. prolítí za mnohé“ – ovšem Ježíšova „prolitá krev“ je též „Nová smlouva“ (Lk 22,20; srov. Jr 31,31).¹⁰⁰⁸

Je odborně doloženo (H. Lietzmann),¹⁰⁰⁹ že v prvokřesťanském hnutí se uplatňovaly dva typy eucharistie. První byl charakteristický pro židovské křesťanské sbory (Jeruzalém), odtud pochází „lámání chleba“ jako společné jídlo spojené s očekáváním návratu Páně; druhý typ svou „pavlovskou“ večeří Páně je charakteristický pro prostředí helénistické (1K 11), soustředí se jako kultická hostina spíše na Kristovu smrt a její spásný význam – tento typ nakonec převládl. Jiné vysvětlení (O. Cullmann) tuto podvojnost vyvozuje ze setkávání vzkříšeného Krista s učedníky při společném jídle, odtud vyvěrá důraz „na očekávání *nového setkání* s Pánem při jeho definitivním příchodu“ (typ „Jeruzalémský“: L 24,30.34; J 21,12; Sk 1,4 a 10,41); nebo z Ježíšovy poslední večeře s učedníky s důrazem na „*smrt Páně*“ (tento typ „pavlovský“ je dle Cullmanna oproti jeruzalémskému pojetí „komplexnější“, neboť mu nehrozí pozapomnění na zvěst kříže).¹⁰¹⁰

Nakolik může pascha napomoci porozumět slovům ustanovení? Kulisami stolování Ježíše s učedníky je dle synoptiků pascha (pořečtěný termín přes aramejštinu z hebrejského pesach), v nz. době šlo již o ustálený hod jedení beránka, jež se směl konat pouze v Jeruzalémě (beránek mohl být rituálně zabit jen v chrámu), proto židé mimo Jeruzalém slavili jen náhradní obřad bez konzumování beránka. Zda šlo o skutečnou paschu, nebo o společné jídlo s kulisami *pesachu*, není zcela nutné (patrně ani možné) rozhodnout – ostatně samotná evangelia uchovávají dvojí chronologii událostí (synoptikové/Jan) a podstatné je, že s kontextem obětování beránka se tak i tak počítá¹⁰¹¹; nakonec se ukazuje zjevným, že Ježíš ustanovil „svoji paschu“, když

¹⁰⁰⁷ Viz RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 81.

¹⁰⁰⁸ KARFÍKOVÁ, L. Eucharistie jako posvátná hostina. In *Teologický sborník: Ježíš Kristus osvoboditel*, 1995, č. 4, s. 10 a 12.

¹⁰⁰⁹ Viz FILIPI, P. *Hostina chudých*, s. 11.

¹⁰¹⁰ FILIPI, P. Op. cit., s. 11–13.

¹⁰¹¹ Srov. KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 53.

v jistotě, že bude vyvýšen, „dal Pán učedníkům už při večeři svoje tělo a svoji krev jako dar zmrtvýchvstání: kříž a zmrtvýchvstání patří do eucharistie, bez nich není sama sebou”¹⁰¹². V NZ jsou zachovány čtyři zprávy o eucharistii ve dvojím typu podání, dva zřetelné rozdíly jsou podstatnější: „U Marka a Matouše je ‚krev‘ v roli subjektu: ‚Toto je moje krev,‘ zatímco Pavel a Lukáš říkají: ‚Toto je nová smlouva v mé krvi.‘ V tom mnozí vidí zohlednění židovského odporu k požívání krve.”¹⁰¹³ Autor epištoly Židům označuje Kristovu krev jako „krev pokropení“ (řec. αἷμα ῥαντισμοῦ, Žd 12,24). Tedy teologicky jsou si blízko Matouš s Markem, důraz kladou na rituál oběti, na sz. vyprávění o uzavření smlouvy (Ex 24,5–8, na paralelu mezi sinajskou i golgotskou smlouvou, tedy na právoplatnost smlouvy skrze golgotskou událost!) a Lukáš s Pavlem, důraz pokládají na novou, definitivní smlouvu (tedy na dynamiku prorockého slova, srov. Jr 31,31.32 a Zj 21,3!), přičemž:

„(...) v novozákonních zprávách (...) nepochopitelně pominuly právě ty nejdůležitější prvky paschálního rituálu (...): hořké byliny, nekvašený chléb, beránek a zejména paschální hagada o slavení Vyjití (...) bylo to pascha – a přece to nebylo pascha“, vskutku, učedníci netuší, že slaví Večeři Páně (Kristovu paschu): „Ježíš (...) přesunul jeho důrazy, dal mu *nový smysl a nový střed*: ne už beránek a vzpomínka na Vyjití, nýbrž Ježíšovo tělo, jeho krev, jeho oběť za mnohé (...). V navázání na paschální hod, ale i v kontrastu k němu, nese stůl Páně poselství, že tímto rozhodujícím božím činem (...), je Ježíš sám, (...) Ježíš Kristus.”¹⁰¹⁴

Při paschálním slavení podal otec rodiny chléb s vysvětlením, že jde chléb poroby, jídany otcí v Egyptě (Dt 16,3; srov. Dt 26,5); Ježíš učedníkům pravil: „to je mé tělo“ (řec. *soma*), při podání kalicha: „toto je má krev“ – jde o dar. Pro vzkříšené tělo Páně užívá L 24,39 termín *sarx*.

Ježíš podle Pavla smysl svého utrpení při ustanovení Stolu Páně (1K 11,23–26) vyložil metaforou kalicha značící novou smlouvu ve své krvi. Tu odvodil „od tehdejšího způsobu uzavírání smluv, při nichž byla zabíjena obětní zvířata“¹⁰¹⁵. Je-li ústředním symbolem poslední večeře kalich = prolitá krev, má jistě pravdu J. Ratzinger, když spatřuje niterný střed slov poslední večeře ve slovech „za vás – za mnohé“ (Marek/Matouš), popřípadě „pro vás“ (Marek/Lukáš), a tak „pro/za“ nahlíží též jako

¹⁰¹² RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 73–78, 94–95. Srov. KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 59–72.

¹⁰¹³ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. Op. cit., s. 85, srov. 85–92.

¹⁰¹⁴ FILIPI, P. *Hostina chudých*, Praha: Kalich, s. 18–23. Srov. KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 58–59.

¹⁰¹⁵ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 21.

klíčová zájmena „Ježíšovy osoby vůbec (...). Jeho bytí je jako takové ‚bytím pro‘¹⁰¹⁶“; navíc onu jinakost této smlouvy oproti všem předcházejícím sz. smlouvám vyjadřuje pregnančně, když vyzdvihuje Boží věrnost, kterou neztělesňuje Boží Beránek/Služebník Hospodinův „jen jako Bůh vůči člověku, ale i jako člověk vůči Bohu“¹⁰¹⁷. A tímto skutku přináší Ježíš milost, respektive realizuje Izajášům příslib milostivého léta (L 4,16–29).

Ve všech čtyřech evangeliích v souvislosti s poslední večeří se ozývá prorocký element (trpěl za nás Iz 53,4–9, hřích mnohých Iz 53,12; smlouva Iz 42,6. 49,8) – „písň o trpícím služebníkovi vznikly v situaci vyhnanství, kdy nebylo chrámu a tedy ani kultu“ – v obou základních rysech SZ (kult a proroctví) spojujících se ve Večeří Páně/Eucharistii mají společný důraz: zástupnost, jež naplňuje Zákon i Proroky.¹⁰¹⁸ Přátelská večeře se nazývala *chabúrá* (z hebrejského *cheber*, tj. přítel) a spojuje prvek kultický i společenský v jedno, což nemá obdobu v helénistické kultuře, společné večírky v klubech *hetairai* (oproti hebr. *beraká*, řec. *eucharistia*) měli těžiště ve společenské rovině a ve filozofující kratochvíli.¹⁰¹⁹ Hebrejská biblická víra však setkání s Bohem propojuje s hostinou, stolováním:

„Frekventovaným místem Božího příběhu s lidmi je hostina, jakési *symposion*. (...) Starověcí Neizraelci tušili, že **Bůh je Bohem, je-li hoštěn**, a že **člověk je s Bohem, hostí-li nuzného**. (...) To společné hostovské tradici izraelské i mimoizraelské je motiv **Božího příběhu mezi lidmi a s lidmi**. Gunkel to vyjádřil dost odvážně (a dost hegelovsky): ‚Božstvo se přitom učí poznávat lidi na svém vlastním údělu‘ (*Schicksal*).“¹⁰²⁰

Ústřední událostí knihy Exodus je právě vysvobození, zatímco v Deuteronomiu vyvedení z Egypta je spíše okrajovou záležitostí (oproti tématům Boží lid, Hospodin, Smlouva, příběhy minulosti).¹⁰²¹ Prorok Malachiáš vyjadřuje budoucnost Božího lidu, kdy se Hospodinovo jméno stane známým i pohanům:

„Výrok 1,11 o dokonalé bohoslužbě je proto vrcholem učení o kultu v Tenaku. Zde je předpovězen nový typ duchovní bohoslužby, která je založena na vnitřním spojení člověka s Bohem

¹⁰¹⁶ V judaismu srov. LÉVINAS, E. *Být pro druhého. (Dva rozhovory)* Praha: Zvon, 1997.

¹⁰¹⁷ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský II*, s. 80, 88–90, srov. s. 115.

¹⁰¹⁸ FILIPI, P. *Hostina chudých*, Praha: Kalich, s. 25–26.

¹⁰¹⁹ FILIPI, P. Op. cit., s. 27, 43. KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 78: „Dvojitý ritus chleba a kalicha, gesta a slova nad nimi nemají žádnou analogii v helenistickém prostředí. Řecká mysteria sice znají kultovní hostiny, v nichž však nelze hledat kořeny eucharistického obřadu; ty musíme hledat jednoznačně v židovsko-palestinském prostředí.“

¹⁰²⁰ BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 344–345, 347.

¹⁰²¹ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 21, analýza těchto témat viz s. 21–512.

a odpoutána od rituálních lévijských ustanovení a pokynů. Nová bohoslužba nebude omezena na jedno místo (ani na jeden typ společenství), ale rozšířena po celém světě (také Sf 3,10), nahradí stávající bohoslužbu obnoveného chrámu.¹⁰²²

Pak eucharistie je tou novou bohoslužbou, rozšířenou po celém světě. Ovšem podstatné je, že oběť Kristova se svým „potenciálem“ naplní teprve ve chvíli, kdy zmrtvýchvstalý bude stolovat – pít z kalicha – se zmrtvýchvstalými.¹⁰²³

Shrnutí: Ve SZ platí, že jediná legitimní oběť představuje sakrificium přinášené Hospodinu, a to zejména dvojí formou: 1. Hod jako projev vděčnosti a sounáležitosti s Bohem. 2. Oběť formou prolítí krve. Obě formy oběti propojuje NZ, když přitakává Ježíšovu příběhu jako dokončení exodu, exodu z hříchu i ze smrti. Biblická teologie spojuje dva předizraelské svátky: zemědělský svátek symbolizovaný nekvašeným chlebem a svátek pastevců symbolizovaný beránkem; maccót znamená přerušení kontinuity kvasu, tedy hříchu či starého věku a beránek v přeznačení je symbolem vysvobození (pesach). V hodu beránka dochází k dalšímu přeznačení, k přeznačení pesachu na Kristovu Večeři, při níž se sám Ježíš s velikonočním beránkem ztotožnil. Ježíš vlastně ustanovil svou paschu, jejíž smysl spočívá v činění anamnéze, tj. vstupování do exodu. Tím se v každé generaci pohledem křesťanské víry zpřítomňuje paralela mezi sinajskou i golgotskou smlouvou. Ježíš přesunul důrazy pesachu, dal mu nový smysl a nový střed: ne už beránek a vzpomínka na Vyjití, nýbrž Ježíšovo tělo, jeho krev, jeho oběť za „za vás – za mnohé“. Eucharistie však po setkání se vzkříšeným nabývá též futurní rozměr. Její význam a smysl se zcela uskuteční při Stolování (pití z kalicha) Zmrtvýchvstalého se zmrtvýchvstalými. Až v souřadnicích nového světa nabude transformace oběti v Písmu svého naplnění.

5.5 *Proroci*

Profécie ve SZ je složitý fenomén, jež z určitého hlediska religionistiky může být vnímán jako jeden z jevů tzv. velkého zlomu.¹⁰²⁴ Kupř. Druhý Izajáš působící na konci

¹⁰²² BENEŠ, J. *Dvanáctka*, s. 195.

¹⁰²³ Srov. KUNETKA, F. *Židovské kořeny křesťanské anafory*, s. 57.

¹⁰²⁴ Znalci starověku upozorňují na pozoruhodný jev kolem roku 500 př. Kr. (přesněji cca 7.–5. stol. př. Kr.), kdy nastal významný zlom v dějinách lidského myšlení. V té době působí v Palestině nejvýznamnější izraelští proroci a takřka současně vniká řecká filozofie (místem jejího zrodu se považují řecké kolonie na pobřeží Středoziemního moře, v íonské Malé Asii a v jižní Itálii), v Indii vystoupí se svým učením Buddha a Mahavíra, v Číně Lao-c' a Konfucius, v Persii Zarathuštra. Viz HELLER, J. Velký zlom. *KJ-ET*, 1979, č. 17, roč. 64, s. 2. HELLER, J. Původ velkého zlomu. *KJ-ET*, 1979, č. 18, roč. 64, s. 2. HELLER, J. *Podvečerní děkování*, s. 119–122.

babylónského exilu (550–520 př. Kr.) patrně o myšlenkovém bujení své doby věděl.¹⁰²⁵ Podle K. Jasperse v dobách mezi léty 800–200 př. Kr. „byly vytvořeny základní kategorie, v nichž dodnes myslíme, a světová náboženství, z nichž lidé až do dnes žijí“¹⁰²⁶.

Proč tímto procesem vnitřní náboženské (myslitelské) i politické proměny neprošel Egypt a Mezopotámie? Důvodů nereformovatelnosti egyptského i mezopotamského náboženství je několik, ovšem nejzávažnější příčinou bylo hluboké sepětí náboženské a politické struktury země. Totiž v Egyptě byl panovník – faraón – přímým ztělesněním hlavního boha stvořitele (později jeho synem); v Babylóně byl král zástupcem říšského boha, kdežto v Izraeli se Tóra týkala i krále, jak rozpoznal již ve dvacátých letech S. C. Daněk¹⁰²⁷ a v českém teologickém světě rozpracoval J. Heller (jak bylo vyloženo). Jelikož egyptský faraón byl nejvyšším a jediným soudcem i zákonem ve své říši, byla jakákoliv snaha o reformu náboženského myšlení velezradou. Podobně v babylónské říši je po bohu nejvyšším soudcem v zemi král, jenž zákon přijímá z božích rukou. Král se svými zákony byl představitelem blahodárného řádu a každý pokus napadnout tento řád byl projevem nepřátelství. Souhrnně lze konstatovat, že prorocký vliv je nositelem duchovních (náboženských) reforem. V Tenaku se činí kupř. zjevné, jak prorok Eliša v Judsku znemožňuje kult královské moci: Eliša zastiňuje krále a ovlivňuje politické události, též duchovní atmosféru uvnitř i za hranicemi Izraele; formuje budoucí (prorockou) generaci; Eliša je pomazán (jako by byl král) a je prostředník realizace soudu i kralování Hospodina, Eliša překročil hranice vymezené pouze kněžskému poslání, když obětuje, dokonce oběti přesazuje z náboženské oblasti do významu sycení; Bůh jej bere jako živou zápalnou oběť; Eliša desakralizuje úctu k Baalovi, zesměšňuje boha Hadada, prorok se ukazuje významnějším než izraelský král

¹⁰²⁵ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl jeho utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 70.

