

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra biblických věd

Mgr. Pavel Kočica

**J 4,4-42**  
**Ježíš a samařská žena**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

Praha 2011

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem J 4,4-42: Ježíš a samařská žena napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury a že jsem ji nevyužil k získání jiného nebo stejného titulu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 22.3.2011

Pavel Kočica

## **Bibliografická citace**

J 4,4-42 : Ježíš a samařská žena : bakalářská práce / Pavel Kočica ; vedoucí práce: Mireia Ryšková. -- Praha, 2011. -- 54 s.

## **Anotace**

Tato bakalářská práce J 4,4-42: Ježíš a samařská žena se zabývá exegetickým výkladem rozhovoru Ježíše se samařskou ženou a hlubším teologickým rozbořem témat v tomto dialogu obsažených, tedy témat živé vody a uctívání Boha v Duchu a v pravdě. Před vlastním výkladem textu je proveden jazykový rozbor, z něhož pak výklad vychází. Při výkladu je kladen důraz na zasazení úryku do kontextu Janova evangelia, na typicky janovské stylistické prostředky a na postupnost, s níž žena i později Samařané z města dospívají k poznání pravé Ježíšovy identity. Je ukázáno, že živou vodu je možné chápat jako vše, co Ježíš zde na zemi dává lidem pro jejich spásu. Uctívání v Duchu a v pravdě je vyloženo jako vztah člověka k Bohu daný osobní přítomností Boha v nitru člověka díky víře v Ježíše. Dále se práce zabývá popisem dějin samařského národa z biblického pohledu i z pohledu samotných Samařanů a základními články samařského náboženství, které se v pojednávaném textu objevují (hora Gerizim, postava Taheba). Je také pojednáno o aktuálnosti textu pro dnešní dobu z pohledu člověka, kterého k sobě Bůh volá. Úryvek je tak dán do souvislosti se křtem a křesťanskou iniciací obecně.

## **Klíčová slova**

Janovo evangelium, Samařané, živá voda, uctívání Boha, Gerizim, Taheb

## **Abstract**

This thesis J 4,4-42: Jesus and the Samaritan woman deals with an exegesis of the conversation between Jesus and the Samaritan woman as well as with a deeper theological interpretation of themes from this conversation: living water and worshipping of God in Spirit and truth. At first, a language analysis is performed, because an exegesis of the text is based on it. The exegesis emphasises a place of the pericope in a context of John's gospel, stylistic specialities of John as well as a graduality in a knowledge of Jesus's truth identity from a perspective of the woman and Samaritan people from the town. It is pointed out that living water can be thought as all that Jesus gives to people here on earth for their redemption. Worshipping in Spirit and truth is interpreted as a relation of a man to God that is given by a personal presence of God in a human heart thanks to a faith in Jesus. Furthermore, the thesis is concerned with a description of Samaritan history from a biblical point of view as well as from a perspective of Samaritans themselves and with basic articles of the Samaritan religion that appear in the text (Mt. Gerizim, person of Taheb). What is also considered is a relevancy of the pericope nowadays from point of view of a man who is calling by God. Consequently, the text is given into a relationship with a baptism and generally with a Christian initiation.

## **Keywords**

Gospel according to John, Samaritans, living water, worshipping of God, Gerizim, Taheb

**Počet znaků** (včetně mezer): 110 163

# Obsah

Úvod .....	5
1 Janovo evangelium .....	6
1.1 Prostředí vzniku .....	6
1.2 Autor a redakce .....	6
1.3 Struktura .....	7
1.4 Výrazové a stylistické prostředky .....	8
2 Jazykový rozbor textu .....	11
2.1 Úvod děje (vv. 4-6) .....	11
2.2 První část rozhovoru se ženou (vv. 7-15) .....	11
2.3 Druhá část rozhovoru se ženou (vv. 16-30) .....	12
2.4 Rozhovor s učedníky (vv. 31-38) .....	14
2.5 Setkání se Samařany z města (vv. 39-42) .....	15
3 Výklad textu .....	16
3.1 Zařazení do celku Janova evangelia .....	16
3.2 Historicita úryvku .....	16
3.3 Samařané v Novém zákoně .....	16
3.4 Úvod děje (vv. 4-6) .....	18
3.5 První část rozhovoru se ženou (vv. 7-15) .....	18
3.6 Druhá část rozhovoru se ženou (vv. 16-30) .....	20
3.7 Rozhovor s učedníky (vv. 31-38) .....	22
3.8 Setkání se Samařany z města (vv. 39-42) .....	24
4 Živá voda a uctívání „v Duchu a v pravdě“ .....	26
4.1 Živá voda .....	26
4.2 Uctívání „v Duchu a v pravdě“ .....	27
Exkurs: Samařská historie a náboženství .....	30
A Historie Samařanů .....	30
B Samařské náboženství .....	39
5 Shrnutí biblického rozboru .....	48
6 Zamyšlení nad textem .....	49
6.1 Východisko .....	49
6.2 Bůh člověka volá .....	49
6.3 Odpověď člověka .....	49
6.4 Připojení se k církvi .....	50
6.5 Odpovědnost za šíření víry .....	51
Závěr .....	52
Seznam literatury .....	54

# Úvod

Zatímco synoptická evangelia nám přináší Ježíšovu zvěst zejména ve formě řeči k větším skupinám posluchačů, Janovo evangelium často popisuje Ježíšův rozhovor s jednotlivci. Je to například dialog s židovským učencem Nikodémem, se synem královského služebníka, s těmi, které Ježíš uzdravil, s cizoložnicí či s Marií, sestrou Lazarovou. V těchto rozhovorech můžeme sledovat, jak na Ježíšovo slovo reagují konkrétní lidé v konkrétní situaci. Díky stylistickým prostředkům Janova evangelia (dvojitý smysl, janovská ironie) dochází často mezi Ježíšem a jeho partnerem v rozhovoru k vzájemnému nepochopení, skrze něž ukazuje autor evangelia novost Ježíšovy zvěsti. Ježíšův partner v rozhovoru tak zažívá setkání s někým, kdo ho přesahuje, a pokud je v nitru otevřen tomuto oslovení, v Ježíše uvěří. Rozhovory s jednotlivci v Janově evangeliu nám tak mohou být inspirací, jak my sami můžeme vstoupit do dialogu s Ježíšem v konkrétních situacích našeho života.

Vše, co bylo výše řečeno obecně o setkáních Ježíše s jednotlivci, platí také o pojednávaném rozhovoru Ježíše se samařskou ženou. V tomto textu jsou obsaženy i další pozoruhodné prvky. Je to zejména překvapivost setkání, k němuž došlo, vzhledem k dobovému pohledu na ženu a k nepřátelství mezi Židy a Samařany. Také stojí za povšimnutí, že se jedná o ucelené, relativně samostatné vyprávění, které má svou vnitřní dynamiku a všechny jeho části jsou úzce provázány. Úryvek také naznačuje rozdíly mezi židovským a samařským náboženstvím, což poskytuje prostor pro podrobnější zkoumání těchto odlišností.