¹⁰²⁶ „(...) v daných dobách se nemění jen myšlení, ale také svět – vznikají říše (a tak jedno podmiňuje druhé): „Poustevníci a putující myslitelé v Číně, asketové v Indii, filosofové v Řecku, proroci v Izraeli, ti všichni náleží k sobě, jakkoli se od sebe liší vírou, myšlenkovými obsahy, vnitřním postojem. Člověk byl s to se vnitřně postavit proti celému světu. Odkryl v sobě původ, z něhož se pozvedl nad sebe sama i svět. (...) Když se tvořivost věku vyčerpala, došlo ve třech kulturních oblastech k fixaci dogmat a i nivelizaci. Z nepořádku, který se stal nesnesitelným, vzešel tlak k novému spojení, založenému na opětovném ustavení trvalých poměrů. Tohoto výsledku je dosaženo nejprve politicky. Velké, všeovládající říše vznikají skoro současně v Číně (Čchin-š' Chuang-Ti), v Indii (dynastie Maurys), na Západě (hellénistické říše a Imperium romanum). V situaci rozkladu je všude nejprve nalezen technický a organizační pořádek, který lze plánovat.“ (JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 70–71.)

¹⁰²⁷ Viz HELLER, J. Kněžství a zástupnost. *SAT I: Církev ve světě*, s. 8–9. Těž HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 62–63.

(rozkazuje králi) a pod.¹⁰²⁸ Starozákonní profecie prostřednictvím diachronní optiky vykazuje dva důrazy: předpoklad prorockého daru spočívá na obdržení ducha Hospodinova (v Egyptě proroctví vychází ze schopností mudrce) a ve SZ vyjma apokalyptických látek zpravidla nejde o předvídaní budoucnosti, nýbrž o zprostředkování Božího poselství, jehož adresátem je vedle lidu i jednotlivce (prorok cizích bohů či falešný prorok) zejména král – sz. proroci jsou předně kritiky královské instituce.¹⁰²⁹

Období „klasických“ proroků začíná v 9. stol. př. Kr. vystoupením proroků Eliáše a Eliši, tedy „v poněkud pozdním období nábožensko-kulturních dějin starého Izraele“, s čímž souvisí rovněž složitá terminologie, v dějinách Izraele dosti proměnlivá.¹⁰³⁰ Určité terminologické ustálení lze vysledovat: *nabi*, tj. „povololaný“ (od akk. *nabú* = povolávat), je užíváno obvykleji v severním Izraeli; pojem *iš elohím*, tj. „muž boží“, je častější v jižním Izraeli. „Nebiismus není zjev jednotlý. Často se dělí na starší – extatický a mladší – duchovnější. (...) Společný rys všech (...) proroků jest vytržení mysli.“¹⁰³¹ Historicitu biblických proroků prokázat nelze, mimobiblická evidence zatím doložena není (první nezpochybnitelná postava SZ je Achab, uvedený v asyrském zápisu).¹⁰³² Nejen proto je stejně podstatnější teologické vyjádření role proroků, jež se ukazuje např. ve srovnání s jinými sz. rolemi či náboženskými postavami. Kněží (podle Tillicha) opatrují „kontinuitu a tradici“, proroci „diskontuitu i spirituální novátorství“¹⁰³³. Zatímco např. učitelé Východu toužili po splynutí s božstvím a k tomuto ztotožnění u nich docházelo, u „proroků je vždy naprosto jasná dělicí čára mezi Bohem a zvěstovatelem“, totiž „vědomí sebe neopouštělo proroka ani v nejintenzivnějším duchovním vypětí“ a R. Jakovljevič dodává, že toto „dvojjediné boholidské vědomí proroků je činí předobrazem Krista, jenž neslitně a nerozdělitelně

¹⁰²⁸ BENEŠ, J. *Eliša*, 2011, s. 13, 21, 29, 36, 48, 60–67, 76, 97–101, 10 –109, 112, 145, 159–163, 172–173, 180–181, 184, 188, 190, 206, 219–220.

¹⁰²⁹ ČECH, P. Hospodin mluví, kdo by neprorokoval? Proroctví a věštby ve Starém zákoně a pobiblickém judaismu. ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, s. 104–110.

¹⁰³⁰ Von RAD, G. *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964, s. 20. Nathan je ve sz. textech zván „prorok“ (נביא), Gad „vidoucí Davidův“ (הזיה, 2S 24,11) i jako „prorok“ (נביא, 1S 22,5; 2S 24,11).

¹⁰³¹ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 127.

¹⁰³² HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, s. 40. HELLER, J. Výročí Slavomila Daňka. *KřR*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 234: „Z histografického stanoviska je až do exilu nejisté vše, máme jen zmínky jmen několika králů od Achaba dál v aššurských análech – to je vše! – a od exilu až do Alexandra je toho jistého málo (vůbec pak nic o Ezdrášovi a Nehemiášovi i poexilních prorocích).“

¹⁰³³ HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59. s. 11.

v sobě sjednotil božství i lidství¹⁰³⁴. Proroci v pojetí J. Hellera i J. Beneše:

„(...) otevírali skutečnost jakoby z perspektivy Hospodinovy. Zaslouchané slovo museli nejprve sami prozápat a proto žili náročný a nepohodlný život. Své zápasy ovšem vedli pro Hospodina, nikoli ve prospěch svůj. Coby opozice etablovaného kněžstva tak představovali dynamický prvek izraelského náboženství. „Být s prorokem totiž znamenalo vystavit se obrovskému nároku na vlastní ryzost“, říká prof. Heller při Praktické znalosti Starého zákona. Prorok, podmaněn Božím oslovením, je totiž zpřítomněním tohoto oslovení – v němž se „stalo slovo“. To znamená, že uvádí věci do pohybu.“¹⁰³⁵

V proroctví nešlo o autorství, leč o samu božskou autoritu, „o autentičnost a pravdivost božského zjevení“¹⁰³⁶. Největší prorok je dle Tenaku Mojžíš: „Obraz Mojžíše jako modelového proroka představuje proroctví, je nástroj ideálního Božího vládnutí, který převyšuje královskou instituci; (...) Hospodinův prostředník – Mojžíšem mluví Hospodin (Dt 5,23–33).“¹⁰³⁷

Prorok v Izraeli je ten, komu „Bůh dal citlivost pro souvislosti a je mu (...) jasné, že Bůh si nepřeje, aby kdokoli dělal cokoli, čím by si ho chtěl zavázat“¹⁰³⁸, prorokům „se stává = děje Hospodinovo slovo“ – „Proroctví nemůže být institucionalizováno, protože Bůh si vybere suverénně a neočekávaně, ke komu se má stát jeho slovo. Pro dotyčného jde pak o otřesný zážitek.“¹⁰³⁹ Za proroka je v Tóře označen Hospodinem Áron (Ex 7,1–2) a Abraham (Gn 20,27), Mojžíš je titulovaný jako největší prorok (Dt 34,10). Prorok dle Dt 18,14–22 „není věstec a nemá s ním nic společného“, je Hospodinem povoláný, „mluví jen to, co Hospodin přikáže (nemluví, co si sám myslí a nemluví ani podle přání posluchačů“ – slovo je do něj vloženo = „je nástroj Hospodinova mluvení“, nežádoucí činnost je samostatná iniciativa.¹⁰⁴⁰ Proroci jsou prostředníky a „mluvčí Boží, zvěstovatelé jeho soudů i jeho milosti“¹⁰⁴¹, ovšem „proroci

¹⁰³⁴ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 43.

¹⁰³⁵ BENEŠ, J. Můj učitel Jan Heller. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59. s. 19. Taktéž JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 42. Tato linie prorockého působení je precizně doložena ve studiích: BENEŠ, J. *Dvanáctka: Úvod do studia malých proroků*. Praha: SGS, TS CASD, 2003. Týž *Ozvěny Izajášova volání*. 2. rozšířené vyd. Praha: Advent-Orion, 2003. Týž *Eliša*. Praha: Advent-Orion, 2011.

¹⁰³⁶ STEHLÍK, O. *Ugaritské náboženské texty*, s. 134, pozn. č. 198.

¹⁰³⁷ BENEŠ, J. *Slova smlouvy*, s. 12.

¹⁰³⁸ HELLER, J. *Znamení odkazující k nebi*, s. 102.

¹⁰³⁹ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 54.

¹⁰⁴⁰ BENEŠ, J. *Směrnice a řády*, s. 89–95.

¹⁰⁴¹ BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II*, s. 113.

nekladli důraz především na náboženský život izraelské a judské pospolitosti, nýbrž na **spravedlnost, milosrdenství a solidaritu** s těmi, kteří byli soudobou společností vyřazení, vykořisťováni nebo zbaveni základních práv zakotvených v normách Božích příkazů a zaslíbení“, proroci „jsou lidé bolesti, mnohdy jsou to postavy tragické (Jeremiáš)“, prorok Boží je zavolán, proto volá, neboť „hebrejsky *nábí*, znamená dvojí: volající i zavolaný“¹⁰⁴². Ve starém Izraeli bylo zapotřebí po náboženském zplanění „duchovní exploze“, aby se to, co se nezdařilo největšímu prorokovi v raných dějinách¹⁰⁴³ skrze Tóru, přiblížilo svému naplnění dílem tzv. Zadních (Malých) proroků (od Ámose po Malachiáše), „dílo, jež ve svém písemném podání zaujímá sotva čtvrtinu Starého zákona, ale ideově je jeho těžištěm“¹⁰⁴⁴.

Poslední prorok Tenaku (Malachiáš) podává (J. Benešem zformulované) programové prohlášení, „sdělující na čem záleží při četbě Proroků: pamatovat na Tóru. Každý Hospodinův prorok na Tóru totiž pamatuje a k pamatování na ni vede, Tóru aktualizuje a formuluje následky návratu k k Tóře, neboť má za úkol „vytvořit z Izraele solidární společenství učedníků, kde již nejsou učitelé a žáci (srov. Jr 31,33), nýbrž kde jsou všichni žáky Tóry – s pomocí Proroků jako interpretů Tóry“¹⁰⁴⁵.¹⁰⁴⁶ J. Smolík uvádí, že prorocký prvek ve SZ krystalizuje „od objektivní danosti zjevení k rozvoji svobodného osobního vyznávání“, tento pohyb sahá až „k univerzalizmu“ a v NZ „v Ježíši Kristu vrcholí“, ale současně „plně ožívá starozákonní proroctví v apokalyptických barvách“ knihy Zjevení¹⁰⁴⁷.

Shrnutí: Kněžství představuje konzervativní prvek v náboženství SZ a NZ, profecie složku dynamickou. Role proroka je závislá na povolání Božím a jako muži Boží jsou závislí na úzkém spojení s Bohem, ke komunikaci s Bohem přináleží intenzivní duchovní vypětí i boholidské vědomí. Proroci zprostředkovali perspektivu shůry, předkládají soudy Boží a připomínají Tóru, kterou aktualizují, interpretují.

5.5.1 Ježíš jako prorok

K. Skalický shrnuje odpovědi na otázku, za koho Ježíše lidé jeho doby až po časy naše

¹⁰⁴² BALABÁN, M. *Kvete-li vinný kmen*, s. 81, 195, 249.

¹⁰⁴³ Srov. Dt 34,10.

¹⁰⁴⁴ JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*, s. 45, srov. s. 47–53 (Izrael a jeho proroci až do Amose).

¹⁰⁴⁵ ZENGER, E. *První zákon*, s. 129.

¹⁰⁴⁶ BENEŠ, J. *Dvanáctka*, s. 293.

¹⁰⁴⁷ SMOLÍK, J. Prorocký prvek ve Starém a Novém zákoně. *ThPr*, 1962, č. 4, s. 35–36.

pokládají. V NZ jej někteří považují za „reedici“ Jana Křtitele, Eliáše, Jeremiáše (či jiného proroka); Herodes za Jana Křtitele (Mk 6,14; Lk 9,7); Ježíšovi pokrevní příbuzní v něj nevěří (J 7,5; Mr 3,21); učitelé Zákona ho mají za posedlého zlým duchem (J 10,20); učedníci za „svatého Božího“ (J 6,68–69); Josef Flavius jej v *Židovských starožitnostech* vykresluje jako moudrého, dobrého i ctnostného člověka, ukřižovaného a zmrtvýchvstalého; Talmud ho pokládá za „cizoložně narozeného svůdce Izraele“; Mohamed a muslimové za panensky počatého Božího proroka; gnostici (ofiti či naaseni) za reinkarnaci hada z Gn 3; E. Bloch za „prvního radikálního ateistu, který se prý s tímto hadem sám výslovně ztotožňuje“; středověký pamflet *De tribus impostoribus* za jednoho ze tří podvodníků; G. W. F. Hegel „si ho přivlastní coby anticipaci své vlastní filosofie“; D. F. Strauss „za pouhopouhý výtvar lidské mýtovnosti bez dějinného základu“; taktéž B. Engels a marxismus-leninismus; F. Nietzsche ho má jen za toho ukřižovaného; M. Heidegger „o něm neříká tak ani tak“; Ježíš se sám označuje za *Syna člověka a Mesiáše*.¹⁰⁴⁸ Nakolik byl Ježíš i prorokem a v čem je Ježíšovo prorocké působení významné? Skutečnost, že Ježíš byl svými pozemskými současníky považován za někoho většího, než za běžného židovského učitele, otevírá cestu k jeho titulu Prorok.¹⁰⁴⁹

NZ zřetelně odráží sz. víru Izraele v příchod Proroka na konci časů, která měla vliv rovněž na vznik islámu („Mohamed je pravý prorok Alláhův“). V čem spočívá poslání proroka Ježíše? O. Cullmann z nz. textů vyvozuje následující:¹⁰⁵⁰ 1. Prorokova úloha připravovatele příchodu Hospodina a jeho království zprvu vyplnila význam mesiáše (tedy prorok předchází příchodu Hospodina), později byl prorok již připravovatelem cesty pro mesiáše. 2. Nz. texty přisuzují titul proroka nejprve Janu Křtiteli¹⁰⁵¹ (ač on sám dává přednost identitě „proroka na poušti“)¹⁰⁵². 3. Ježíš byl pokládán „za jednoho z proroků“ částí izraelského lidu (Mr 8,28)¹⁰⁵³, souhrnně: „Jestliže Jan odmítl titul

¹⁰⁴⁸ SKALICKÝ, K. *Ježíš Nazaretský*, s. 18–22.

¹⁰⁴⁹ Mt 21,11.46; Mk 6,15. 8, 28; L 7,16.39; J 4,19 aj.

¹⁰⁵⁰ CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona (přednášky z let 1943/4)*. Praha: Kalich, 1976, s. 13–22.

¹⁰⁵¹ Ježíš pokládá Jana Křtitele za eschatologického Eliáše (Mt 17,10–13), též na více místech NZ je považován za Eliáše (L 1,17.76; Mr 6,14–15 aj.), ačkoli Jan toto ztotožnění odmítl (J 1,21).

¹⁰⁵² Srov. Mt 11,3; J 1,21. O srovnání Jana Křtitele a Ježíše viz POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 62–73; souhrnně lze uvést (op. cit., s.72): „Místo aby hovořil o trestu, Ježíš zjevil, co ob stojí před soudem, co je spojením mezi přítomností a věčností. Místo aby šokoval lidi hlásáním Božího soudu, vykládal poslední Boží soud kladně: protože je království Boží konečnou vyhlídkou, jsou lidské bytosti svobodné od nejtěžšího břemene trápení (...).“

¹⁰⁵³ Srov. Mt 21,11; L 9,8; J 6,14.

proroka, je to nepochybně proto, že považoval Ježíše za Proroka a Mesiáše (...), avšak přesto ho jeho učedníci považovali za předchůdce Mesiáše (...). Tak je tedy **první christologie profétologií**. První zápas není bojován o pojetí Mesiáše, nýbrž o pojetí proroka. (...) Christologie proroka zcela vymizela mezi **křesťany z pohanů**. Jistou roli měla mezi **křesťany z Židů**, avšak vymizela zároveň s nimi.”¹⁰⁵⁴ Jak lze na Ježíše coby proroka nahlížet historicky? „Historicky lze na Ježíše pohlížet jako na proroka, který zamýšlel reformovat Izrael (...). O generaci starší rabíni Hillel a Šamaj chtěli také reformovat zbožnost Izraele, ale působili spíš jako učitelé bez prorockých ambicí. Ježíš, podobně jako Jan Křtitel, v úsilí o reformu Izraele neuspěl. V této soutěži zvítězila farizejská strana, která koncem prvního století vytlačila jeho židovské žáky ze synagogy”, jisté je, že Ježíš jako prorok vystupoval (L 13,33), ovšem jeho reformní programový rámec Izrael nakonec přesahoval a právě za hranicemi Izraele úspěšný byl.¹⁰⁵⁵ (Srov. Mt 8,11–12 a par.)¹⁰⁵⁶ J. Heller přetlumočil obsahově shodně, ovšem jiným způsobem: „Duch svatý (Boží aktivita) pryč, Mašiach přijde až v den po smrti (s Božím zásahem se nepočítá – zéloti s ním počítali, ale trvali na tom, aby to byl zásah podle jejich představ) a zatím na zbožnost patent máme my (farizeové)“; sám pak dodává: „Odmyslíme-li si Qumrán a pozdější Karaity, je celá rabínská literatura vlastně literaturou farizejskou. Vše krouží kolem Zákona, který stojí mezi Hospodinem a Izraelem. Nakolik židovské (talmudické) pojetí Zákona oslabuje přímý vztah k Bohu, je problém (...) přiměřenější novozákonnímu poselství se mi jeví výpověď, že skrze Ježíše Krista (či Ježíšem Kristem) působil a působí Bůh a to jedinečně. Tím (...) posuneme vše na rovinu dění a tedy komunikace“¹⁰⁵⁷. Výše bylo probráno, že k roli proroka přináležela bytostná autentičnost prorockého povolání. Jan Křtitel byl posledním ze sz. proroků¹⁰⁵⁸, Ježíš (předběžně řečeno) očekávaný Prorok. Z hlediska této práce je pozoruhodný následující postřeh D. Flussera.