Tato práce si klade za cíl hlouběji rozebrat bohatství témat obsažené v tomto textu. Z metodologického hlediska je kladen důraz na výklad založený zejména na jazykovém rozboru textu. K tomu přistupuje historický popis dějin Samařanů, teologický popis jejich náboženství a reflexe nad aktuálností textu pro člověka dnešní doby.

První kapitola přináší základní informace o Janově evangeliu. Zejména jsou vyzdvihnuty výrazové a stylistické prostředky, které se uplatňují v pojednávaném úryvku. Ve druhé kapitole je proveden jazykový rozbor textu. Těžištěm práce jsou třetí a čtvrtá kapitola, jež obsahují výklad textu a rozbor nejdůležitějších témat, živé vody a uctívání Boha. Podstatnou součástí práce je také exkurs o dějinách Samařanů a o jejich náboženství. Zejména část o samařském náboženství přináší některé méně známé souvislosti, které prohlubují pohled na rozdíly mezi Židy a Samařany popsané v úryvku. Po shrnutí rozboru v páté kapitole je v kapitole šesté uvedena jedna z možných aplikací textu na současnou dobu.

# 1 Janovo evangelium

## 1.1 Prostředí vzniku

Janovo evangelium vzniklo pravděpodobně mezi roky 90 – 100<sup>1</sup>, někdy je uváděno 80 – 110<sup>2</sup>. Vzniklo stejně jako 1-3 J a Zj v prostředí janovských obcí. Tyto obce měly odlišnou myšlenkovou a náboženskou orientaci než jiné křesťanské obce. Vyvíjely se samostatně od velké (petrovské) církve, zůstaly dlouhou dobu ve styku se židovstvím a v konkurenčním vztahu k učedníkům Jana Křtitele. Později než v jiných obcích u nich došlo k oddělení od synagogy, které pravděpodobně nemělo zcela hladký průběh. Tyto události v janovských obcích se odrazily i v teologických akcentech Janova evangelia. Mluví se v něm o tom, že se Židé sympatizující s křesťanstvím museli skrývat (J 19,38; 9,22). Jen výjimečně se rozlišují jednotlivé skupiny v židovství, většinou se mluví obecně o „Židech“<sup>3</sup>. Velká pozornost je věnována polemice s učedníky Jana Křtitele, například v Prologu se připomíná, že Jan není Mesiáš, ale jen o něm – Ježíši – svědčí. Dále se v evangeliu hovoří o „učedníku, kterého Ježíš miloval“, který je často stavěn do protikladu vůči Petrovi, což naznačuje samostatný vývoj janovských obcí a jejich jisté vymezení se vůči petrovské církvi.

Jako místo sepsání se uvádí nejčastěji Efez, což je jednak podpořeno tradicí, jednak to dobře vyhovuje směsici jednotlivých tradic, jež tvoří základ evangelia<sup>4</sup>.

## 1.2 Autor a redakce

Poslední kapitola Janova evangelia spojuje autorství s postavou „učedníka, kterého Ježíš miloval“. Tradice mající původ u Ireneje<sup>5</sup>, identifikuje tohoto učedníka s apoštolem Janem, synem Zebedeovým. Pod touto identifikací je však potřeba chápat zejména autoritu, nikoli přímý původ evangelia. O tom, kdo byl tímto „milovaným učedníkem“, se vedou spory, každopádně tato postava hrála v janovských obcích i při vzniku evangelia velkou roli. Nebyl pravděpodobně jeho autorem, spíše Ježíšovým svědkem, a tedy pramenem tradice zapsané v tomto evangeliu. O procesu vzniku knihy není ale dnes jasno. Jednou z teorií o autorství<sup>6</sup> je ta, že Janovo evangelium vzniklo ve třech fázích: první z nich tvoří vzpomínky na to, co Ježíš mluvil a konal; druhá fáze zahrnuje ovlivnění těchto vzpomínek

<sup>1</sup> PORSCH Felix: Evangelium sv. Jana (Malý stuttgartský komentář), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 15.

<sup>2</sup> BROŽ Jaroslav, Evangelium podle Sv. Jana, <http://www.ktf.cuni.cz/~broz/distanci/jan.html>, (31.1.2011).

<sup>3</sup> RYŠKOVÁ Mireia: Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona. Praha: Karolinum, 2008, 391.

<sup>4</sup> MOLONEY Francis J.: Evangelium podle Jana (Sacra Pagina), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 20.

<sup>5</sup> BROŽ: op. cit.

<sup>6</sup> Srov. tamtéž.

zkušenostmi janovské komunity a janovskými kazateli, kteří je vykládali; ve třetí fázi pak některý z těchto kazatelů vytvořil z této tradice evangelium. To bylo poté pravděpodobně vícekrát přepracováno, než dostalo definitivní podobu.

Co se týče vztahu k synoptikům, je sporné, zda autor znal některé ze synoptických evangelií. Rozhodně mu však byly známy tradice o Ježíšovi (rozmnožení chlebů, chůze po moři, křest, uvěznění Jana Křtitele aj.). Jako předlohy však žádného synoptického evangelia pravděpodobně nepoužil<sup>7</sup>. Narozdíl od nich se Ježíšovo působení střídá častěji mezi Galileou a Jeruzalémem, pojem „Boží království“ nahrazuje autor jinými pojmy, např. život. Jako „Židy“ označuje obecně ty, kdo odmítají Ježíšovo poselství.

### 1.3 Struktura

Časté dělení Janova evangelia je následující<sup>8</sup>:

#### 1.3.1 Prolog (1,1-18)

Jedná se v podstatě o souhrn celého evangelia, je v něm představeno poslání vtěleného Slova, prostředníka stvoření a zjevení spásy<sup>9</sup>.

#### 1.3.2 Kniha znamení (1,19-12,50)

Začíná popisem prvních dnů Ježíšova veřejného působení, dále uvádí první Ježíšův zázrak v Káně, poté první Ježíšovo střetnutí se „Židy“, vyjádření Jana Křtitele o Ježíšovi a setkání Ježíše s několika jednotlivci: Nikodémem, samařskou ženou a královským služebníkem. V těchto setkáních se postupně začíná odhalovat Ježíšova identita. Z tohoto pohledu je z uvedených textů nejdůležitější právě rozhovor se Samařankou, protože tam je Ježíš nazván jednak Mesiášem, jednak Spasitelem světa.

V kapitolách 5-10 tvoří pozadí Ježíšovy činnosti starozákonní svátky (šabat, Velikonoce, slavnost stánků a posvěcení chrámu). Ježíšova činnost je nahrazuje, naplňuje novým obsahem.