Evangelista Lukáš (22,56–63) uvádí před samotnou pokořující scénou Ježíšovy korunovace na Krále Židů následující (tehdy již tradiční) hru „na proroka” ve velekněžově domě: „Muži, kteří Ježíše hlídali, se mu posmívali. Zavázali mu oči

¹⁰⁵⁴ CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 17, 20.

¹⁰⁵⁵ POKORNÝ, P. *Ježíš Nazaretský*, s. 25, 30–31, 62.

¹⁰⁵⁶ „Spoušť deizace“ – tak shrnuje situaci židovství nz. doby S. C. Daněk. Viz DANĚK, S. *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*. Sborník *Kristus-revoluce*, 1932, s. 9–34.

¹⁰⁵⁷ HELLER, J. Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59. s. 12.

¹⁰⁵⁸ HELLER, J. Oděv a pokrm Jana Křtitele. *KJ – ET*, 1985, roč. 70, č. 15, s. 2.

a ptali se ho: „Hádej, proroku, kdo tě uhodil.“ (ČEP, L 22,63)¹⁰⁵⁹ Řec. termín „uhodil“ znamená rovněž „sdírá“, „trýzní“, „bije“. Posmívali se, hráli si. Kdo jsou tito strážci bijící Ježíše? D. Flusser vysvětluje, že jde o pohanské otroky, přesněji o „soukromou policii vládnoucích kněžských rodin v Jeruzalémě“, o jejíž krutosti je v rabínských textech dosti zmínek¹⁰⁶⁰; zásadnější jsou jeho údaje o tom, že tato hra je známa již ve starověku,¹⁰⁶¹ jejím původním místem byly věznice a vojenské prostřední (údajně ji podstoupil i Hitler v r. 1923 během věznění v Landsbergu) – pointa hry „na proroka“ spočívá v tom, uhádnout jméno bijícího, poté měl bijící zaujmout roli (místo) bitého; načež D. Flusser evangelijní zmínku interpretuje tím, že Ježíš odmítáním odpovídat na otázku „kazil legraci“¹⁰⁶². Z evangelií je zjevné, že Ježíš viděl dál a víc než lidé z jeho okolí, což je charakteristické i pro sz. proroky, kupř. v davu rozpoznal, že se jej dotkla krvácející žena (viděl i do budoucnosti – z pohledu křesťanské víry předpověděl zničení chrámu¹⁰⁶³ či svou smrt aj.). Autor této studie má za to, že Ježíš nejen že „kazil legraci“ (pointu pokořující lidské šikany, jejímž podstoupením je nesmírně autenticky lidský ve ztotožnění se s nejbezmocnějšími), Ježíš si ze své podstaty Služebníka Božího odmítá své místo vyměnit (s kýmkoliv) – zůstává na místě Bohem mu určeném „za nás“, poslušen vůli svého Otce.¹⁰⁶⁴ Ježíšovo prorokování je hluboce provázáno s jeho existencí, váhu má též jeho mlčení a nejednání.¹⁰⁶⁵ Tak v Prorokovi-Zákonodárci splývá i oddaný Ebed Adonaj, ale též Beránek (viz kap. Ježíš velebný).

Shrnutí: Žádnou roli z *triplex munus Christi* ani úděl z *triplex humiliatio Christi* nelze pojednávat izolovaně. Novozákonní kerygma o Ježíši Kristu je srozumitelné jen v celistvosti biblického svědectví.¹⁰⁶⁶ Právě jako mlčící Beránek při „hře na proroka“ (dle svědectví NZ) se Ježíš prokazuje jako Ebed Adonaj, který si svůj úděl daný vůlí Boha odmítá s kýmkoli vyměnit.

¹⁰⁵⁹ Srov. Mt 26,67n: „Prorokuj nám, Mesiáši, kdo tě udeřil?“ (UBS); Mk 14,65: „Prorokuj!“ (...).“

¹⁰⁶⁰ Tos. M'nachot 13,21; B. Kidušim 70b.

¹⁰⁶¹ Staroegyptský reliéf interpretovaný jako hra „hádej, kdo tě udeřil“ zmiňuje též BELOV, A.; PETROVSKIJ, V. *V říši velkého Hapi*. Praha: Mladá Fronta, 1958, s. 272.

¹⁰⁶² FLUSSER, D. *Ježíš*, s. 161–167. Obdobné posměšné hry jsou známé i s jinými postavami – viz SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*, s. 177.

¹⁰⁶³ Rovněž Jochanan ben Zakaj dle Babylónského talmudu (Joma 39b) předpověděl zánik Chrámu čtyřicet let před jeho zničením. Viz SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, s. 104.

¹⁰⁶⁴ V tomto smyslu opuštění své role i údělu v životě křesťana může být nenásledováním Ježíše Krista.

¹⁰⁶⁵ Viz HELLER, J. *Tři svědkové*, s. 76. HELLER, J. *Mlčící beránek*, Izaiáš 53,7. *Český bratr*, 1993, roč. 69, č. 5, s. 3.

¹⁰⁶⁶ Srov. CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona*, s. 108.

ZÁVĚR

Po diachronním zkoumání nábožensko-politických systémů tří svébytných oblastí (starého Egypta, Mezopotámie a Syropalestiny) vyvstaly porovnáním jejich důrazů s obsahem víry starého Izraele (na podkladě zvolených pramenů i literatury) následující specifika kerygmaticko-teologických výpovědí Tenaku i NZ, a to zejména o roli krále, kněze či proroka, rovněž o významu chrámu i kultu. Ukazuje se, že závažnost krále, kněze, proroka a smysl kultické činnosti i chrámu vychází z pojetí božstva.

BŮH: Zatímco v daných třech náboženských soustavách má vše svůj původ (samotný stvořitel, též jím stvoření bozi i jsoucno), tak v Písmu žádnou teologii (spekulaci) o původu Boha Hospodina nenajdeme, ani „zmínky“ o božské rodině, panteonu či o ženském protějšku. Nejvýznamnější bohové sousedů Izraele byli člověkem nepostižitelní, svou podstatou neproniknutelní, nezbadatelní ve svém bytí i záměrech. V zásadě ten nejvyšší byl *deus otiosus* (např. egyptský Re, An v Mezopotámii a El v Kanaánu). Hlavní božstva všech tří pantheonů byla rovněž považována za příliš vzdálená, stojící stranou každodenním lidským příběhům i starostem. Bohové sousedů starého Izraele byli buď zcela nepřístupní, nebo jimi šlo disponovat prostřednictvím magie. Významný rys se ukazuje též ve vztahu k sakrálnímu prostoru. Božstva sousedů starého Izraele zůstávala napořád lokálně vázána na svůj stát, chrám či božiště, nikoli na národ, přičemž smluvní vazbu božstva k národu např. v Mezopotámii vůbec nenalzáme. Působnost Boha Izraele nebyla podmíněna existencí chrámu, nepotřebovala kultickou podporu. Bůh Hospodin již ve SZ nebyl závislý na svých vyznavačích, mohl se projevit i skrze nábožensko-politickou elitu sousedů Izraele. Izraelský Elohim Adonaj se zjevuje jako transcendentně-imanentní, člověkem sice zcela nepostižitelný, ale současně zřejmý ve svém příklonu k člověku a zjevný ve svém zásadním záměru (formulováno z perspektivy křesťanského Písma) spasit jej skrze posláni Immanuela, tj. konáním Boha jakožto Otce (již od deuteronomistické tradice, která „dohlédla“ z pohledu křesťanské víry k inkarnaci Syna Božího). Bůh Hospodin svůj svémocný akt nejobsažnějšího sebe-zjevení váže na život, smrt a zmrtvýchvstání Syna. Hospodinův chrámový kult nebyl soustředěn ani na zaopatřování Boha, nýbrž na důraz přibližování se Boha člověku, na překonání jejich odcizení. Mytologické narace starověkého Orientu mají společný jmenovatel: soustavný zápas se silami (božstvy) chaosu a ničivými mocnostmi, všem třem lokalitám je rovněž

společná nutnost magicko-rituální podpory bohů. Současně je jim příznačná fatalita. Hospodin Bůh, rovněž skrze Immanuela, koná jako Bůh svrchovaný (čímž se vylučuje magie), anty fatální kerygmatický prvek spočívá ve sz. vyznáních Hospodina jako božstva „milosrdného a milostivého“ (Ex 34,6–7), je Bohem svobodným též od sebe samého, neboť ustupuje od svých záměrů, ani pravidly, která sám ustanovil, není spoután (výmluvně Jl 2,13; Oz 11,8; Jon 3,9; 4,2 aj.), není manipulovatelný kultem či zásluhami. Hospodin Bůh je svoboden sám od sebe taktéž právě proto, že má své ctitele rád a „hněvá-li“ se na ně, pak pouze jako Otec (Iz 48,8–11; Lk 15 aj.). K obecně sdíleným náboženským představám starého Orientu patří, že nejvyšší božstvo je ručitelem spravedlnosti i milosti (životodárného přitakání), leč specifikum Izraele spočívá ve vyznání, že milost předchází viny, soud i trest. Kultický systém je v křesťanském Písmu transformován skrze Personu do zjevovatelsko-soteriologického vztahu Bůh Otec – Syn. Ježíš jako Syn člověka jedinečným způsobem zjevil Boha, čímž změnil lidské porozumění Bohu, který je v křesťanstvu uctíván jako Otec, který dal více než sebe, dal svého Syna. Z této neodvoditelně nové transformace Oběti (Otce i Syna) pak pramení trojiční reflexe víry.

KRÁL: V Egyptě, Mezopotámii i Syropalestině stál na vrcholu mocensko-náboženské hierarchie král, zejména v Egyptě i Mezopotámii pokládáný za panovníka celého světa. Již český starozákoník S. C. Daněk rozlišil staroorientální panovníky na božského (v Egyptě bůh a král splývají, nebo se král považuje za božího syna), božného (v Mezopotámii i Kanaánu je král božím zplnomocněncem či zbožštěným králem) a zbožného (král je Hospodinových nástrojem). Mimo víru starých Izraelců platilo, že bez živého krále přestal existovat stát, fungovat řád a nebylo možno kulticky udržovat ani obnovovat svět. Bez krále je existence státu i kultu (oproti Izraeli) nemyslitelná. Král totiž představoval nejvyšší sakrální personu. Byl jediným obětníkem v chrámovém kultu (v zádušním kultu pak nejstarší syn zesnulého). Kněžstvo zastupující krále v kultu konalo jen na základě panovníkova zplnomocnění. Král (vyjma izraelského království) též ztělesňoval zákon, jeho vůle byla božská, byl svrchovaným soudcem. Jistou míru zástupnosti, jež byla klíčová v obětním kultu Izraele, nalzáme okrajově při králově výstupu během slavnosti novoročí u Mezopotámců, ovšem zcela nepřítomná je zástupnost u izraelských králů. Podstatný byl teologický rozměr královy role v Izraeli, ta spočívala ve dvojím: 1. Král měl být nástrojem Božím, poslušen Tóře. 2. Král měl pečovat o Izrael tak, jako se pastýř stará o své stádo, a tím zrcadlit péči

skutečného majitele izraelského „stáda“, tj. nejvyššího Pastýře. Nezastupitelnou ochranu proti deifikaci krále v Izraeli představovali proroci. Ovšem zatímco v představách judaismu Ježíšovy doby byl Bůh v „Božím království“ vždycky Králem, pro Ježíše byl Panovníkem Otec.

KNĚZ: Nejvyšším knězem ve starém Egyptě, Mezopotámii a Syropalestině byl král. Kněžstvo se staralo o blaho boha předně skrze péči o jeho sochu (či jiný symbol) v chrámě. Ve svatyních působily též kněžky i velekněžky, k jejichž náboženským úkolům patřila taktéž chrámová sakrální prostituce, v izraelském oficiálním kultu nepřijatelná. Velmi starobylou činností kněží bylo věštění (předpokládající víru v osud) i magická kultická činnost manipulující bohy či demony, zmocňující se jich na základě znalosti jména či zaříkávadla. Rovněž v Izraeli se provozovala mantika. Pomineme-li zbytky „neoficiálních“ způsobů věštění, „nahlédnutí do budoucnosti“ či dotazování Boha se dle Písma zprostředkovávalo trojí formou (*urím a turím, efód, losy*), kterou vystřídala profecie. Mantika biblické tradice je tedy oproti sousedům starého Izraele mnohem střízlivější. Jaký zásadní děj zprostředkovávalo sz. kněžství, v čem spočívá jeho nz. navázání a překonání? Základní intence kněžských úkonů měla ve starém Izraeli dvojí těžiště. Vůči Bohu byla významná smiřující (očistná) oběť (*k-p-r*), směrem k lidem bylo zásadní sdělování Boží vůle (*j-r-h*, Tóra). V jádru jde o společenství Boha s ctitelem. Ústředním svorníkem tohoto sz. kněžského konání bylo nesení, tj. předkládání lidského bytí (člověka) před Hospodina. Ježíš Kristus jako (vele)kněz nejen že zprostředkoval Boží blízkost, ale On je podle svědectví evangelíí ztělesněním božské přítomnosti. Jako Velekněz přivedl člověka k Bohu Hospodinu a učinil z nich blízké.