Závěr Knihy znamení tvoří vzkříšení Lazara, ujednání velekněží o zabití Ježíše, vjezd do Jeruzaléma a předpověď utrpení. Lze tedy shrnout, že v Knize znamení se Slovo zjevuje světu, ale svět ho nepřijímá. Ježíš se tak obrací k úzkému okruhu těch, kdo ho přijali.

---

<sup>7</sup> PORSCH Felix: Mnoho hlasů - jedna víra, Praha: Zvon, 1993, 105.

<sup>8</sup> MOLONEY: op. cit., 35-37, srov. též BROŽ: op. cit.

<sup>9</sup> BROŽ: op. cit.

### 1.3.3 Kniha slávy (13,1-20,31)

Kniha slávy začíná umýváním nohou učedníkům, pokračuje řečmi na rozloučenou a přes Ježíšovu velekněžskou modlitbu spěje k pašijovému příběhu. Ježíšova smrt na kříži je u Jana chápána nikoli jako porážka, ale jako vyvýšení a nová oběť, nahrazující starozákonní oběť beránka. Vzkříšený Ježíš se zjevuje nejprve Marii Magdalské, poté i ostatním učedníkům v Jeruzalémě.

### 1.3.4 Závěr evangelia (20,30-31)

Evangelista zde zdůrazňuje, že se jedná o výběr látky, nikoli o podrobný a přesný popis Ježíšovy činnosti. Cílem evangelia tedy není pouhé kronikářské svědectví, ale vzbuzení a prohloubení víry v Ježíše jakožto Mesiáše a Syna Božího. Tato víra přináší věřícím věčný život.

### 1.3.5 Doslov (21,1-25)

Na poslední kapitolu evangelia se často nahlíží jako na dodatečně přidanou<sup>10</sup>. Popisuje setkání vzkříšeného Ježíše s učedníky, zázračný rybolov, pověření Šimona a druhý závěr evangelia.

## 1.4 Výrazové a stylistické prostředky

Janovo evangelium chce Ježíše představit jako preexistujícího, přicházejícího od Otce, a majícího tedy božský status. Z literárního hlediska vyniká osobitým stylem, celé je variací na několik málo základních pojmů jako život, pokoj, světlo, pravda aj. Ježíš ve svých promluvách jednak tyto pojmy vysvětluje a naplňuje novým obsahem, jednak se s nimi identifikuje, zejména ve výrocích „Já jsem“ (např. 6,35.48; 8,12; 11,25; 14,6 a další)<sup>11</sup>. Evangelista používá specifické stylistické prostředky, které podtrhují novost Ježíšovy zvěsti a jeho výjimečný status. Většina z nich je obsažena i v pojednávaném textu, je tedy potřeba je podrobněji rozebrat.

### 1.4.1 Janovský dualismus

Často jsou použity dvojice pojmů, které jsou navzájem protikladné a vyjadřují dvě mocenské sféry vlivu, jež se navzájem vylučují. Jsou to dvojice *život – smrt*, *světlo – temnota*, *pravda – lež*, *svoboda – otroctví*, *Duch – tělo/svět*, *Bůh – satan*, *nahoře – dole*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Srov. např. MOLONEY: op. cit., 35.

<sup>11</sup> Srov. PORSCH: Evangelium sv. Jana, 58.

<sup>12</sup> Tamtéž 39.



Pro spásu člověka je rozhodující to, do které z těchto dvou protikladných sfér patří, z které pochází či z které je zplozen (srov. např. 1,13; 17,16).

Tento dualismus je spojen i s prostorovými představami. „Nahoře“ je oblast Boha, Ducha a života, naopak „dole“ je oblast satana, smrti. Život tedy přichází na svět „shora“, svět jej nemá sám ze sebe. Ježíš je tedy představen jako vyslanec „shora“, od Otce, a zprostředkovává nám spásu, tedy život, pravdu, svobodu, světlo a oživujícího Ducha (srov. např. 5,23n; 6,44; 7,16-18; 8,26.29; 10,10; 12,44n; 14,24)<sup>13</sup>. V pojednávaném textu můžeme tento motiv najít v 4,10.25n.35.

Člověk je sice vázán na svou tělesnou existenci, tedy k tělu/světlu, neznamená to ale, že by musel nutně zůstat v moci smrti. Díky daru víry, který přichází „shora“, se může narodit „z Boha“ a „z Ducha“, a mít tak podíl na Božím životě (3,3.5; 20,31). Ježíšovo poselství tedy vybízí jeho posluchače, aby učinili rozhodnutí víry, a otevřeli se tak věčnému životu. Ježíš tedy lidi nesoudí. Pokud lidé jeho učení nepřijímají, sami nad sebou soud vynášejí (3,17-21; 12,44-50).

Pod dualismus můžeme zahrnout i dvojí smysl pojmů, které Janovo evangelium používá. Ježíš v 3,3-5 pod „novým narozením“ chápe výše popisované přijetí daru víry, kdežto Nikodém zůstává u přirozeného významu narození. Pojem „vyvýšení“ odpovídá janovskému pojetí kříže jako návratu k Otci (3,14; 8,28; 12,34)<sup>14</sup>. V pojednávaném textu se tento dvojí smysl objevuje dvakrát. Nejprve v 4,15 žena nechápe pravý význam Ježíšem nabízené „živé vody“, poté v 4,35 nechápou učedníci Ježíšovu řeč o pokrmu.

Někdy je dvojí smysl prisuzován celému vyprávění či metafoře, jako např. zboření chrámu a Ježíšova smrt a vzkříšení (2,18-21) či zázračné nasycení a eucharistie (6,51-58)<sup>15</sup>.

## 1.4.2 Nepochopení

Nutným důsledkem dualismu jsou nedorozumění mezi Ježíšem a jeho partnery v rozhovoru. Ježíš je sice vtěleným Slovem, musí se však vyjadřovat termíny, které jsou pro jeho posluchače pochopitelné. Používá tedy metafor, pod kterými jeho posluchači rozumějí pozemské skutečnosti, Ježíš však má na mysli nadpřirozený význam. Z toho nutně pramení nepochopení lidí, které ale Ježíš dalším výkladem přivádí k pravému, hlubšímu poznání daného pojmu. Příklady tohoto nepochopení můžeme nalézt ve verších uvedených v předchozím odstavci. Ježíšovy posluchače je možné rozdělit na dvě skupiny. Ti první Ježíšova slova nechápou a ani pochopit nechtějí (nejčastěji „Židé“). Naopak ti,

---

<sup>13</sup> Tamtéž 39.

<sup>14</sup> BROŽ: op. cit.

<sup>15</sup> Tamtéž.

kdo v sobě nechávají růst víru, sice také zpočátku nechápou, Ježíšovo další učení je však nakonec k pochopení přivádí. Nejlepším příkladem je samotná struktura evangelia, kdy se Ježíš v Knize znamení otevírá všem, když je však odmítnut, obrací se v Knize slávy k těm, kdo ho přijali, a hlouběji je uvádí do svého učení. V pojednávaném textu je právě Samařanka obrazem takového člověka.

### 1.4.3 Ironie

Ježíšovi partneři v rozhovoru se díky kombinaci dualismu a nepochopení někdy vyjadřují tak, jak oni sami danou věc chápou. Ironie pak spočívá v tom, že jejich výpověď v daném kontextu zní sarkasticky a nepřiměřeně, přitom je však pravdivá a má vyšší smysl, než si sami uvědomují. Příklady této ironie můžeme nalézt v 3,2; 4,12; 6,42; 7,35; 9,40-41; 11,50<sup>16</sup>. V pojednávaném textu se Samařanka ve v. 4,12 nevěřičně podivuje, že by byl Ježíš větší než Jákob. Přestože v této fázi rozhovoru předpokládá, že to tak není, vyjadřuje nevědomky pravdu.

### 1.4.4 Přechody

Při přechodu od jedné části k druhé používá autor evangelia kratších nebo delších pasáží, které ukončují jednu část a zároveň otevírají další. Například zázrak v Káně (2,1-12) uzavírá povolání učedníků naplněním příslibu z 1,50<sup>17</sup>, zároveň také otevírá další část, kdy se Ježíš prokazuje před lidmi svým učením a mocnými činy. V pojednávaném textu můžeme takové přechody nalézt např. hned ve v. 4,4, který spojuje Ježíšův návrat do Galileje s jeho přítomností v Samařsku.

### 1.4.5 Vysvětlivky

K některým pojmům, názvům či událostem připojuje autor vysvětlivky, patrně proto, že v židovském prostředí byl jejich smysl jasný, v souvislosti s hlásáním evangelia v diaspoře či mezi pohany však bylo potřeba jej blíže vysvětlit. Můžeme se tak setkat s vysvětlením významu semitským slov či jmen (např. 1,41.42; 9,7; 11,16), s objasněním rozvoje děje a zeměpisných údajů (např. 2,9; 3,24; 6,71; 9,14.22-23; 11,5.13) i s teologickými vysvětleními (např. 2,21-22; 6,6.64; 7,39; 11,51-52; 12,16.33)<sup>18</sup>. V pojednávaném textu se jedná o v. 5, kdy je vysvětleno starozákonní pozadí dějiště příběhu, dále v. 4,8 vysvětluje, proč je Ježíš u studny sám a konečně v. 9b objasňuje předchozí údiv ženy i její pozdější otázku ohledně místa pravého uctívání Boha.

---

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> Tamtéž.

<sup>18</sup> Tamtéž.

## 2 Jazykový rozbor textu

V této kapitole používám znění originálního textu podle Nestle-Aland<sup>19</sup>, český překlad podle Českého ekumenického překladu<sup>20</sup>.

### 2.1 Úvod děje (vv. 4-6)

4. Použité sloveso ἔδει značí nutnost („musel“ projít Samařskem). Jedná se však o vyjádření Boží vůle, nikoli o geografickou nutnost (viz výklad textu).

5. Na mnoha místech pojednávaného textu se střídá přítomný a imperfektní. Zde přítomný ἔρχεται střídá imperfektní předchozího verše. Nejedná se tedy pravděpodobně o klasický historický přítomný, spíše je to prostředek pro dosažení dramatickosti děje. Částice οὐν („neboť, tedy“) by zase mohla vyjadřovat Boží vůli. Z cesty přes Samařsko ještě nutně nevyplývá, že by k městu Sychar Ježíš musel přijít.

6. Imperfektní media ἐκοθέζετο („posadil se“) je v originálním textu následováno příslovcem οὕτως („tedy“), které v překladu není uvedeno. Toto příslovce zdůrazňuje Ježíšovu únavu. Oproti překladu „usedl u studny“ je v originále ἐπὶ τῆς πηγῆς, tedy dativ „na studnu“, pravděpodobně tedy na kamenný okraj studny. Uvedení času „asi šestá hodina“ je překládáno „kolem poledne“, protože čas byl počítán od šesti hodin ráno<sup>21</sup>.

### 2.2 První část rozhovoru se ženou (vv. 7-15)

#### 2.2.1 Navázání kontaktu se ženou (vv. 7-9)

7. Přítomný ἔρχεται opět střídá imperfektní z předchozího verše. Už tento verš ukazuje výjimečnost setkání. Uvádí dva důvody, proč by Ježíš neměl ženu oslovovat: γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας (žena a ze Samařska). Ježíš však ihned začíná rozhovor, a to dokonce příkazem „Dej mi napít“.

8. Tento verš vysvětluje, proč je Ježíš sám. Zvláštní je použití plusquamperfekta ἀπεληλύθεισαν („odešli“) v kontextu předchozího a následujícího verše, kdy je použit přítomný. Obvykle by v kontextu přítomného děje měl být předcházející děj vyjádřen perfektem.

9. Jedná se o jediné místo Janova evangelia, kde je Ježíš označen jako Ἰουδαῖος, tedy „Žid“<sup>22</sup>. Ve vysvětlující poznámce, že Židé se se Samařany nestýkají, je použito sloveso

<sup>19</sup> NESTLE Erwin, ALAND Kurt: Novum Testamentum Graece et Latine, London: United Bible Societies, 1963.

<sup>20</sup> Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1996.

<sup>21</sup> BROWN Raymond E.: The Gospel according to John I-XII (The Anchor Bible 29), New York: Doubleday, 1966, 169.

<sup>22</sup> MOLONEY: op. cit., 142.

συνχρῶνται. Souček<sup>23</sup> uvádí překlad „stýkat se s někým“, který odpovídá českému překladu, jiné prameny<sup>24</sup> však uvádějí, že doslovný překlad je „nemají spolu nic společného“.

## 2.2.2 Živá voda a nepochopení ženy (vv. 10-15)

10. Verš je uvozen imperfektem ἀπεκρίθη („odpověděl“), které střídá přítomný λέγει v předchozím verši. Podobně je to i na dalších místech: ve vv. 11, 15, 16, 19, 21, 25, 26 je použit přítomný λέγει, ve vv. 13, 17 imperfektum ἀπεκρίθη. Závěr rozhovoru se ženou je tedy popsán přítomným. Ježíš používá výraz „Boží dar“ (τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ), jedná se tedy o dar, který má původ v Bohu<sup>25</sup>.

11. V oslovení Κύριε oproti předchozímu Ἰουδαῖος je vidět rostoucí úcta ženy.

12. Použití částice μή k uvození otázky vyjadřuje, že žena očekává zápornou odpověď<sup>26</sup>. „Praotec“ je v originále πᾶτερς, tedy „otec“.