KULT: Zájem o zajišťování kultu pramení v egyptském, mezopotamském i kanaánském myšlení z nesamozřejmosti obnovy kosmu. Kosmická obroda je bez rituální podpory nemyslitelná. Nejvýznamnějšími obřady egyptského náboženství byly kultické úkony soustředěné na překonání smrti, obřady pohřební spolu s rituály velebení boha slunce. Jádrem každodenního kultu (v Egyptě i v Mezopotámii) bylo magické oživování a následné vyživování sochy božstva v chrámu podle instrukcí samotných bohů. Klíčovým svátkem, při němž docházelo k obnově jsoucna i řádu, bylo novoročí. Ve SZ kult novoročí cílí k urovnání poměru mezi Bohem a člověkem (*Jom kippur*). Mytologické texty i náboženské chování vybraných kulturních oblastí ukazují na společný (všudypřítomný) kultický jev s rozmanitou formou, je jím hostina. Oběti byly převážně božími hody, při kterých nešlo o *communio* mezi božstvem a jeho vyznavači,

božstvo zůstávalo daleko. Jeho ctitelé žili z tabule boha, ale ke stolu s ním nezasedali. Kristus Ježíš se svými učedníky stoloval, z hlediska křesťanské víry Bůh se svými ctiteli stoluje, ba stolovat bude. Kněz i obětina v postavě Ježíšově splývají (Žd 9). Zatímco v náboženských soustavách sousedů Izraele je kult soustředěn na uspokojování potřeb (obrazu) boha sídlícího v chrámu, u Izraelitů je ústřední buď svatyně nejsvětější (hebr. *Kodeš kodašim*), nebo oltář (hebr. *mizbeach*). Židovská tradice pokládá za střed světa nejprve *Kodeš kadošim* (*Mišna*), tradice pozdější (*Tosefta*) jej umisťuje do místa *mizbeach*. Ve SZ kult představuje dvojí: nejen přítomnost Boží, ale byl též předjímku budoucnosti, v níž se Boží kralování prosadí nad celým stvořením (J. Heller). Zvěst SZ byla ve starověku výjimečná tím, že neumisťuje do chrámu zpodobení Boha Izraele, z tohoto důvodu byl Izrael podezříván z ateismu obdobně jako prvotní církve. Oltář, jak ten pro osobní potřebu Izraelity, tak ten celoizraelský v chrámu obsluhovaný kněžími, umožňuje setkávání s nezpodobitelným Bohem. (Ex 20,24) Oltář zbudovaný vyznavačem vytvářel společenství člověka s Hospodinem. Těžiště obětí dle nz. zvěsti (navazující na intenci SZ) nespočívá v sakralitě prostor, předmětů či v úkonech, nýbrž v obětavé lásce shůry Krále-Služebníka. Zatímco předexilní proroci prosazovali spíše otázky sociální, harmonii mezi kultem a uskutečňováním práva (pokud kult neodmítali vůbec), poexilní proroci prvního desetiletí soustřeďují svou pozornost na otázku vnitřního vztahu ke kultu (úcta a bázeň, tak u Agea, Zachariáše i Malachiáše). V těchto intencích evangelista Marek, Matouš i apoštol Pavel podřizují kultické předpisy Tóry niternému vztahu Bohu (markovská soteriologie je založena na Božím odpuštění, matoušovská i pavlovská na milosti), ještě mohutněji izraelské rituální rysy (oběť zachraňující život hříšníka z Boží milosti) opouští evangelista Lukáš, když starší soteriologické tradice pro helenistické prostředí narativně reinterpretuje (J. Mrázek, P. Pokorný).¹⁰⁶⁷

PROROK (ZÁKONODÁRCE): Ačkoli je pro Přední Asii příznačné vystupování proroků, Egypt tento typ božích pověřenců neznal. V egyptském světě byli důležití

¹⁰⁶⁷ „Od zástupné christologie se důraz přesouvá ve prospěch obrazu Boha, který ve svém milosrdenství zachraňuje člověka a kterého Ježíš zjevuje ve světě svým učením a celým svým životem. (...) Vlastním spasitelem je Bůh, a Ježíš Kristus jako Mesiáš je tím, kdo obraz milosrdného Boha zvěstuje. Tak působí Boží milosrdenství ve světě. Za tento obraz Boha dává Ježíš svůj život, a Bůh se k tomuto obrazu přiznává tím, že jej vzkřísil z mrtvých.“ (POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 79, srov. s. 76–78, 83.) Ohledně reinterpretace starozákonního slovníku ve prospěch srozumitelnosti obsahu zvěsti pro helenizovanější mluvu viz MRÁZEK, M. Milost v Prvním a Druhém listu Petrově. In KRFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle starokřesťanských autorů*, s. 93–98.

mudrci předkládající své závěry na základě vlastní moudrosti. Patřili k elitě ve společenské hierarchii. V Mezopotámii byl zřejmě významnější věstec, ač prorok i věstec se doplňují. Ve starém Izraeli speciální profesní vrstva moudrých patrně nikdy nevznikla, jelikož zde byli významní proroci, přičemž vnitřní podstatou izraelského mudrosloví je *chokmá*, moudrost shůry (od Boha) napomáhající snaze žít v souladu s Hospodinovými řády. Též zdrojem prorokova působení byl Bůh sám, u sz. proroků šlo primárně o Boží promlouvání. Faraónova vůle byla zákonem, nebyl omezen žádnou mravní ani náboženskou odpovědností (srov. Ex 1). Nekritizovatelní byli rovněž panovníci Mezopotámie i Syropalestiny. Egypťanům sakrální úcta k faraónovi nedovolovala sebenepatrnější vzdor, víra ani mudrosloví Mezopotámců neumožňovaly vzdor vůči nepříznivému osudu, v dostupných textech se nezpochybňuje oprávněnost lidského trápení (oproti víře starých Izraelců zachycené zřetelně ve Spisech). Nejvýznamnější výpovědi Písma se soustředí na konání Boha Hospodina. Nejautoritativnější sdělení v něm krystalizují z Boží přímé řeči vrcholící zvěstí o Hospodinově konání v Kristu Ježíši. Zprostředkování Božího slova ve starém Izraeli příslušelo vedle kněží (tradiční složka) zejména prorokům (dynamický prvek tradice). Bůh Hospodin s člověkem komunikuje. Nic a nikdo Mu v tom nemůže zabránit (viz Mojžíš v Egyptě, Ezechiel či Daniel v Babylónii aj.), což je jedna ze základních ojedinělostí biblické zvěsti (zdůraznil již J. Heller svou *responzivní hypotézou* blízkou tezi K. Skalického o Bohu jako personifikaci záruky smyslu).

ESCHATOLOGIE: Pro starověkého Egypťana byl významný život po smrti, kde bude zemřelý nejprve souzen za své činy před tribunálem bohů, jehož spravedlnost garantovala božská Maat, tu bylo možné magicky obelstít. Avšak pro obyvatele starověké Mezopotámie a Kanaánu byl posmrtný život nicotný, nebylo od něj možné očekávat spravedlivé vyrovnání za nepříznivý osud v životě, tudíž se na posmrtný život nezaměřují (v jisté míře je stejně skeptický k posmrtnému osudu i Tenak). Navíc byl zesnulý závislý na tom, že potomci budou dodržovat obyčeje posmrtného kultu rodičů, aby byl pobyt v říši mrtvých snesitelnější. Záhrobí byla země, odkud není návratu, místo bloudících stínů, nesmrtelnost byla výsadou bohů (či králů); zjednodušeně lze konstatovat, že nejsou v klínopisných pramenech zmínky o záhrobním životě a pokud jde o pohřební rituály, mrtvola Sumeřana či Babyloňana byla buď spálena, nebo vložena do hliněné rakve (velký to paradox proti náboženství Egypta). Podle dochovaných pramenů Egypťané věřili ve svůj eschatologický zánik, zda jej vnímali jako definitivum,

nebo jako dočasný stav, nelze určit (J. Janák). Tedy u Mezopotámců eschatologický motiv není reflektován, jejich životy jsou limitovány fatální předurčeností, na problematiku posmrtné existence (oproti Egypťanům) svou pozornost neupínají. Jiná situace je u Izraelců, zejména pak v NZ. Jinakost tkví v pevném zakotvení eschatologické perspektivy. Odborníci doložili, že sz. eschatologie stojí na jedinečném pojetí Boha coby svrchovaného vládce dějin a její podstata stojí na důrazném přerušení dějinné kontinuity, tj. přelom mezi starým a novým. Eschatologie je koneckonců vlastní i největší specifikum Písma. Nové stvoření (nemyslitelné bez Zmrtvýchvstalého) je smyslem obětní sz. praxe, přičemž cíl spočívá v novém uspořádání poměru mezi Bohem a člověkem. Pro NZ je však počátek naplňování eschatologických nadějí srovnán s životem i dílem, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista, jehož evangelia představují jako osvobozující ruku Boží, která Exodus dokonává. Biblické kerygma tíhne a nakonec graduje ve velikonočních událostech. Naplnění sz. eschatologických nadějí otevírá v NZ život a oběť zmrtvýchvstalého Ježíše Krista. On je jedinečnou *Paschou*, která je z nz. pohledu naplněním a transformací obětního systému Tenaku, přičemž její osvobozující potenciál bude uskutečněn až v souřadnicích eschatologické události, kdy Zmrtvýchvstalý bude stolovat (pít z kalicha) se zmrtvýchvstalými následovníky. Hod spaseného člověka s Bohem je nakonec vlastní cíl obětní praxe, tedy setkání Boha Hospodina s člověkem v plnosti. Biblické kerygma uctívá Boha, který není člověkem zaopatřován, jak tomu bylo u sousedů starého Izraele, nýbrž On sám na hostinu skrze zmrtvýchvstalého Ježíše Krista svého vyznavače zve a hostí jej. Zatím co demokratizace (zejména posmrtného) egyptského kultu vedla ke zmagičtění, demokratizace obětování v Izraeli vede k vyvázání obětí z rukou kněží a k jejich otevření izraelské pospolitosti, ústí ve společné snědení obětí. Ježíš svou *Paschou* tuto tórickou dynamiku završil a jako Zmrtvýchvstalý přesáhl.

J. Heller starokřesťanské učení o *triplex munus Christi* prohloubil o *triplex humiliatio Christi*. Svůj výchozí badatelský přístup vytýčil následujícím způsobem: namísto kněze obětina – velikonoční *Agnus Dei*, namísto krále služebník – *Ebed Adonaj* nesoucí viny, namísto proroka zákonodárce – odsouzený a zavržený (ukřižovaný). Co Kristus svou trojí službou i trojím ponížením koná a nač zvěst o Kristově službě v pokoření navazuje ze SZ? V jakém momentu je zlomová, nečekaná a jedinečná? Ježíš Nazaretský v křesťanském Písmu vyznaný jako Zmrtvýchvstalý Kristus naplnil *triplex munus Christi* a uskutečnil *triplex humiliatio Christi* následujícím konáním:

Jako **Prorok** zprostředkoval nejdůležitější biblické dění, Hospodinovo slovo, a to v tak nebývalé působivé intenzitě, až byl rozpoznán (je vyznáván) jako vtělené Slovo. Právě Ježíšovo prorocké promlouvání (ohledně chrámu) dalo závdavek k zavržení. Významný impulz k ukřižování vydal též v roli **Proroka-zákonodárce**, když jedinečným způsobem personálně transformoval Tóru v Tóru živou, novou. Když ale žijící Tóru (Proroka-zákonodárce) zabijí, tj. umlčí, co (nebo kdo) zůstává? Třídenní mlčení způsobené reálným umučením Proroka. Vzkříšením však vstupuje do dějin Boží promlouvání opětovně, nutno zdůraznit pro tehdejší kontext neočekávaně i neodvoditelně (P. Pokorný). Životem, smrtí, následně zmrtnýchvstáním Proroka se opět děje Boží (Prorokem prorokované) slovo, které je bytím stále zvěstujícím, totiž Prorok-zákonodárce vydá „Nové přikázání“. Současně coby Prorok-zákonodárce **zavržený** i odsouzený jedná též jako mlčící Beránek při „hře na proroka“, která dle svědectví NZ však v Ježíšově určení vůbec není hrou, nýbrž autentickým naplnění sz. prorokování o identitě Mesiáše tím, jak a za jaké situace mlčí, čímž se Mesiáš Ježíš prokazuje též jako izaiášovský *Ebed Adonaj*, jenž si svůj zástupný úděl daný vůlí Boha odmítá s kýmkoli vyměnit, nebo z něj jakkoliv vystoupit. Jako Zavržený se nepřestává na Boha obracet, ptá se Boha po smyslu svého údělu navzdory zavržení shůry.

Ježíšova královská úloha naplnila nejnaléhavější očekávání prorůstající celým Tenakem: **ustanovení Božího panování**. Kristova královská autorita se dle nz. svědectví do dějin nevlamuje mocensky, nýbrž ozřejmuje se neokázale, nenápadně, ba ne-královsky cestou Hospodinova Služebníka a Beránka božího. *Ebed Adonaj* Ježíš je cele nástrojem univerzálního (Abrahamova) i exodického (Mojžíšova) Boha. A právě jako Král totálně vydaný vůli svého Boha Otce univerzálnost zprostředkoval a Exodus dokonal. Úděl velikonočního Beránka či izaiášovského Služebníka na sebe vědomě a dobrovolně nevezal žádný izraelský či judský král. NZ zvěstovaný „Král králů“ naplňuje sz. ideál zbožného panovníka, když soustavně odkazuje na panování Boha Otce, jehož je coby Král-služebník poslušen, též proto dobrovolně podstupuje obětní porážku. Oproti izraelským i judským králům, u nichž se v Tenaku s hříchem pramenícím právě z pozice moci „automaticky“ počítá (Lv 4), Ježíš se ani v roli ponižovaného a popravovaného Krále dle NZ hříchu nedopustil. (Žd 4,15) Pokorně zůstává věren cele Otcově vůli (též Tóře) i vlastní identitě Syna (a živé Tóry). Soustavná kritika králů u biblických proroků je zřejmá: Ozeáš v králi vidí symbol vzpoury proti bohu. NZ v Králi Ježíši shledává naplnění královského úřadu. Skrze

vzkříšení byl *Ebed Adonaj* intronizován na „Krále králů“ disponujícím posledním slovem nad bytím světa i člověka.

Jak dochází v NZ ke **ztotožnění Ježíše s Veleknězem** nejzřetelněji? Podle epištoly Židům prostřednictvím sz. postavy Melkisedeka. Jméno krále a kněze Melkisedeka se objevuje ve SZ v Gn 14,18–20 a Ž 76,3; v NZ je nalezneme ve dvou kapitolách epištoly Židům (devětkrát, Žd 6,9. 7,1–17). Ježíš Kristus je v epištole vyznaný jako velekněz Nejvyššího, Melkisedek je králem ze Šálemu a je též označen za „kněze Boha nejvyššího“. V Melkisedekovi Tenak (jako NZ v Ježíšovi) propojuje roli krále a kněze. **Král-(vele)kněz** ve SZ přichází s chlebem i vínem žehnaje Abrahamovi („větší žehná menšímu“, srov. Žd 7,6–8), dobrořeče Hospodinovi. V NZ Ježíš „se vydává“ dobrořeče Bohu, podáváje chléb i víno. V Melkisedekovi pisatel epištoly Židům spatřuje předobraz Velekněze nové smlouvy, jehož nárok na to být Veleknězem se odvozuje přímo od Hospodina (srov. Žid 7,3). Podle NZ Ježíš pak ve své osobě završuje kněžství leviovské (očistění, hebr. *k-p-r*) i melkisedekovské (chléb a víno), integrita dvojí typologie sz. kněžství je současně celistvostí christologicko-soteriologické role. Na souvislost mezi Ježíšem Kristem a veleknězem poukazuje v evangeliích dle J. Beneše roucho (řec. *to himation*): v biblické symbolice zbavení roucha před aktem ukřižování představuje přechod od velekněžské role k nahotě obětiny, zvýrazňující zástupnou nahotou, tj. lidskou situaci před Bohem, kterou Bůh Otec zakryje (*to himation* v nz. perspektivě značí metaforu pro nový život – odění Kristem). Ježíš Kristus sz. kněžství i smysl kultických obětí uskutečňuje v NZ právě tím, jak v nejužší možné míře přibližuje (*q-r-b*) člověka k Hospodinu. Kristus přinesl před Boha (řec. *prosphérein*) sebe samého jako oběť, čímž byl dle deuteronomistické koncepce vysvěcen na kněze, neboť přinesením sebe samého před Boha jako oběť „došel dokonalosti“ (řec. *teleioun*, Žd 5,8), což je dle J. Ratzingera sousloví pojící se v Pentateuchu pouze s významem „vysvětit na kněze“. (Žd 7,11.19.28) Svou svatost v návaznosti na profetické chápání svatosti uskutečnil ryzostí vztahu k Otci i člověku (nikoli čistotou kněžsko-rituální a nikoli jen proroky vyžadovanou svatostí realizovanou sociální spravedlností). Podle NZ je pak Ježíš Králem i Knězem z titulu synovství, titul proroka vyvěral z vyvolení.

Chrám (nebo oltář) je ve SZ prostorem setkání Boha s člověkem. V NZ je **Ježíš Kristus** identifikován jako **Stan setkání** (J 1,1–14) či chrám (těla), zkrze něj je vyznavač přibližován k Bohu. Nezávislost na chrámu v uctívání Boha nalézáme již ve

SZ. Místem, kde je Hospodin uctíván předně (dle Dt 13), je nitro (hebr. כִּפּוּר) vyznavače či nitro Hospodinova lidu: „v nitru přebývá Bůh“. (Dt 6,15. 7,21) Ve sz. i nz. zvěsti Zákonu i bohoslužbě předchází záchrana a vině, trestu i odsouzení předchází milost, odpuštění na základě Hospodinovo rozhodnutí (nikoli na bázi kultické aktivity člověka). Ve SZ platí, že jediná legitimní oběť představuje sakrifícium přinášené Hospodinu zejména dvojí formou: 1. Hod jako projev vděčnosti a sounáležitosti s Bohem (důraz *Pesachu*). 2. Oběť formou prolítí krve (důraz *Jom kippuru*). Obě formy oběti propojuje NZ, když přitakává Ježíšovu příběhu jako dokončení Exodu, jakožto Bohem darovaného exodu z hříchu i ze smrti.