13. a 14. Důležitý je posun od participia ve verši 13 (ὁ πίνων) ke konjunktivu aoristu ve verši 14 (ὅς ἦν πίη). Zatímco ve verši 13 je vyjádřen nedokonavý děj, verš 14 vyjadřuje napití, a tedy utišení žízně, jednou provždy. Pouze na tomto místě označuje sloveso ἄλλομαι pohyb vody, běžně znamenalo rychlý, skokovitý pohyb člověka<sup>27</sup>.

15. Žena ukončuje první část rozhovoru stejným příkazem δός μοι, jakým začal rozhovor Ježíš (v. 7).

## 2.3 Druhá část rozhovoru se ženou (vv. 16-30)

### 2.3.1 Posun rozhovoru do jiné roviny (vv. 16-18)

16. Zvláštní je, že Ježíš ženu vyzývá „zavolej svého muže“, a pak jí přikazuje v singuláru ἐλθέ ἐνθάδε („přijď sem“), nikoli „přijďte sem“. Je z toho vidět, že Ježíš se chce ženě ukázat jako prorok, nejde mu o to, aby viděl jejího muže, protože ví, že žádného nemá.

17. a 18. Za zmínku stojí, že Ježíš v těchto verších ženu dvakrát chválí, i když odhaluje její hříšnost: καλῶς εἶπας („správně jsi řekla“) a ἀληθὲς εἶρηκας („řekla jsi pravdu“). Je tedy vidět, že nechce ženu soudit za dosavadní špatný způsob života.

<sup>23</sup> SOUČEK Josef B.: Řecko-český slovník k Novému zákonu, Příbram: Kalich, 2003, 242.

<sup>24</sup> Srov. BROWN: op. cit., 170.

<sup>25</sup> MOLONEY: op. cit., 142.

<sup>26</sup> Srov. BARTOŇ Josef: Uvedení do novozákonní řečtiny, Praha: KLP, 2004, 131.

<sup>27</sup> MOLONEY: op. cit., 148.

### 2.3.2 Pravé uctívání Boha a Ježíšovo sebezjevení (vv. 19-26)

19. Použití slovesa θεωρῶ („vidím“, „pozoruji“) a vynechání určitého členu před slovem προφήτης („prorok“) ukazují, že sdělení ženy neobsahuje žádný hluboký duchovní vhled<sup>28</sup>.

21. Použití druhé osoby plurálu προσκυνήσετε může znamenat to, že Ježíš do tohoto oslovení zahrnuje i Samařany z města, a předjímá tak jejich poznání Ježíše jakožto Spasitele<sup>29</sup>.

23. Slovo ἀληθινός („opravdový“) je u Jana často používáno ve smyslu „skutečný“. Je tedy možná interpretace, že se jedná o ctitele, pro které jsou náboženské obřady skutečným přiblížením se Bohu, nikoli pouze předstíráním či symbolickými úkony<sup>30</sup>.

24. Výraz δεῖ προσκυνεῖν („musí uctívat“) znamená, že uctívání v Duchu a pravdě je v hodině, která přichází, jediným správným uctíváním<sup>31</sup>.

25. Za pozornost stojí použití prezentu ve spojení Μεσσίας ἔρχεται, tedy „přichází Mesiáš“. Žena používá hned dva mesiánské tituly, Μεσσίας a Χριστός, vedou se však spory o tom, koho jimi přesně myslí<sup>32</sup>.

26. Některé prameny<sup>33</sup> uvádějí, že Ježíšova odpověď Ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι není přijetím ženina náznaku, že by mohl být Mesiášem, ale odpovědí na verš 10b: καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι („kdo je ten, kdo s tebou mluví“).

### 2.3.3 Konec rozhovoru se ženou (vv. 27-30)

27. Použité sloveso θαυμάζω je emocionálně zabarvené a mohlo by být také přeloženo jako „žaslí“<sup>34</sup>. Použití imperfekta ἐλάλει znamená, že ucedníci si byli vědomi, že Ježíš mluví se ženou již delší chvíli<sup>35</sup>. Ve výrazu τί ζητεῖς („nač se ptáš“, „co žádáš“) není uvedeno, koho by se měl nebo měla ptát. Tato otázka tak může patřit Ježíšovi i ženě<sup>36</sup>.

28. Zde se opět objevuje střídání časů: zatímco první část verše (ἄφηκεν, ἀπῆλθεν) je v aoristu, druhá část je v prezentu (λέγει).

29. To, že víra ženy v Ježíše je i v tomto okamžiku nedokonalá, ukazují z gramatického hlediska dvě věci: použití aoristu ἴδετε („podívat se“, nemělo tedy jít o nějaké delší setkání s Ježíšem) a použití výrazu μῆτι, který uvádí váhavou odpověď<sup>37</sup>.

---

<sup>28</sup> Tamtéž 153.

<sup>29</sup> BOERS Hendrikus: Neither on this Mountain Nor in Jerusalem, Atlanta: Scholar Press, 177.

<sup>30</sup> Tamtéž.

<sup>31</sup> MOLONEY: op. cit., 158.

<sup>32</sup> Srov. tamtéž 159.

<sup>33</sup> Srov. tamtéž 155.

<sup>34</sup> Srov. SOUČEK: op. cit., 119.

<sup>35</sup> MOLONEY: op. cit., 156.

<sup>36</sup> Srov. BROWN: op. cit., 173.

<sup>37</sup> MOLONEY: op. cit., 160.

**30.** Použití aoristu ἐξῆλθον označuje rozhodné vyjití, vyjadřuje tedy horlivost Samařanů. Imperfektum ἦρχοντο naznačuje delší cestu, která tvoří pozadí následujícího rozhovoru Ježíše s jeho učedníky<sup>38</sup>.

## **2.4 Rozhovor s učedníky (vv. 31-38)**

### **2.4.1 Nepochopení učedníků (vv. 31-34)**

**31.** Užití spojení ἐν τῷ μεταξὺ („mezitím“) opět naznačuje, že pozadím tohoto rozhovoru je cesta Samařanů k Ježíši.

**32.** Za povšimnutí stojí použití různých výrazů pro jídlo v pojednávaném textu. Ve v. 8 je to τροφή, v tomto verši βρῶσις a ve v. 34 βρῶμα. Ježíš má tento pokrm vždy k jídlu (prézens ἔχω φαγεῖν). Jeden z možných výkladů říká, že Ježíš nedává tento pokrm k jídlu, ale on sám bude tento pokrm jíst. Jedná se tedy o pokrm jakožto potravu, která udává směr Ježíšova života a smrti<sup>39</sup>.

**33.** Otázka učedníků je uvozena částicí μή, očekávají tedy zápornou odpověď (srov. v. 12). Je pro ně tedy nepředstavitelné, že by Ježíš přijal pokrm od Samařanky a jedl s ní<sup>40</sup>.

**34.** Opět dochází ke střídání časů, v předchozím verši bylo použito imperfektum ἔλεγον („říkali“), tento verš začíná prezentem λέγει („říká“). Τὸ ἔργον („dílo“) označuje v Janově evangeliu celé Ježíšovo poslání, tedy to, co Otec žádá po Ježíšovi, aby vykonal<sup>41</sup>.

### **2.4.2 Obraz setby a žní (vv. 35-38)**

**35. a 36.** Slovo ἤδη („již“) je možné zařadit na konec v. 35 i na začátek v. 36. Z hlediska janovské uskutečněné eschatologie je správnější je zařadit na konec v. 35, umístění na začátek v. 36 zase lépe odpovídá janovskému literárnímu stylu<sup>42</sup>. Český ekumenický překlad uvádí „již“ v obou verších.

**37.** Začátek verše je v originále ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ..., tedy doslova „neboť v tom je pravdivé přísloví, že ...“. Původně negativní význam přísloví „jeden rozséal, druhý žne“ tedy Ježíš obrací pozitivně tím, že si v něm v návaznosti na předchozí verš všimá aspektu odměny: všichni, kdo mají zásluhu na úrodě, dostanou svou odměnu.

**38.** Aorist ἀπέστειλα („poslal jsem“) časově nezapadá do vyprávění, protože v něm Ježíš své učedníky ještě neposlal žnout. Jedná se pravděpodobně o odkaz na povelikonoční poslání učedníků. V originále jsou dvakrát použity tvary slovesa κοπιῶ, jež je přeloženo

<sup>38</sup> Tamtéž.

<sup>39</sup> Tamtéž.

<sup>40</sup> Tamtéž 163.

<sup>41</sup> Srov. tamtéž 168.

<sup>42</sup> Tamtéž 169.

jako „pracuji“, toto sloveso má však význam „unavuji se, těžce pracuji“<sup>43</sup>. U Pavla se tímto slovesem také označuje namáhavá misijní práce. To odkazuje na v. 6, kde byl Ježíš κεκοπιωκῶς, tedy „unavený“. Tím, kdo rozséval, je tedy Ježíš.

## **2.5 Setkání se Samařany z města (vv. 39-42)**

**39.** V tomto verši je víra Samařanů z města na stejné úrovni jako víra ženy: ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ... διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς („uvěřili v něho pro slovo té ženy“).

**41.** Zřetelně je zde popsán rozdíl mezi učením Ježíšovým a svědectvím ženy: πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ („mnohem více uvěřilo pro jeho slovo“). Je to tedy „mnohem více“ než ve v. 39. Neuvěřilo ale celé město.

**42.** Výraz οὐκέτι („již ne“) vyjadřuje dvě fáze víry Samařanů. Spojení αὐτοὶ ἀκηκόαμεν („sami jsme slyšeli“) zdůrazňuje, že se jedná o jejich osobní zkušenost<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Srov. SOUČEK: op. cit., 147.

<sup>44</sup> MOLONEY: op. cit., 174.

## 3 Výklad textu

### 3.1 Zařazení do celku Janova evangelia

Podle rozdělení Janova evangelia<sup>45</sup> patří tento text do Knihy znamení (1,19 – 12,50) do části „Z Kány do Kány“ (2,1 - 4,54). V J 2,12-22 Ježíš relativizuje význam Chrámu a mluví místo toho o chrámu svého těla. V rozmluvě s Nikodémem (J 3,1-21) Ježíš o sobě říká, že je cestou ke spáse. Nikodém však není s to Ježíšova slova pochopit. V J 3,22-36 sděluje Jan Křtitel, že Ježíš je větší než on. Poté následuje pojednávaný úryvek, v němž se Ježíš zjevuje jako Mesiáš a Spasitel. Tato jeho zvěst je Samařany ochotně přijata. V J 4,43-54 Ježíš uzdravuje syna královského služebníka a služebník i jeho dům v něj uvěří.

### 3.2 Historicita úryvku

Pojednávaný text pravděpodobně nemá přímo historický základ, nikde jinde v evangeliích není zmínka o tom, že by Ježíš učil v Samařsku. Převažuje názor, že se jedná o zrcadlení zkušeností prvotní církve s úspěšnou misí v Samařsku, jak je popsána ve Sk 8,4-25<sup>46</sup>. Tomu by mohla napovídat i evangelistova velmi dobrá znalost samařských reálií (zeměpisné údaje, jejich chápání Mesiáše atd.). Text navíc nese mnoho typických janovských prvků (ironie, vzájemné nepochopení, pojmy voda, Duch a pravda). Jde tedy v první řadě o teologické dílo, ne o popsání nějaké historické události.

### 3.3 Samařané v Novém zákoně

Ve Starém zákoně jsou Samařané zmiňováni v negativním smyslu (2 Kr 17,29 v souvislosti s náboženským synkretismem na území Samařska, v Ezd 4 v souvislosti s odmítnutím účasti Samařanů na obnově jeruzalémského chrámu). V Novém zákoně se o Samařanech mluví na několika místech, a to z více pohledů.

Matoušovo evangelium se k nim staví negativně. V tomto smyslu jsou zmíněni v **Mt 10,5**, kdy Ježíš přikazuje svým učedníkům vyhýbat se při své misii samařským městům. Samařané jsou tedy zde stavěni na roveň pohanům. Nemusí to ale přímo znamenat, že by Ježíš tímto odmítal misii k Samařanům, a že by tedy tento úryvek byl v rozporu s pojednávaným textem. Vysvětlení misijního příkazu můžeme najít v Mt 10,6. Ježíšovi jde v první řadě o obrácení vyvoleného národa, což v pojednávaném textu může mít paralelu v J 4,22. Ježíš sice vyvolený národ upřednostňuje, ze svého působení však nevyklučuje nikoho.

---

<sup>45</sup> MOLONEY: op. cit., 35.

<sup>46</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 49.



Na nejvíce místech se o Samařanech zmiňuje v Novém zákoně Lukáš. V jeho pojetí jsou Samařané prvními adresáty misionářské činnosti církve a jakýmsi „prubířským kamenem“ před tím, než bylo křesťanství šířeno dále do pohanského světa<sup>47</sup>. V **L 9,52-56** se mluví o tom, že v jedné samařské vesnici Ježíše a jeho učedníky nepřijali z důvodu, že „jeho tvář byla obrácena k Jeruzalému“. V kontextu historické doby a sporů o pravé místo uctívání Boha to bylo pochopitelné. Ježíš však odmítá výzvu Jakuba a Jana, aby samařskou vesnici zahubil. Nechce lidi zahubit, ale zachránit, Samařany nevyjímaje. S tím mohou souviset další místa lukášovského díla, která se o Samařanech zmiňují pozitivně. Text **L 10,30-37** přináší známé podobenství o milosrdném Samařanu. Tento úryvek je zajímavý z pohledu sporu o správné uctívání Boha. Kněz i levita, kteří procházejí kolem zraněného, upřednostňují předpisy o rituální čistotě a své bohoslužebné povinnosti. Chybí jim ale láska, kterou naopak má Samařan. On je pak Ježíšem hodnocen jako ten, kdo se zachoval správně. V **L 17,16** je samařský malomocný jediný, kdo Ježíši projeví vděčnost za své uzdravení. Ježíš ho nazývá „cizincem“, hned poté ale říká, že ho uzdravila jeho víra. I „cizinec“ tedy může uvěřit. Text **Sk 8, 4-25** mluví o úspěšné misii v Samařsku, kam jeruzalémští křesťané uprchli kvůli pronásledování. Filipovo zvěstování ve městě Samaří bylo přijato s velkým nadšením a mnoho obyvatel se dalo pokřtít. Toto zvěstování pak doplnili Petr a Jan vkládáním rukou. Kromě města Samaří hlásali apoštolové evangelium i v mnoha samařských vesnicích.