Ježíš Kristus jako oběť: Biblická teologie specifickým přeznačením spojuje dva předizraelské svátky: zemědělský svátek symbolizovaný nekvašeným chlebem a svátek pastevců symbolizovaný beránkem. V hodu beránka dochází k dalšímu přeznačení, k přeznačení *Pesachu* na Kristovu *Paschu*, při níž se sám Ježíš s velikonočním beránkem ztotožnil. Její smysl spočívá v činění anamnéze, tj. vstupování do exodu. Tím se v každé generaci z pohledu křesťanské víry zpřítomňuje paralela mezi sinajskou i golgotskou smlouvou. Ježíš přesunul důrazy *Pesachu*, dal mu nový smysl a nový střed: ne už beránek a vzpomínka na Vyjítí, nýbrž Ježíšovo tělo, jeho krev, jeho oběť za „za vás – za mnohé“. Eucharistie však po setkání se Vzkříšeným nabývá v NZ též futuristní (eschatologický) rozměr: její význam a smysl se zcela uskuteční při stolování (pití z kalicha) Zmrtvýchvstalého se zmrtvýchvstalými. Jak bylo uvedeno, až v souřadnicích Nového stvoření nabude transformace oběti v Písmu svého naplnění. Na otázku, jak mohl Kristus Ježíš ne-kulticky, mimo Jeruzalémský chrám („vně za branou“, Žd 13,12), zemřít jako oběť, odpověděl G. von Rad poukázáním na Mojžíše, který jako trpící muž musel zemřít zástupně za Izrael mimo Svatou zemi. Co znamená, že Ježíš umírá ne-kulticky, mimo rituál? Beránek jde podle Iz 53,7 na porážku jateční (zabití, též válečné vraždění, hebr. *tábach*), nikoli k zabítí obětnímu (hebr. *zábach*), ale když Ježíš na kříži cituje Ž 22, naznačuje se tím podle J. Hellera (v návaznosti na H. J. Krause i G. von Rada) autentické bohoslužebné dění v chrámě, neboť tohoto žalmu se patrně k bohoslužebnému účelu užívalo a tím se vstupovalo do role. V čem tkví jedinečnost Beránka Ježíše? Jeho význam je christologický, jeho vysvoboditelský čin je v NZ rozpoznán jako vykupitelské jednání Boží skrze Pomazaného. První *Pesach* v Písmu se ukazuje jako jedinečná událost (mohli se jej účastnit neobřezaní; desátého dne Nisanu měl být vybrán beránek, což bylo možné až v budoucím zpřítomňování – Ex 12,3;

smysl svátku *Pesach* nespočíval ve vykonání rituálních úkonů ani v zabití beránka, podstata náleží aktu osvobození Bohem uskutečněným). Rovněž *Pesach* Zmrtvýchvstalého je jedinečný, otevřený pro každého.

V jakém vztahu stojí vůči božstvu obětník a oběť, v čem spočívá význam chrámu z perspektivy křesťanské víry? Svou reflexí této otázky stojí závěr práce blízko konsistentní odpovědi církevního Otce Fulgentia z Ruspe (přibližně 468–533)¹⁰⁶⁸, který píše: „*Podle apoštolského učení totiž ‚sám sebe vydal za nás jako dar v oběť, vůni velmi příjemnou Bohu‘. Sám skutečný Bůh a skutečný velekněz, který kvůli nám vešel jednou provždy do svatyně, ne s krví býků a kozlů, ale se svou vlastní krví (Žid 9,12). Právě to naznačoval dříve židovský velekněz, když každým rokem vstupoval s krví do velesvatyně. To je přece ten, který v sobě jediném poskytl vše, o čem věděl, že je to nutné k našemu vykoupení. Sám zároveň kněz i oběť, sám zároveň Bůh i chrám: kněz, neboť skrze něho jsme byli usmířeni; oběť, neboť jím jsme byli usmířeni; a Bůh, neboť s ním jsme byli usmířeni; chrám, neboť v něm jsme byli usmířeni. Sám je tedy knězem, obětí i chrámem, protože to všechno znamená Bůh ve svém lidství.*“¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁸ *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998, s. 241.

¹⁰⁶⁹ FULGENTIUS RUSPENSIS: CCL 91 A. 726. 750. In *Denní modlitba církve II*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 331–332.

TRANSKRIPCE

| TRANSLITERACE PÍSMEN | | | | | |
|----------------------|----------|------------|----------------|----------|--------|
| HEBREJSKÁ ALEFBETA | | | ŘECKÁ ALFABÉTA | | |
| א | 'alef | ' | A α | alfa | A, a |
| ב | bet | B, b | B β | béta | B, b |
| ג | gimel | G, g | Γ γ | gamma | C, c |
| ד | dalet | D, d | Δ δ | delta | D, d |
| ה | he | H, h | Ε ε | e psilon | E, e |
| ו | vav | V, v; U, u | Ζ ζ | dzéta | DZ, dz |
| ז | zajin | Z, z | Η η | éta | E, e |
| ח | chet | CH, ch | Θ θ | théta | Th, th |
| ט | tet | T, t | Ι ι | ióta | I, i |
| י | jod | J, j; I, i | Κ κ | kappa | K, k |
| כ | kaf | K, k | Λ λ | lambda | L, l |
| ל | lamed | L, l | Μ μ | mý | M, m |
| מ | mem | M, m | Ν ν | ný | N, n |
| נ | nun | N, n | Ξ ξ | ksí | KS, ks |
| ס | samek | S, s | Ο ο | o míkron | O, o |
| ע | 'ajin | ' | Π π | pí | P, p |
| פ | pe | P, p | Ρ ρ | rhó | R, r |
| צ | cade | C, c | Σ σ ς | síigma | S, s |
| ק | qof | Q, q | Τ τ | tau | T, t |
| ר | reš | R, r | Υ υ | y psílon | Y, y |
| ש | sin, šin | S, s; Š, š | Φ φ | fí | F, f |
| ת | tav | T, t | Χ χ | chí | CH, ch |
| | | | Ψ ψ | psí | PS, ps |
| | | | Ω ω | ó mega | Ó, ó |

| | | | |
|--------------------|----------------|----------------|----------|
| Krátké samohlásky: | | Přídech ostrý: | |
| ⌘ patach | A, a | ‘ | H |
| ⌘ segol | E, e | Přídech jemný: | |
| ⌘ krátký chyrek | I, i | ‘ | nečte se |
| ⌘ kybuc | U, u | | |
| ⌘ kamec-chatuf | Ó, ó | | |
| Dlouhé samohlásky: | | | |
| ⌘ kamec | Á, á | | |
| ⌘ cére | É, é | | |
| ⌘ dlouhý chyrek | Í, í | | |
| ⌘ šurek | Ú, ú | | |
| ⌘ ⌘ cholem | Ó, ó | | |
| Polosamohlásky: | | | |
| ⌘ chatejf-patach | A. a | | |
| ⌘ chatejf-segol | E. e | | |
| ⌘ chatejf-kamec | O, o | | |
| ⌘ šva | nevyslovuje se | | |

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

ANTALÍK, D. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace.* Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-144-7.

ASSMANN, J. *Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace.* Praha: Oikoymenh, 2003, přel. B. Krumphanzlová, L. Bareš. ISBN 80-7298-052-1.

– *Panství a spása: Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě.* Praha: Oikoymenh, 2012, přel. O. Vochoč. ISBN 978-80-7298-432-9.

– *Smrt jako fenomén kulturní teorie: Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě.* Praha: Vyšehrad, 2003, přel. R. Fialová. ISBN 80-7021-514-3.

BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví.* Praha: Herrmann & synové, 1996. ISBN neuvedeno.

– *Hebrejské myšlení.* Praha: Herrmann & synové, 1993. ISBN neuvedeno.

– *Kvete-li vinný kmen.* Praha: Kalich, 2002. ISBN 80-7017-829-9.

– *Víra – nebo osud?* Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-11-0.

– **TYDLITÁTOVÁ, V.** *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života.* Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-392-2.

BÁRTA, M.; TUREČEK, T. *Kolaps neznámá konec.* Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-392-4.

BELOV, A.; PETROVSKIJ, V. *V říši velkého Hapi.* Praha: Mladá Fronta, 1958, přel. D. Vejdělková. ISBN neuvedeno.

BENEŠ, J. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku.* Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-177-4.

– *Dvanáctka: Úvod do studia malých proroků.* Praha: SGS – TS CASD, 2006. ISBN 80-903827-0-3.

– *Elíša.* Praha: Advent-Orion, 2011. ISBN 978-80-7172-920-4.

– *Exodus 28 a 39: Příspěvek k exegezi kultických látek.* Praha, 1996. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Katedra Starého zákona. Vedoucí práce prof. ThDr. Jan Heller.

– *Kniha o Bohu soudci: Teologie knihy Daniel.* Praha – Chomutov: Advent-Orion/L. Marek, 2015. ISBN 978-80-7172-762-0 (Advent-Orion). ISBN 978-80-87127-72-8

(L. Marek).

– *Nevystižitelný Bůh?* Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-070-1.

– *Ozvěny Izajášova volání: Slova Izajášova prorockví pro každodenní zamyšlení.* Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-280-1.

– *Slova smlouvy.* Praha, 2011. Habilitační práce. Husitská teologická fakulta Karlovy univerzity. Katedra biblistiky a judaistiky.

– *Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent-Orion, 2012. ISBN 978-80-7172-874-0.

– *V moci Slova.* Praha: SKŽ – SGS, 2003. ISBN 80-239-1635-1.

– **VAĎURA, P.** *Pradějiny.* Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-130-1.

BER, J. *Vyprávění a právo v knize Exodus.* Jihlava: Mlýn: 2009. ISBN 978-80-86498-35-5.

BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství I: Země a lid.* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948. ISBN neuvedeno.

– *Palestina od pravěku ke křesťanství II: Kult a náboženství.* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. ISBN neuvedeno.

– *Palestina od pravěku ke křesťanství III: Řeč a písemnictví.* Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950. ISBN neuvedeno.

– *Při řekách babylónských: Dějiny a kultura starověkých říší Předního Orientu.* Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-032-X.

– *Stopami dávných věků: Mezi Nilem a Tigridem.* Praha: Vyšehrad, 1979. ISBN neuvedeno.

– *Radostná zvěst Starého zákona.* Praha: Kalich, 1983, 2. vyd. ISBN neuvedeno.

– *V zemi sfing a pyramid: Od faraónů k prorokovi.* Praha: Oikoyomen, 1993. ISBN 80-85241-49-1.

– *Ze světa Starého zákona I.* Praha: Kalich, 1986. ISBN neuvedeno.

BRANDTOVÁ, E. K. *Starověký Babylon.* Praha: Vyšehrad, 1983, přel. B. Dintrová. ISBN neuvedeno.

BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, přel. V. Steiner. ISBN 80-7192-481-4.

BŘEŇOVÁ, K. *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli.* Praha: Academia, 2011.

ISBN 978-80-200-1990-5.

CULLMANN, O. *Christologie Nového zákona (přednášky z let 1943/44)*. Praha: Kalich, 1976, přel. L. Brož. ISBN neuvedeno.

DANĚK, S. *Dobové pozadí Starého zákona*. Praha: KEFB, 1951. ISBN neuvedeno.

– *Vybrané studie*. Praha: Kalich, 1977, skriptum Komenského evangelické teologické fakulty v Praze, uspořádal M. Bič. ISBN neuvedeno.

DE VRIVES, S. P. *Židovské obřady a symboly*. Praha: Vyšehrad, 2008, přel. M. Holá. ISBN 978-80-7021-963-8.

DOUKHAN, J. *Křik nebes: Prorocká studie knihy Zjevení*. Praha: Advent-Orion, 1999, přel. S. Dratvová. ISBN 80-7172-126-3.

– *Tajemství Izraele*. Praha: Advent-Orion, 2011, přel. M. Balcar. ISBN 878-807172-928-0.

– *Túžba zeme: Štúdia prorockej knihy Daniel*. Martin: Advent Orion, 1996, přel. J. Havrilová. ISBN 80-88719-59-3.

DVOŘÁK, J. „Oběť živá“ jako model životního postoje. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické teologie. Vedoucí práce prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu. (Archetypy a opakování)* Praha: Oikoymenh, 1993, přel. E. Streibingerová. ISBN 80-85241-51-X.

FEDER, R. *Život a odkaz*. Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1973, uspořádal R. Iltis. ISBN neuvedeno.

FILIPÍ, P. *Hostina chudých*. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-336-X.

– *Kolik zbývá z noci: Kázání*. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-030-1.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, přel. M. Čapková. ISBN 978-80-7021-869-3.

FLUSSER, D. *Ježíš*. Praha: Oikoymenh, 2002, přel. J. Schneider. ISBN 80-86005-041-6.

GÁBRIŠ, K. *Zjavenie Jána*. Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1990. ISBN 80-85128-12-8.

GILMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2007,

přel. K. Kofroňová. ISBN 978-80-7021-871-6.

GIRARD, R. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1997, přel. H. Beguivinová. ISBN 80-7106-255-3.

HELLER, J. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. Praha: Kalich, 1994. ISBN 80-7017-780-2.

– *Cesta do SZ: Soubor religionistických a biblických statí*. Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha, 1996. ISBN neuvedeno.

– *Hlubinné vrty: Rozbory biblických statí a pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3.

– *Jak orat s Čertem: Kázání*. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-017-4.

– *Kristovi svědkové ve Starém zákoně*. Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha, 1996, sešit č. 5. ISBN neuvedeno.

– *Na čem mi záleží: Rozhovory nad Biblií*. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021962-1.

– *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-809-6.

– *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1988, 2. vyd. ISBN neuvedeno.

– *Stezka ve skalách: Postila*. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-043-3.

– *Tři svědkové: Mojžíš – Izaiáš – žalmista*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-75-0.

– *Znamení odkazující k nebi: Rozhovory nad Biblií*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-848-8.

– **MRÁZEK, M.** *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich, 2004, 2. revidované vyd. ISBN 80-7017-721-7.

– **PRUDKÝ, M.** *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-128-5.

– **PRUDKÝ, M.** a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013. ISBN 978-80-7195-724-9.

HESCHEL, A. J. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*. Praha: Academia, 2009, přel. T. Krekulová. ISBN 978-80-200-1721-5.

– *The Prophets*. New York: Harper & Row. Publishers, 1962.

HÉRODOTOS. *Dějiny*. Praha: Odeon, 1972, 2. vyd., přel. J. Šonka. ISBN neuvedeno.

HOŠEK, P. *Židovská teologie křesťanství*. Brno: CDK, 2011. ISBN 978-80-7325-257-1.

HRUŠKA, B. *Kultovní život starého Sumeru*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995. ISBN 80-85425-15-7.

HRŮŠA, I. *Bohové, chrámy, obřady a lidé: Náboženství staré Mezopotámie*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-538-6.

HŘEBÍK, J. *Lest cestou k požehnání? Pokus o nalezení hermeneutického klíče ke Gn 27,1–45 pomocí komplexní exegetické analýzy*. Disertační práce. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0280-6.

CHALIEROVÁ, C. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992, přel. M. Sedláčková. ISBN 80-7007-027-7.

CHOURAQUI, A. *Dějiny Judaismu*. Praha: VICTORIA PUBLISHING, 1995, přel. A. Bláhová. ISBN 80-85865-81-5.

JANÁK, J. *Staroegyptská Kniha mrtvých: Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003. ISBN 80-86263-37-1.

– *Staroegyptské náboženství I: Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-314-8.

– *Staroegyptské náboženství II: Život a úděl člověka*. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-467-1.

JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1996, přel. A. Havlíček. ISBN 80-86005-05-4.

KLÍMA, J. *Lidé Mezopotámie: Cestami dávné civilizace a kultury při Eufratu a Tigridu*. Praha: Orbis, 1976. ISBN neuvedeno.

– *Nejstarší zákony lidstva: Chammurapi a jeho předchůdci*. Praha: Academia, 1979. ISBN neuvedeno.

– *Společnost a kultura starověké Mezopotámie*. Praha: ČSAV, 1963, 2. vyd. ISBN neuvedeno.

– *Zákony Asýrie a Chaldeje: Pokračovatelé Chammurapiho*. Praha: Academia, 1985. ISBN neuvedeno.