Janovo evangelium vyjadřuje k Samařanům značnou míru pochopení a je možné, že bylo adresováno i jim<sup>48</sup>. Na některých místech Janova evangelia Ježíš možná mezi adresáty své řeči zahrnuje i Samařany (kromě pojednávaného textu srov. např. **J 7,40-43; 10,16**)<sup>49</sup>. V **J 8,48** nazývají Židé samotného Ježíše Samařanem. Je to v kontextu sporu s Ježíšem, kdy je Ježíš nazývá ďáblivými dětmi. Oni pak o Ježíši říkají, že je Samařan a posedlý. Pojem Samařan je zde zjevně použit jako nadávka a symbol kacířství<sup>50</sup>. Jan tím připodobňuje odmítnutí Ježíšovy zvěsti Židy k jejich pohledu na Samařany jako na kacíře či pohany.

Úryvek pojednávaný v této práci je nejdelším souvislým textem, v němž jsou Samařané zmiňováni. Dalo by se říci, že tento text spojuje všechny další zmínky o Samařanech v Novém zákoně. Negativní zmínky v **Mt 10,5** a **L 9,52-56** by mohly mít paralelu s **J 4,22**. Naopak pozitivní zmínky v **L 10,30-37; 17,16; Sk 8,25** odpovídají přijetí radostné zvěsti Samařany v **J 4,41**.

---

<sup>47</sup> SCHUR Nathan: History of the Samaritans, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989, 80.

<sup>48</sup> Tamtéž.

<sup>49</sup> Tamtéž 81.

<sup>50</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 90.

### 3.4 Úvod děje (vv. 4-6)

V úvodu textu se Ježíš vrací z Judska do Galileje a prochází Samařím, přestože mezi Židy bylo obvyklé se Samaří vyhnout. Po asyrské okupaci na konci 8. stol. př. Kr. bylo totiž do Samaří přesídleno mnoho cizích národů, kteří se s původním izraelským obyvatelstvem smísili. Židé tedy považovali Samařany za nečistý národ. Text doslova říká, že Ježíš musel Samařskem projít. To ze zeměpisného hlediska nebyla pravda, hlavní cesta z Judska do Galileje sice vedla přes Samařsko, Ježíš ale mohl zvolit cestu po druhé straně Jordánu<sup>51</sup>. Nutnost je tedy nutné vykládat teologicky - Ježíš chce hlásat evangelium nejen mezi Židy, koná tak vůli svého Otce<sup>52</sup>.

Město Sychar je ztotožňováno s dnešním Askarem, ležícím asi 1 km severovýchodně od Jakubovy studny. Ta se nachází na úpatí hor Gerizim a Ebal. Některé prameny identifikují Sychar se Šekemem, centrem Samařska v Ježíšově době<sup>53</sup>. Pole, jež dal Jákob svému synu Josefovi, je v zmiňováno v Gn 48,22; 33,19 a Joz 24,32.

Ve verši 6 Ježíš, znaven cestou, usedá kolem poledne k Jakubově studni. Činí tak pravděpodobně cíleně - čeká, až někdo půjde s vědrem pro vodu, aby mu mohl dát napít, sám totiž vědro nemá. Protože nošení vody byla ženská práce, bylo velmi pravděpodobné, že ke studni přijde žena. Ježíšova rozhodnutí o cestě přes Samaří a k usednutí u studny směřují tedy právě k tomu, aby potkal nějakou samařskou ženu a dal se s ní do řeči. Studny byly často místem setkávání. Služebník Abrahámův našel u studny ženu pro Izáka, Rebeku (Gn 24), Jákob se seznámil s Ráchel také u studny (Gn 29,1-14), stejně tak Mojžíš se Siporou (Ex 2,15-21). Uvedení času „kolem poledne“ má podtrhnout Ježíšovu únavu i neobvyklost následného příchodu ženy – kolem poledne bylo největší horko, a nebyla to tedy vhodná doba pro nošení vody (srov. Gn 24,11).

### 3.5 První část rozhovoru se ženou (vv. 7-15)

#### 3.5.1 Navázání kontaktu se ženou (vv. 7-9)

V sedmém verši samařská žena skutečně přichází a Ježíš se s ní dává do řeči - prosí ji o vodu. Toto Ježíšovo oslovení je pro ženu překvapivé ze dvou důvodů<sup>54</sup>. První je ten, že v té době bylo pro muže společensky nevhodné, aby na veřejnosti rozmlouval se ženou. Druhý důvod vychází z již uvedených historických souvislostí - Žid prosí o něco

<sup>51</sup> MOLONEY: op. cit., 141.

<sup>52</sup> BROWN: op. cit., 169.

<sup>53</sup> Srov. tamtéž či BEASLEY-MURRAY George R.: John (World Biblical Commentary 36), Nashville: Nelson, 1999, 58.

<sup>54</sup> Srov. PORSCH: Evangelium sv. Jana, 45.

Samařanku. Ve verši 9 žena své překvapení vyjadřuje slovně a evangelista připojuje vysvětlující dodatek o tom, že Židé se se Samařany nestýkají. Ženina odpověď zdůrazňuje mimořádnost setkání, ke kterému došlo<sup>55</sup>. Jedná se o setkání dvou odlišných světů - židovského a samařského. Tím, kdo toto setkání zahajuje, je Ježíš sám - jeho učedníci odešli do města nakoupit jídlo (v 8). Evangelista tímto úryvkem tedy také vyjadřuje, že Ježíšova zvěst je otevřena všem lidem bez rozdílu a že počátkem víry v něho je osobní setkání s jeho slovem.