- KRAMER, S. N.** *Historie začíná v Sumeru: Z nejstarších záznamů a projevech lidské kultury.* Praha: ČSAV, 1961, přel. a doplnil J. Klíma. ISBN nevedeno.
- KUNETKA, F.** *Židovské kořeny křesťanské anafory.* Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. ISBN 80-7067-398-2.
- LAPIDE, P.** *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* Brno: CDK, 1995, přel. Z. Merta. ISBN 80-85959-03-8.
- **PANIKKAR, R.** *Míníme téhož Boha?* Praha: Vyšehrad, 2003, přel. A. Mrázková. ISBN 80-7021-670-0.
- LEIBOWITZ, J.** *Úvahy nad Tórou.* Praha: P3K, 2011, přel. L. Pavlát. ISBN 978-80-87186-50-3.
- LEXA, F.** *Beletristická literatura staroegyptská.* Kladno: 1923. ISBN nevedeno.
- *Náboženská literatura staroegyptská I–II.* 2. vyd. (1. vyd. Kladno: J. Šnajdr, 1921) Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN nevedeno.
- *Staroegyptské čarodějnictví.* Praha: Sfinx, 1923. ISBN nevedeno.
- *Výbor ze starší literatury egyptské.* Praha: Šolc a Šimáček, 1947. ISBN nevedeno.
- *Výbor z mladší literatury egyptské.* Praha: Šolc a Šimáček, 1947. ISBN nevedeno.
- LOCHMAN, J. M.** *Otče náš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně.* Praha: Kalich, 1993, přel. F. Schilla. ISBN 80-7017-696-2.
- MARGUERAT, D.** *Člověk z Nazaretu: Co dnes vlastně víme o Ježíšovi.* Jihlava: Mlýn, 2004, 2. vyd., přel. A. Hánová. ISBN 80-86498-06-9.
- MELMUK, P.** *Dějiny textu a doby Starého zákona.* Praha: Husův institut teologických studií, 2011. ISBN 978-80-904964-2-2.
- MISKOTTE, K. H.** *Biblická abeceda.* Heršpice: Eman, 1996, přel. M. Hájek, J. A. Dus. ISBN 80-901854-1-X.
- NADRÁSKY, K.** *Exegéza vybraných žalmov.* Bratislava: Univerzita Komenského, 1993. ISBN 80-223-0590-1.
- NEUSNER, J.** *Rabín mluví s Ježíšem.* Brno: Barrister & Principal, 2008, přel. P. Doležalová. ISBN 978-80-87029-44-2.
- NIKLOVÁ, P.** *Zápalná oběť ve Starém zákoně.* Praha: 2012. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Husitská teologická fakulta. Katedra Biblická teologie. Vedoucí práce doc. Jiří Beneš, Th.D.

- OPPENHEIM, A. L.** *Starověká Mezopotámie: Portrét zaniklé civilizace*. Praha: Academia, 2001, přel. J. Pečírková, J. Prosecký. ISBN 80-200-0749-0.
- PETRÁČEK, T.** *Předobrazy Krista ve Starém zákoně*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-192-6.
- PIJOAN, J.** *Dějiny umění/I*. 2. vyd. Praha: Odeon, 1982, přel. L. Macková. ISBN neuvedeno.
- POKORNÝ, P.** *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-779-0.
- *Ježíš Nazaretský*. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-135-8.
- *Vznik christologie: Předpoklady teologie Nového zákona*. Praha: Kalich, 1988, přel. J. Vanča. ISBN neuvedeno.
- **HECKEL, U.** *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2003, přel. P. Moskala, L. Kopecká. ISBN 978-80-7429-186-9.
- POSPÍŠIL, C. V.** *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-85929-80-5 (Krystal OP). ISBN 80-7195-000-9 (Karmelitánské nakladatelství).
- PROCHÁZKOVÁ, I.** *בְּלִי יְהוָה HOSPODIN JE KRÁL: Starozákonní metafora ve světle kognitivní lingvistiky*. Praha: ČBS, 2011. ISBN 978-80-87287-36-1.
- PROSECKÝ, J.** *“Královské knihy“ staré Mezopotámie*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995. ISBN 80-85425-17-3.
- *Prameny moudrosti: Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN neuvedeno.
- *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1893-9.
- PRUDKÝ, M.** *Zvláštní lid Páně: Křesťané a židé*. Brno: CDK, 2000. ISBN 80-85959-57-7.
- RAD, G. VON** *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964, der dritten Auflage. ISBN neuvedeno.
- RATZINGER, J. - BENEDIKT XVI.** *Encyklika: Deus caritas est*. Praha: Paulinky, 2006, přel. C. V. Pospíšil. ISBN 80-86949-03-6.

- *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2011, přel. H. Kozlová, P. Váňa. ISBN 978-80-87029-30-5.
- *Ježíš Nazaretský: Prolog*. Brno: Barrister & Principal, 2013, přel. D. Blahutková. ISBN 978-80-87474-89-1.
- *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2007, přel. D. Blahutková. ISBN 978-80-87029-20-6.
- *Ježíš Nazaretský II*. Brno: Barrister & Principal, 2008, přel. D. Blahutková. ISBN 978-80-87474-35-8.
- *Úvod do křesťanství: Výklad apoštolského vyznání víry*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, přel. V. J. Slezák. ISBN 978-80-7195-012-7.
- RENDTORFF, R.** *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000, přel. J. Hoblík. ISBN 80-7021-369-8.
- RINGGREN, H.** *Religions of the Ancient Near East*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973. ISBN 0281026998x.
- RÖMER, T.** *Skrytý Bůh: Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2006, přel. J. Dušek. ISBN 80-86498-16-6.
- ŘEHÁK, R.** *Židovství Ježíše z Nazareta: Po stopách k ne-antijudaistické christologii*. Praha: 1999. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Katedra Systematické teologie. Vedoucí práce doc. ThDr. Jan Štefan.
- SEGERT, O.** *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8.
- SCHUBERT, K.** *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, přel. J. Slabý. ISBN 80-7021-591-7.
- SKALICKÝ, K.** *Hermeneutika a její proměny*. Praha: Ježek, 1997. ISBN 80-85996-09-X.
- *Ježíš Nazaretský: Otázka a výzva člověku naší doby*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008. ISBN 978-80-7394-144-4.
- *Po stopách neznámého Boha: Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. 4. rozšířené vyd. Svitavy: Trinitas, 2011. ISBN 978-80-86885-50-6.
- *V zápase s posvátnem*. Brno: CDK, 2005, přel. L. Heryán. ISBN 80-7325-054-3.
- SOUČEK, J. B.** *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha: Kalich, 1983. ISBN neuvedeno.
- STEHLÍK, O.** *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie,*

věštby a zařikávání pozdní doby bronzové. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-587-9.

TYDLITÁTOVÁ, V. *Dějiny přemýšlení o náboženství a víře*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2010. ISBN 978-80-7043-939-5.

VACHALA, B. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992. ISBN 80-85267-28-4.

– *77 zajímavostí ze starého Egypta*. Praha: Albatros, 1989. ISBN neuvedeno.

VERNER, M. *Chrám světa: Svatyně, kultury a mystéria starověkého Egypta*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8.

– *Pyramidy: Tajemství minulosti*. Praha: Academia, 1997. ISBN 80-200-0646-X.

VILÍMKOVÁ, M. *Starověký Egypt*. Praha: Mladá fronta, 1977. ISBN neuvedeno.

VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli: Úvod do teologické interpretace Písma*. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-37-8.

ZIMBARDO, P. G. *Moc a zlo: Sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, přel. V. Břicháček, L. Čermáková. ISBN 80-86181-80-4.

ZENGER, E. *První zákon: Židovská bible a křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, přel. J. Veselá. ISBN 80-7192-401-6.

ŽILKA, F. *Dějiny novozákonní doby*. Praha 1925. ISBN neuvedeno.

ČASOPISECKÉ STATĚ A STATĚ RŮZNÝCH PERIODIK

ALBERTZ, R. Záhada izraelského monoteismu. *Křesťanská revue*, 2008, roč. LXXV, č. 2, s. 29–32.

ANTALÍK, D. Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele. *Religio*, 1996, roč. IV, č. 2, s. 127–138. ISSN 1210-364.

– *Magica Cananea: Zařikávání, zlořečení a dobrořečení v předhelénistické Syropalestině*. *Religio*, 2001, roč. IX, č. 1, s. 3–22. ISSN 1210-364.

– Ohlédnutí za profesorem Janem Hellerem. *Reflexe*, 2008, č. 34, s. 154–157. ISSN 0862-6901.

– Pohřební rituál ve starověké Syropalestině. *Religio*, 2002, roč. X, č. 2, s. 172–189. ISSN 1210-364.

– Svět očima starověkých Mezopotámců. *Křesťanská revue*, 1999, roč. LXV, č. 3,

s. 64–75.

– Starokenaanský panteon podle dokumentů z Ebly. *Religio*, 1998, roč. VI, č. 1, s. 29–48. ISSN 1210-364.

BALABÁN, M. Antifatální kerygmatická myšlenka exodu ve starozákonní a novozákonní bibli. *Reflexe*, 1992, č.7–8, s. 1–13. ISBN 0862-6901.

– Daněk přínosný i sporný. *Zpravodaj SKŽ*, 2007/5767, č. 58, s. 19–21. ISSN 1802-2642.

– Já nejsem církevní věc, jsem divné já. (Trocha mé samomluvy) *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 19–20. ISSN 1802-2642.

– Jan Heller, tři svědkové. (Heller na rozcestí mezi Daňkem a Barthem) *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 10, s. 278–280.

– Job – Prometheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 90–95.

– Kananejský panteon v místních jménech. (Božstva sluneční, měsíční, hvězdná) *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1965, č. 3, s. 59–63.

– Magie ve Starém zákoně. *Religio*, 1995, roč. III, č. 1, s. 43–48. ISSN 1210-364.

– Solí ozdobený: Daněk po česku. *ET – KJ*, 1996, roč. 81, č. 36, s. 3–6.

– Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení lidstva. *Křesťanská revue*, 1998, roč. LXV, č. 8, s. 212–217.

BENEŠ, J. Budování rezistence vůči životnímu stylu u nové generace v exilu na základě přímé řeči k synovi v knize Přísloví. (Př 24,13–20) *Theologická revue HTF*, 2014, roč. 85, č. 4, s. 155–172. ISSN 1211-7617.

– Dosazení Šalamouna na trůn. *Theologická revue HTF*, 2012, roč. 83, č. 4, s. 409–418. ISSN 1211-7617.

– Hospodinova smlouva ve Starém zákoně. *Theologická revue HTF*, 2006, roč. 77, č. 1–4, s. 3–21. ISSN 1211-7617.

– Můj učitel Jan Heller. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 18–19. ISSN 1802-2642.

BIČ, M. Jisráel v Egyptě. (Zamyšlení nad úvodem k Desateru) *Křesťanské revue*, 1951, roč. XVIII, č. 4–5, s. 107–116.

– K teologii jisrá'elských osobních jmen. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 4, s. 93–100.

– K teologii jisrá'elských osobních jmen. (Dokončení.) *Theologická příloha*

Křesťanské revue, 1954, č. 5, s. 125–132.

– Poznámky k žalmu 22. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1952, č. 4–5, s. 97–109.

– Starý zákon ukazatelem ke Kristu. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1962, č. 4, s. 53–59.

BÍLÝ, J. Ježíšův proces ve světle římského a hebrejského práva. *Theologická revue HTF*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 381–389. ISSN 1211-7617.

BŘEŇOVÁ, K. Bůh Molech a lidské oběti. *Religio*, 1999, roč. VII, č. 1., s. 23–28. ISSN 1210-364.

– Věřím v jednoho Boha. Ze současných pohledů na vznik izraelského monoteismu. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 65–76. ISSN 1210-364.

ČAPEK, F. Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost? *Teologická reflexe*, 2000, roč. VI, č. 1, s. 13–25. ISSN 1211-1872.

DANĚK, S. Stát a náboženství. *Kalich revue*, 1924, roč. 9, s. 142–162. ISSN neuvedeno.

FILIPI, P. Daněk a daňkovci. *Studie a texty ETF (11): Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, uspořádali O. Macek, J. Rückl, 2007, č. 2, s. 114–118. ISSN 1802-6818. ISBN 978-80-86498-19-5.

– Promluva na pohřbu prof. Jana Hellera. *Křesťanská revue*, 2008, roč. LXXV, č. 1, s. 40–41.

– **HELLER, J.** Autorita a výklad Písma. *Křesťanská revue*, 1979, roč. XLVI, č. 7–8, str. 158–161.

FUNDA, O. A. Otevřené otázky religionistického bádání o Ježíši z Nazareta a raném křesťanství. *Theologická revue HTF*, 2010, roč. 81, č. 1–2, s. 172–212. ISSN 1211-7617.

HELLER, J. Až do posledních končin země. In *Studie a texty KEBF 5: Do posledních končin*, uspořádali A. Molnár a P. Filipi. Praha: Kalich, 1982, 5–25. ISBN neuvedeno.

– Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. *Křesťanská revue*, 1975, roč. XLII, č. 9–10, s. 146–151.

– Bozi Izraelských sousedů. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1976, roč. LXI, č. 8, s. 2.

- Boží království ve Starém zákoně. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1981, roč. 66, č. 35, s. 2.
- Boží svrchovanost. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1959, č. 3, s. 72–74.
- Budoucnost otevřená obětí. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 20–22.
- Český biblismus. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1975, roč. LX, č. 20, s. 3.
- Daňkova christologie. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 7, s. 193–196.
- Desatero, Úvod a výklad. HELLER, J.; MRÁZEK, M. *Studie a texty KEBF 7: Zákon a proroci*, Praha: Kalich, 1984, s. 8–70.
- Efrajim. *Zpravodaj SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 22–23. ISSN 1802-2642.
- Evangelium ve Starém zákoně. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1981, roč. 66, č. 36, s. 2.
- Fenomén heterodoxie. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 8–14. ISSN 1802-2642.
- Fiton a Ramesses. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1980, roč. 65, č. 4, s. 2.
- Jak číst bibli? *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 89, č. 6, s. 2.
- Ještě jednou teologie a religionistika. *Religio*, 1993, roč. I, č. 2., s. 190–191. ISSN 1210-364.
- Jména starých národů: I. Egypt. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1979, roč. 64, č. 5, s. 2.
- Jména starých národů: II. Mezopotamie. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1979, roč. 64, č. 6, s. 2.
- Jména starých národů: III. Kenaanci. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1979, roč. 64, č. 7, s. 2.
- Josef z Arimatie. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1971, roč. LVI, č. 14, s. 3.
- Kananejské bohyně. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1976, roč. LXI, č. 7, s. 2.
- Kněžství a zástupnost. In *Studie a texty KEBF 1: Církev ve světě*, uspořádali A. Molnár, J. Smolík. Praha: Kalich, 1977. ISBN nevedeno.
- Lid zvláštní: Biblické základy ekklesiologie. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1973, roč. LVII, č. 30–32, vždy s. 2.
- Mlčící beránek: Izaiáš 53,7. *Český bratr*, 1993, roč. 69, č. 5, s. 3. ISSN nevedeno.
- Nad dílem prof. Daňka. *Křesťanská revue*, 1965, roč. XXXII, č. 6, s. 176–178.

- O profesoru Daňkovi. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1976, roč. LXI, č. 8, s. 3.
- Oběť smíření. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 2001, roč. 86, č. 15, s. 1.
- Oděv a pokrm Jana Křtitele. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 15, s. 2.
- Pascha (I). *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1978, roč. 63, č. 10, s. 2.
- Pascha (II). *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1978, roč. 63, č. 11, s. 2.
- Pohanští bozi ve Starém zákoně. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1976, roč. LXI, č. 6, s. 2.
- Pojetí života v Písmu. *Teologické texty*, 1997, č. 5, s. 150–152. ISSN 0862-6944.
- Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka. *Studie a texty ETF (11): Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, uspořádali O. Macek, J. Rückl, Praha: Kalich, 2007, č. 2, s. 57–65. ISSN 1802-6818. ISBN 978-80-86498-19-5.
- Překladatelský postup Septuaginty. *Studie a texty KEBF 2: Miscelanea 1978*, ed. A. Molnár, J. Smolík, Praha: Kalich, 1979, s. 7–53. ISBN neuvedeno.
- Přemožení smrti ve Starém zákoně. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1974, roč. LIX, č. 14, s. 3.
- Původ jména Izrael. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 5, s. 132–134.
- Původ velkého zlomu. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1979, roč. 64, č. 18, s. 2.
- Říkání (ʿamar) a mluvení (dibber) ve Starém zákoně. *Studie a texty KEBF 4: Biblické studie*, ed. A. Molnár, J. Smolík, Praha: Kalich, 1982, s. 69–78. ISBN neuvedeno.
- Světová náboženství. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 9, s. 227–229.
- Symbolika čísel. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1973, roč. LVIII, č. 5–14, vždy s. 2.
- Velký zlom. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1979, roč. 64, č. 17, s. 2.
- Vepř a mystérie. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1978, roč. 63, č. 14, s. 2.
- Výročí Slavomila Daňka. *Křesťanská revue*, 1985, roč. LII, č. 10, s. 231–237.
- Vyvedení z Egypta. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1982, roč. 67, č. 25, s. 2.

- Vyznání pod slovem Božím. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1975, roč. LX, č. 35, s. 2.
- Vyznání pod slovem Božím: I. Různé druhy vyznavačů. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1975, roč. LX, č. 36, s. 2.
- Vyznání pod slovem Božím: II. Obsah biblického vyznání. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1975, roč. LX, č. 37, s. 2.
- Vyznání pod slovem Božím: III. Ráz biblického vyznávání. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1975, roč. LX, č. 38, s. 2.
- Vyzvání jména Hospodinova. Gen. 4,26 *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1973, roč. LVIII, č. 2, s. 1.
- Vznik zákona a proroků. In HELLER, J.; MRÁZEK, M. *Studie a texty KEBF 7: Zákon a proroci*, Praha: Kalich, 1984, s. 166–196. ISBN neuvedeno.
- Začátek a svéráz Izraele. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 4, s. 2.
- Začátek a svéráz Izraele: I. Zprávy, na které jsme odkázáni. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 1, s. 2.
- Začátek a svéráz Izraele: II. Pokus o rekonstrukci začátku Izraele. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 2, s. 2.
- Začátek a svéráz Izraele: Souhrn úvah o vzniku a svérázu Izraele. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 5, s. 2.
- Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1, s. 88–95. ISSN 1210-364.
- Zápas o Daňka. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1965, roč. L, č. 34, s. 3.
- **FILIPI, P.** Autorita a výklad Písma. *Křesťanská revue*, 1979, roč. XLVI, č. 7–8, str. 158–161.
- HOFFBERG, R.** Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 16–18.
- HOLUBOVÁ, M.** Strom života a strom poznání. (Několik poznámek k symbolice stromu v židovské tradici) *Theologická revue HTF*, 2005, roč. 75, č. 3–4, s. 324–331. ISSN 1211-7617.
- HOŠEK, P.** Tajemství oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 2–6.

HRUŠKA, B. Mezopotamské stvořitelské mýty v textech Starého zákona. *Nový Orient*, 2006, roč. 61, č. 4, s. 12–16. ISBN/ISSN 0029-5302.

– Palestina před příchodem Izraelitů. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1965, roč. L, č. 35, s. 2.

– Religionistika a mezopotamský polyteismus. *Religio*, 2004, roč. XII, č. 1, s. 27–44. ISSN 1210-364.

– Sumerský Enky a babylónský Ea = Pán vodstva a Stvořitel lidí. *Theologická revue HTF*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 328–448. ISSN 1211-7617.

JANÁK, J. Pojmy *ka* a *ba* ve staroegyptském náboženství. *Religio*, 2000, roč. VIII, č. 1, s. 15–40. ISSN 1210-364.

KARFÍKOVÁ, L. Eucharistie jako posvátná hostina. *Teologický sborník, Ježíš Kristus osvoboditel*, 1995, č. 4, s. 6–16.

LOCHMAN, J. M. Dvojitá cesta christologie. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1965, č. 3, s. 55–59.

MACEK, P. Vzpomínka na prof. Jana Hellera. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 2008, roč. 93, č. 3, s. 4.

MAYER, D. Východ z Egypta – počátek zrodu národa. *Maskil*, 2013, roč. 12, č. 7, s. 2–3. ISSN neuvedeno.

POKORNÝ, P. Naděje věčného života v pozdním židovství a v prvotním křesťanství. In *Studie a texty KEBF 3: Miscelanea 1979*, uspořádali A. Molnár a J. Smolík. Praha: Kalich, 1980, s. 47–78. ISBN neuvedeno.

– Nejstarší křesťanské vyznavačské formule. In *Studie a texty KEBF 5: Do posledních končin*, uspořádali A. Molnár a J. Filipi. Praha: Kalich, 1982, s. 27–40. ISBN neuvedeno.

– **HEJDÁNEK, L.** Ježíš – víra – christologie. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1962, č. 4, s. 45–53.

PRUDKÝ, M. Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní biblistiky 20.–30. let. *Studie a texty ETF (11): Slavomil C. Daněk v kontextu českého protestantismu a starozákonního bádání*, uspořádali O. Macek, J. Rückl, 2007, č. 2, s. 1–13. ISSN 1802-6818. ISBN 978-80-86498-19-5.

– Starozákonní teologie v éře moderny. *Teologická reflexe*, 2001, č. 2, s. 101–124.

ISSN 1211-1872.

PURŠL, L. ČEP – rozhovor s Janem Hellerem o problémech s překládáním Bible. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 15–17. ISSN 1802-2642.

REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu oběť v patristické literatuře. *Teologické texty*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 64–78. ISSN 0862-6944.

SACKS, J. Sidra Vajelech. *Roš chodeš*, 2014, roč. 75, č. 9, s. 4. ISSN 121074 68.

SLÁMA, P. Smíření. *Revue SKŽ*, 2014/5775, č. 71, s. 6–7. ISSN 1802-2642.

SEGERT, S. Ugaritská báseň o narození dvou bohů. *Religio*, 1994, roč. II, č. 1, s. 53–67. ISSN 1210-364.

SKALICKÝ, K. René Girard a jeho literárně-antropologický přístup k náboženství, Pokus o představení a zhodnocení jeho religionistické teorie posvátna z hlediska nesoučasnosti kultur. *Theologická revue HTF*, 2009, roč. 80, č. 3–4, s. 247–269. ISSN 1211-7617.

– Kdo je křesťanem? K teologii křesťanské existence. *Teologické texty*, 2014, roč. 25, č. 2, s. 58–64. ISSN 0862-6944.

SMOLÍK, J. Prorocký prvek ve Starém a Novém zákoně. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1962, č. 2, s. 33–37.

STEHLÍK, O. Láska Baala a Anat. Dva zlomky milostné poezie ugaritské KTU 1.10 a 1.11 *Religio*, 1995, roč. III, č. 2, s. 143–154. ISSN 1210-364.

SMYTH, F. F. Exodus a jeho proměny v dějinné paměti Izraele. *Studie*, 1974, č. 38, s. 124–135, přel. K. Skalický.

TYDLITÁTOVÁ, V. O Achnatonovi a slunečním kotouči. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 6, s. 151–153.

ZVĚŘINA, J. Několik poznámek k zamyšlení nad studiem teologie. *Teologické texty*, 2007, roč. 18, č. 4, s. 215. ISSN 0862-6944.

PŘÍSPĚVKY V MONOGRAFIÍCH A PŘÍSPĚVKY SBORNÍKOVÉ

Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích. Přeložili z původních pramenů a úvody opatřili Z. Černá, V. a Z. Hrdličkovi, B. Hruška, K. Klápšťová, K. Klíma, J. Kolmaš, E. Merhautová, J. Prosecký, J. Součková, P. Vavroušek, D. Zbavitel. Praha: Vyšehrad, 1997, 2. rozš. vyd. ISBN 80-7021-223-2.

Epos o Gilgamešovi. Praha: ČS, 1976, 3. vyd., přel. L. Matouš. ISBN neuvedeno.

Epos o Gilgamešovi. Z akkadských, sumerských a chetitských originálů přeložili a úvodními studii opatřili J. Prosecký, B. Hruška, M. Rychtařík. Praha: NLN, 2003. ISBN 80-7106-517-X.

Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách. Živá díla minulosti, sv. 83. Praha: Odeon, 1977, přel. B. Hruška, L. Matouš, J. Prosecký, J. Součková. ISBN neuvedeno.

Pět svátečních svitků: Píseň písní, Rút, Žalozpěvy, Kóhelet, Ester. Živá díla minulosti, sv. 83. Praha: SNKLHU, 1958, přel. S. Segert, překlady průvodních textů a srovnávacími studii opatřili O. Klíma, L. Matouš, K. Petráček, S. Segert, F. Stiebnitz, Z. Žába. ISBN neuvedeno.

ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Písemnictví starého Předního východu*. Starověké písemnictví Levanty, sv. I. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-442-8.

ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Na stezkách domu Baalova: Náboženské texty literární a kultické*. Starověké písemnictví Levanty, sv. II. Praha: Oikoymenh, 2014. ISBN 978-80-7298-511-1.

ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Poskytni králi výmluvná slova: Korespondence starověké Levanty*. Starověké písemnictví Levanty, sv. III. Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-469-5.

ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Jak je psáno: Vědecké, právní, administrativní a školní texty starověké Levanty*. Starověké písemnictví Levanty, sv. IV. Praha: Oikoymenh, 2014. ISBN 978-80-7298-449-7.

ANTALÍK, D.; ČECH, P.; DUŠEK, J.; MYNÁŘOVÁ, J. (vyd.) *Jako pták v kleci: Epigrafické památky starověké Levanty*. Starověké písemnictví Levanty, sv. V. Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-451-0.

ANTALÍK, D. Divinace v předhelénistické Sýrii. In **ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T.** *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Svět archaických kultur I. Praha: Herrmann & synové, 2006, s. 77–100. ISBN 80-87054-04-0.

– Mudrosloví starověké Sýrie. In **ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T.** *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur IV. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 53–77. ISBN 978-80-87054-16-8.

– Na příkaz Šamaše: O právu, zákonech a soudnictví starověké Mezopotámie. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Zákon a právo v archaických kulturách*. Svět archaických kultur V. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 131–160. ISBN 978-80-87054-24-6.

– O dobrém spánku, nespavosti a snění na starověkém Předním východě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. *Spánek a sny*. Svět archaických kultur III. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 83–102. ISBN 978-80-87054-12-3.

– Pojetí božství v předhelénistické Mezopotámii. In CHLUP, R. (ed.) *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2004, s. 9–30. ISBN 80-86685-42-X.

– Starozákonní mudrosloví a možnost dialogu. *Logos a svět: Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 19–36. ISBN 80-86005-40-2.

– Proměny kultu předků v náboženství Izraele. In BĚLKA, L.; KOVÁČ, M. (eds.) *Normativní a žité náboženství: Religionistika sv. 9*. Brno: Masarykova univerzita, Bratislava: Chronos, 1999, s. 56–69. ISBN 80-210-2047-4 (Masarykova universita). ISBN 80-967860-4-0 (Chronos).

BENEŠ, J. Dvaadvacátý Hospodinův výrok. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus 19*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 47–77. ISBN 978-80-87127-57-5.

– Žalm 132. In HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně: Výklad žalmů 120–134*. Praha: Advent-Orion, 2001, s. 119–141. ISBN 80-7172-660-5.g

BROŽ, J. Kněžství Ježíše Krista a služebné kněžství podle novozákonních pramenů. In KOL. AUTORŮ. *O služebném kněžství*. Svitavy: Trinitas, 2006, s. 18–39. ISBN 80-10-0.

BUBER, M. Dvojí víra. In KUSCHEL, K. J. (et al.) *Teologie 20. století: Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 192–198. ISBN 80-7221-074-5.

ČAPEK, F. Dějiny Izraele a Judska v době královské. In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 383–392. ISBN 978-80-7195-724-9.

– Nepříkladné násilí? Davidova závěť a Jóab (1Kr 2,1–12). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 249–255. ISBN 978-80-7195-724-9.

ČECH, P. Hospodin mluví, kdo by neprorokoval? Proroctví a věštby ve Starém zákoně

a pobiblickém judaismu. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Svět archaických kultur I. Praha: Herrmann & synové, 2006, s. 101–117. ISBN 80-87054-04-0.

– „Počátek moudrosti je bázeň Boží“: Mudrosloví a moudrost ve starém Izraeli. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur IV. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 113–128. ISBN 978-80-87054-17-8.

DANĚK, S. C. Gedalja (Illustrace k teorii exegese.). In *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29*. Praha: Nákladem státním, 1930, s. 51–98. ISBN neuvedeno.

FREUD, S. Muž Mojžíš a monoteistické náboženství. In *Sebrané spisy Sigmunda freuda 16: Spisy z let 1932–1939*. Praha: Jirí Kocourek, 1998, s. 87–200, přel. L. Hošek, J. Pechar, O. Vochoč. ISBN 80-86123-06-5.

HANUŠ, J. On je ten, který přijít měl: Rozhovor s prof. ThDr. Janem Hellerem. In HELLER, J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 148–153. ISBN 80-7021-809-6.

HELLER, J. Gilgamešovo hledání věčného života: Předmluva. In BALABÁN, M.; TYDLITÁTOVÁ, V. *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 14–20. ISBN 80-7021-392-2.

– Člověk – pastýř stvoření. In HELLER, J. *Hlubinné vrty: Rozbory biblický statí a pojmů*. Praha: Kalich, 2008, s. 223–292. ISBN 978-80-7017-083-3. Původně in *UNIVERSUM*, 1994/95, s. 15–67.

– Teologický kontext. In BENEŠ, L. (ed.) *Ministerium Verbi Divini: Sborník pro Pavla Filipiho*. Praha: Kalich, 1996, s. 48–68. ISBN 80-7017-984-8.

HOLUBOVÁ, M. Svatost, jež posvěcuje a učí oddanosti a vzájemnosti. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 13. s. 24–46. ISBN 978-80-87127-57-5.

HRABÁKOVÁ, E. V. Obětování v Izraeli s přihlédnutím k Ugaritským textům. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 79, srov. 78–96. ISBN 978-80-87127-57-5.

CHALUPA, P. Vykoupení. (Pokus o starozákonní vstup do tématu) *Vtělení. Vykoupení. Církev. Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*.

Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 34–40. ISBN 80-85795-16-7.

JAKOVLJEVIČ, R. Izajášův EBED JAHVE a smysl utrpení. In *Pravoslavný teologický sborník XI*. Praha: Pravoslavná církev v Československu, 1983, s. 39–122. ISBN neuvedeno.

JANÁK, J. Chaos a ne-řád ve starém Egyptě. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*. Svět archaických kultur VI. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 130–144. ISBN 978-80-87054-26-0.

KLÍMA, J. Sumer a Sumerové. In KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru: Z nejstarších záznamů o projevech lidské kultury*. Praha: ČSAV, 1962, s. 17–38. ISBN neuvedeno.

LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným: Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur IV. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 29–52. ISBN 978-80-87054-16-8.

– Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Svět archaických kultur I. Praha: Herrmann & synové, 2006, s. 39–47. ISBN 80-87054-04-0.

– Spánek, sny a noční můry ve starém Egyptě. In HRDLIČKA, J.; STARÝ, J. *Spánek a sny*. Svět archaických kultur III. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 66–82. ISBN 978-80-87054-12-3.

LIGUŠ, J. Biblicko-teologické aspekty duchovní péče, Explikace některých biblických pojmů. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, s. 52–71. ISBN 978-80-87127-27-8.

LYČKA, M. THE LAND AND ITS SANCTIFICATION in the Teaching of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. In *Landgabe: Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 245–250. ISBN 80-85241-93-5.

MATOUŠ, L. Svět starověkých Mezopotamců. In *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Živá díla minulosti, sv. 83. Praha: Odeon, 1977, s. 7–29.

MRÁZEK, J. Milost podle Čtvrtého Ezdráše. In KARFÍKOVÁ, L.; DUS, J. A. (ed.) *Milost v antické a křesťanské tradici*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 59–70. ISBN 978-80-86498-30-0.

– Milost v Matoušově evangeliu. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 85–92. ISBN 80-86498-08-5.

– Milost v Prvním a Druhém listu Petrově. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 93–99. ISBN 80-86498-08-5.

– Spasení a vykoupení v synoptické tradici. In KARFÍKOVÁ, L.; ŠPINKA, Š. (ed.) *Vtělení. Vykoupení. Církev. Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 41–44. ISBN 80-85795-16-7.

NOVÁKOVÁ, N.; PECHA, L.; RAHMAN, F. *Dějiny Mezopotámie*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-416-0.

OLIVERIUS, J. Izrael. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*. Praha: Orbis, 1963, s. 115–135. ISBN neuvedeno.

POKORNÝ, P. Markovo evangelium a lukášovské spisy. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 69–84. ISBN 80-86498-08-5.

– Profesor Heller sedmdesátiletý a pětasedmdesátiletý. In HELLER, J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 155–162. ISBN 80-7172-456-4.

PRUDKÝ, M. Hospodin, ‚bůh milostivý‘, & Izrael, lid ‚z Boží milosti‘: Teologie milosti ve Starém zákoně. In KARFÍKOVÁ, L.; MRÁZEK, J. (ed.) *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50. ISBN 80-86498-08-5.

– Janu Hellerovi k 80. narozeninám. In HELLER, J. *Podvečerní děkování*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 257–268. ISBN 80-7021-809-6.

– Několik poznámek k předpokladům konceptu inkarnace v teologii Starého zákona. In KARFÍKOVÁ, L.; ŠPINKA, Š. (ed.) *Vtělení. Vykoupení. Církev. Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 8–14. ISBN 80-85795-16-7.

RECINOVÁ, M. Antropologické koncepce církevních Otců přelomu 2. a 3. století v souvislosti s naukami o vzkříšení těla. In NEJESCHLEBA, T.; NĚMEC, V.; RECINOVÁ, M. a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie: I. Od antiky po renesanci*. Brno: CDK, 2011, s. 55–67. ISBN 978-80-7325-247-2.

RENDTORFF, R. Kniha Leviticus jako střed Tóry. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené*

dveře: Leviticus. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 12–14, přel. E. V. Hrabáková. ISBN 978-80-87127-57-5.

ROUBALOVÁ, M. Dary z úrody pro sociálně slabé. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 97–137. ISBN 978-80-87127-57-5.

SEGERT, S. A Land Flowing with Milk and Honey. In *Landgabe: Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 173–179. ISBN 80-85241-93-5.

SKALICKÝ, K. Boublíkova teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“ ve světle nového vymezení Nadpřirozena. In BRICHČÍNOVÁ, K.; SKALICKÝ, K.; ŠTĚCH, F.; VÉBER, T. (ed.) *Teologie v utkání s pluralitou náboženství: Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 181–264. ISBN 978-80-7195-391-3.

– Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka. In SCHREIER, M.; SKALICKÝ, K. (et al.) *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*. České Budějovice: JU, Teologická fakulta, 1999, s. 15–27. ISBN 80-7040-342-X.

– Třetího dne vstal z mrtvých podle Písem: Nejstarší svědectví víry v Ježíšově zmrtvýchvstání a jeho důsledky. In *Věřím ve vzkříšení těla a život věčný: VI. celostátní kongres katechetů*. Praha: Tomáš Halama, 2007, s. 17–43. ISBN 978-80-87082-05-8.

SLÁDEK, P. Mudrosloví v literatuře rabínského judaismu formativního období. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur IV. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 129–157. ISBN 978-80-87054-16-8.

– Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu. In STARÝ, J.; FISCHEROVÁ, S. *Mýtus a geografie: Svět, prostor a jejich chápání ve starších i novějších kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 113–141. ISBN 978-80-87054-13-0.

– Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období. In VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Řád a chaos v archaických kulturách*. Svět archaických kultur VI. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 99–127. ISBN 978-80-87054-26-0.

SLÁMA, P. Pomazání Saula (1S 9,1–10,16). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. a kol. *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 123–129. ISBN 978-80-7195-724-9.

– „Povstane z trůnu soudu a posadí se na trůn milosti“: Milost v rabínské literatuře. In

KARFÍKOVÁ, L.; DUS, J. A. (ed.) *Milost v antické a křesťanské tradici*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 71–88. ISBN 978-80-86498-30-0.

VENTURA, V. Vykoupení v pojetí církevních otců (do Augustina). In KARFÍKOVÁ, L.; ŠPINKA, Š. (ed.) *Vtělení. Vykoupení. Církev. Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 45–50. ISBN 80-85795-16-7.

VÍTEK, T. Mudrosloví – jeho formy a funkce. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur IV. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 7–28. ISBN 978-80-87054-16-8.

WACHOVSKI, J. Recepce třetí knihy Mojžíšovy je také otázkou kulturní paměti. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře: Leviticus*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 15–23, přel. M. Vymětal. ISBN 978-80-87127-57-5.

ŽÁBA, Z. Východní samovlády: Egypt. In TUREČEK, J. a kol. *Světové dějiny státu a práva ve starověku*. Praha: Orbis, 1963, s. 22–54. ISBN neuvedeno.

– Egyptské vlivy v Pěti svitcích. In *Pět svátečních svitků: Píseň písní, Rút, Žalozpěvy, Kóhelet, Ester*. Živá díla minulosti, sv. 83. Praha: SNKLHU, 1958, s. 257–284. ISBN neuvedeno.

BIBLE, SLOVNÍKY, STANDARTNÍ DÍLA, KOMENTÁŘE, UČEBNICE

Bible kralická šestidílná: Kompletní vydání s původními poznámkami. Praha: Česká biblická společnost, 2014. ISBN 978-80-87287-78-1.

Bible: Písmo sv. Starého a Nového zákona. Praha: Česká biblická společnost, 1998, 11. vyd. ISBN 80-85810-19-0.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, editio funditus renovata, ed. K. Elliger a W. Rudolph. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05219-9.

Biblia Sacra Vulgata, R. Weber, editio terbia emendata, ed. B. Fischer, H. I. Frede, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Theine. Stuttgart 1983. ISBN 3-438-05303-9.

Denní modlitba církve II. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-772-4.

Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, přeložil a úvodními

studiemi opatřil C. V. Pospíšil. ISBN 978-80-7195-512-2.

Dokumenty 2. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.

Hand-Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament, A. Schmoller, editio decima. Stuttgart 1953. ISBN neuvedeno.

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. G. Lisowsky, editio tercia emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart 1993. ISBN 3-438-05230-8.

Septuaginta, edition minor, ed. A. Rahlfs. Stuttgart 1979. ISBN 3-43805121-4.

סידור אדיר במרום *Sidur Adir ba-marom.* Praha: Bergman, 2008/5768. ISBN 978-80-904207-0-0.

The Greek New Testament, Former Editions, ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Fourth Revised Edition, ed. B. Alland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart 1994. ISBN 3-438-05113-3.

Theological Dictionary of the Old Testament, vol. I–XV, ed. G. Botterweck, H. Ringgren, et al. Michigan: Grand Rapids, 1974–1995. ISBN 0–8028–23–38–6.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. I–X, ed. G. Kittel, G. Friedrich et al. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag von W. Kohlhammer, 1933–1979. ISBN dle svazků.

BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta.* Praha: Karolinum, 1997; ISBN 80-7184-446-2.

BARTOŇ, J. *Uvedení do novozákonní řečtiny.* Praha: Karolinum, 1995, 2. přepracované vyd. ISBN 80-7184-1714.

BROŽ, J. *Český ekumenický komentář k Novému zákonu: List Židům.* Sv. 16. Praha: CBS – ČBS, 2015. ISBN 978-80-87287-73-6.

GESENIUS, W. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Berlin / Göttingen / Heidelberg / 1962. ISBN neuvedeno.

HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum: Biblický slovník sedmi jazyků.* Praha: Vyšehrad, 2006, 2. vyd. ISBN 80-7021-801-0.

– *Výkladový slovník biblických jmen.* Praha: Advent-Orion, Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7172-865-9 (Advent-Orion). ISBN 80-7021-725-1 (Vyšehrad).

JANÁK, J. *Brána nebes: Bohové a démoni starého Egypta.* Praha: Libri, 2005. ISBN 80-7277-235-X.

- KLÍMA, O.; SEGERT, S.** *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*. Praha: Československá akademie věd, 1956. ISBN neuvedeno.
- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.** *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1985. ISBN 9004 07639 5.
- MIKLÍK, J.** *Biblická archeologie*. Praha: Theologický ústav C. Ss. R. v Obořišti, 1936. ISBN neuvedeno.
- MRÁZEK, M.** *Český ekumenický komentář k Novému zákonu: Zjevení Janovo*. Sv. 21. Praha: CBS – ČBS, 2009. ISBN 978-80-85810-99-8.
- MENGE, H.; GÜTHLING, O.** *Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch-Deutsch*. Berlin – München – Zürich: Langenscheidt, 1973. 22. Auflage. ISBN 468-02030-9.
- NEWMAN, J.; SEVAN, G.** *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.
- NOVOTNÝ, A.** *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. ISBN neuvedeno.
- PAVLINCOVÁ, H.; HORYNA, B.** (ed.) *Judaismus, Křesťanství, Islám*. Olomouc: Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.
- PÍPAL, B.** *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-121-9.
- PRACH, V.** *Řecko-český slovník*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-285-3.
- PRAŽÁK, J.; NOVOTNÝ, S.; SEDLÁČEK, J.** *Latinsko-český slovník: A–K*. Praha: SPN, 1955. ISBN neuvedeno.
- PRAŽÁK, J.; NOVOTNÝ, S.; SEDLÁČEK, J.** *Latinsko-český slovník: L–Z*. Praha: SPN, 1955. ISBN neuvedeno.
- PROSECKÝ, J.** (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*. Praha: Libri, 1999. ISBN 80-85983-58-3.
- PRUDKÝ, M.** *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-17-7.
- SOUČEK, J. B.** *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-025-5.
- XAVIER, L.–D.** *Slovník biblické teologie*. 2. vyd. (reprint 1. českého vyd., Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1981) Praha: Academia, 2003, přel. P. Kolář. ISBN 80-200-1127-7.

SEZNAM ZKRATEK

aj. – a jiné, a jiní

akk. – akkadsky

a par. – a paralely v synoptických evangeliích

apod. – a podobně

č. – číslo

ČEP – Český ekumenický překlad

MTK – Dokument mezinárodní teologické komise

dosl. – doslova

hebr. – hebrejsky

KJ – ET – Kostnické jiskry – Evangelický týdeník

KřR – Křesťanská revue

např. – například

něm. – německy

NZ – Nový zákon

nz. – novozákonní

pl. – plurál

pod. – podobně

pozn. – poznámka

př. Kr. – před Kristem

přel. – přeložil/a

roč. – ročník

řec. – řecky

s. – strana

SAT – Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty/ETF

sg. – singulár

srov. – srovnej

stol. – století

sum. – sumersky

sv. – svazek

SZ – Starý zákon

sz. – starozákonní

ThPř – Theologická příloha Křesťanské revue

ThR – Theologická revue HTF

TT – Teologické texty

TWNT – Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

TWAT – Theological Dictionary of the Old Testament

tj. – to je

v. – verš

vyd. – vydání

Odkazy na biblické citace užívám podle ČEPu.

Odbornou terminologii (zejména přepis výrazů do češtiny) z oboru egyptologie užívám podle BAREŠ, L.; VACHALA, B.; VERNER, M. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Praha: Karolinum, 1997; z oborů bádajících o oblasti Předního východu dle PROSECKÝ, J. (ed.) *Encyklopedie starověkého Předního východu*. Praha: Libri, 1999.

ABSTRAKT

DVOŘÁK, J. *Transformace oběti v Písmu. Teologie oběti*. Disertační práce. Vedoucí prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., Teologická fakulta Jihočeské univerzity. Katedra teologických věd, České Budějovice 2016.

Klíčová slova: Bůh, Izrael, Ježíš Kristus, kněz, král, kult, oběť, prorok.

Po diachronním porovnání nábožensko-politických systémů tří svébytných oblastí (starého Egypta, Mezopotámie a Syropalestiny) s obsahem víry starého Izraele vyvstalo určující specifikum pro kerygmaticko-teologické výpovědi Tenaku i NZ. Význam krále, kněze, proroka a smysl kultické činnosti i chrámu vychází ve všech zmíněných náboženstvích z pojetí božstva, přičemž jejich *náboženské kvantity* postrádají (vyjma Izraele) eschatologii. Kérygma o transcendentně imanentním Bohu Hospodinu (Otcí Ježíše) je z dostupných pramenů diachronně neodvoditelné. Rovněž nemůže být považováno za pouhý výdobytek *náboženské kvality* synchronního přeznačování v Písmu. NZ transformuje sz. kult narativně do kérygma o oběti Otce i Syna, která skrze Zmrtvýchvstalého urovnává vztah Boha a jeho ctitele, což bylo překvapivé (neočekávané) též v soudobém židovstvu. Ani Otcové při výkladech Kristovy vědomé, ebedsky zástupné oběti nenavazují na sz. rituální odpuštění.

Na základě zpracovaných podkladů předně badatelského úsilí tzv. Pražské školy a teologů kladoucích důraz na paradigma čtení Písma skrze zmrtvýchvstání (K. Skalický aj.) dospěla tato práce k následující teologické reflexi v otázce soteriologické transformace oběti: *Agnus Dei*, ukřižováním rituálně poražený, konstituuje nové společenství svou vlastní *Paschou*, která v NZ i ve víře církve nabývá též futuristní (eschatologický) rozměr. Smysl oběti se zcela uskuteční při „pití z kalicha“ Krista Pána se zmrtvýchvstalými až v souřadnicích Nového stvoření. Eucharistie se skrze bytostné přitakání Zmrtvýchvstalému stává jedinečnou „kultickou“ bohopoctou (chrámovým děním). Též v jádru patristického myšlení (*inkluzivní paradigma* Kristovy oběti, tj. křesťanova podobnost v poslušnosti k smrti) je oběť pojímána jako překonání odcizení Bohu změnou způsobu života vyvěrající z Kristovy oběti adresované nikoli Bohu, nýbrž lidem jakožto Boží životodárná iniciativa, která obnovuje jejich život a činí je dědici věčného života.

ABSTRACT

DVOŘÁK, J. *Transformation of Sacrifice in the Scripture. Theology of Sacrifice.* Dissertation. Submitted to prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., Theological Faculty of Jihočeská Univerzita, Department of Theological Studies, České Budějovice, 2016.

Keywords: God, Israel, Jesus Christ, priest, king, cult, sacrifice, prophet.

Diachronic comparison of three political and religious systems of three independent geographical areas (ancient Egypt, Mesopotamia, and Syria Palestine) with the faith of ancient Israel shows certain aspects important for the kerygmatic theological message of Tanach as well as the New Testament. Significance of the king, priest, prophet, and religious ceremonies in the temple is derived from their specific understanding of the divine. However, their *religious systems* completely lack (with the exception of Israel) eschatology. The message about the transcendent/immanent God Lord (Jesus' Father) is impossible to reconstruct from the available sources through diachronic methodology. Furthermore it cannot be understood as a mere result of religious synchronic redefinition of the Scriptures. The New Testament transforms the Old Testament religious system to narrative kerygma about the sacrifice of both Father and Son. It speaks about the Risen Lord, who is able to reconcile God with his adherent. Such a message is unheard of (unexpected) in the Second Temple Judaism. Even the Church Fathers do not interpret Christ's conscious *ebed-like* sacrifice along the lines of the ritual forgiveness of the OT.

Based on the scholarly analyses from the proponents of the so called Prague school, as well as those coming from theologians stressing the paradigm of biblical interpretation through the event of resurrection, this dissertation concluded in the subject matter of soteriological transformation of the sacrifice the following: *Agnus Dei*, with his crucifixion being a ritual slaughter, founds the new community through his own *Pasch*, which has also the futuristic (eschatological) aspect both in the NT and in the faith of the early Church. The meaning of this sacrifice will be actualized in 'drinking of the chalice' by the Lord Jesus with the resurrected Church in the coming new Creation. Thus, the Eucharist becomes a unique 'cultic' homage (Temple ceremony) through existential acceptance of the risen Lord. The same concept can be found at the heart of the Patristic thinking (*inclusive* paradigm of Christ's sacrifice, that

is Christian obedience even unto death) . The Fathers understood the sacrifice as means of overcoming alienation from God by metamorphosis of one's life based on Christ's sacrifice not to God, but to people. Such a sacrifice is life-giving activity of the Lord God himself and is able to renew the life of God's people and make them heirs to the eternal life.