### 3.5.2 Živá voda a nepochopení ženy (vv. 10-15)

Na ironickou otázku ženy ve v. 9 odpovídá Ježíš jinak, než by žena čekala. Verš 10 obsahuje typicky janovskou ironii - ten, který dříve prosil o vodu, nyní sám nabízí nápoj: vodu živou. Téma živé vody je v této práci pojednáno v samostatné kapitole. Dvě skutečnosti, které je potřeba podle v. 10 znát („Boží dar“ a „kdo ti říká...“), tvoří základnu dalšího rozhovoru Ježíše a ženy. Verše 10-15 se zaměřují na Boží dar, živou vodu, verše 16-30 na toho, kdo s ní mluví<sup>56</sup>. Nabídka živé vody však u ženy nutně vyvolá nepochopení - zůstává na přirozené rovině, kdežto Ježíš mluví o nadpřirozené živé vodě. Má na mysli živou vodu, věčný život (J 3,5), jakožto Boží dar, který může dát jen on jakožto ten, který zjevuje Boha (srov. J 1,18; 3,13). Žena se tedy ptá, jak chce Ježíš z této studny načerpat vodu. Přesto je v její reakci už vidět zárodek otevřenosti k tajemství: „Jsi snad větší než náš praotec Jákob?“ (v. 12). Jedná se opět o janovskou ironii, kdy žena nevědomky vyslovuje pravdu o Ježíšovi. Paralelu můžeme nalézt např. Pilátově otázce, zda je Ježíš král (srov. J 18,33).

U samařské ženy je také zřetelný nárůst uctivosti v oslovení „Pane“ místo ironického označení „Žid“ ve v. 9. Žena zůstává uzavřena ve své tradici - nedokáže vysvětlit původ vody jinak než v rámci samařské tradice, kterou zná: že je darem praotce Jákoba. Podle ní nelze Jákoba překonat<sup>57</sup>. Ježíš nechává stranou otázku ženy po způsobu načerpání vody, objasňuje však její účinky: je to voda, která je schopna utišit žízeň navěky, voda, která se ve věřícím stává pramenem věčného života. Onou „žízni“ myslí nikoli žízeň tělesnou, ale duchovní žízeň člověka po naplněném, šťastném, smysluplném životě<sup>58</sup>. Ve v. 14 Ježíš sám sebe nazývá dárce této vody. Ženina odpověď (v. 15) na Ježíšovu nabídku nadpřirozené vody pro utišení duchovní žízně opět zůstává na přirozené rovině - má na mysli běžnou vodu a utišení tělesné žízně. Můžeme zde vidět paralelu s J 2,20, v níž Ježíš mluví o chrámu svého těla, kdežto Židé mají na mysli chrám jeruzalémský. První část

<sup>55</sup> MOLONEY: op. cit., 142.

<sup>56</sup> Tamtéž.

<sup>57</sup> Tamtéž 143.

<sup>58</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 46.

rozhovoru tak končí vzájemným nepochopením. Přesto je v ní vidět narůstající úcta ženy k tomu, kdo s ní mluví. Rozhovor tak nekončí, je zde potenciál k jeho pokračování. To kontrastuje s postojem Židů k Ježíši v J 2,13-22, kdy se Židé z děje vytrácejí a v J 5,16-18 Ježíše pronásledují<sup>59</sup>. Tento rozdíl v přijetí Ježíšovy zvěsti pravděpodobně odráží zkušenost janovské obce. Od Židů se dočkala vyloučení ze synagogy a odmítnutí jejich učení. Postava Samařanky naproti tomu vyjadřuje pozitivní misijní zkušenost obce<sup>60</sup>.

### **3.6 Druhá část rozhovoru se ženou (vv. 16-30)**

Strukturu druhé části rozhovoru je možné chápat jako paralely k první části<sup>61</sup>:

1. Ježíšův příkaz, z něhož pak vyplývají témata rozhovoru (vv. 7-9 // vv. 16-20).
2. Ježíšova slova, která pozvedají úroveň rozhovoru do nadpřirozené roviny (v. 10 // vv. 21-24).
3. Okamžitá reakce ženy na Ježíšova slova (vv. 11-12 // v. 25).
4. Konečný Ježíšův zásah (vv. 13-14 // v. 26).
5. Závěrečná reakce ze strany ženy (v. 15 // vv. 28-29).

Ve druhé části rozhovoru je však vidět významný posun v reakci ženy na Ježíšovo slovo. Verš 15 popisuje její nepochopení, naproti tomu ve verši 29 žena vyjadřuje, že Ježíš by mohl být očekávaným Mesiášem.

#### **3.6.1 Posun rozhovoru do jiné roviny (vv. 16-18)**

Po nepochopení ženy ve v. 15 otáčí Ježíš rozhovor ve v. 16 jakoby úplně jiným směrem - vybízí ženu, aby přivedla svého muže. Po ženině odpovědi, že muže nemá, se jí Ježíš dává poznat jako prorok - ukazuje, že zná její život. Odbočení od tématu je jen zdánlivé - žena se ve svém dřívějším životě snažila utiřit onu žízeň po šťastném životě hříšnými prostředky, k cíli to však nevedlo<sup>62</sup>. Právě to si žena má v té chvíli uvědomit, Ježíš jí však za její minulý život neodsuzuje (srov. J 8,3-11, L 7,36-50), ale jeho znalostí ukazuje svou moc. Odpověď ženy „jsi prorok“ poté, co jí Ježíš sděluje tajemství jejího života, dokládá, že je stále otevřená nadpřirozenu a tajemství. Pod pojmem „prorok“ však žena nemyslí proroky v židovském smyslu, neboť Samařané neuznávali prorocké starozákonní knihy. Proroka chápali pravděpodobně v mojžíšovském smyslu podle Dt 18,15-18<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> MOLONEY: op. cit., 144.

<sup>60</sup> Tamtéž 149.

<sup>61</sup> Srov. tamtéž 152.

<sup>62</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 46-47.

<sup>63</sup> Srov. BROWN: op. cit., 171.

### 3.6.2 Pravé uctívání Boha a Ježíšovo sebezjevení (vv. 19-26)

Jako židovskému proroku ale pokládá Ježíšovi spornou teologickou otázku mezi Židy a Samařany: Kde je správné uctívat Boha? Na této hoře, nebo v Jeruzalémě (v. 20)? Samařanům totiž Židé zakázali vstup do jeruzalémského chrámu, ti si tedy postavili nový chrám na hoře Gerizim. Ježíš jí na to nedává jednoznačnou odpověď, uctívání Boha na určitém místě však relativizuje. Podobné téma můžeme u Jana najít ve vyprávění o vyhnání prodavačů z chrámu, které je zařazeno na začátek evangelia (J 2,13-21). Ježíš tam relativizuje význam chrámu a mluví o svém těle jako o novém chrámu. Otázka ženy po správném uctívání Boha tak nevede k jednoznačnému rozřešení teologického sporu mezi Židy a Samařany, ale k Ježíšovu sebezjevení. To se v náznaku projevuje již ve verších 21 a 23, kdy Boha nazývá Otcem. Mluví jako Žid z pohledu židovské tradice - ta obsahuje autentické zjevení Boha, samařská nikoli<sup>64</sup>. Důležité ale je, že sice zdůrazňuje autentičnost židovské tradice, nabízí však spásu i ostatním národům - v tomto případě Samařanům. Ve verši 23 Ježíš říká, že Boha je třeba uctívat „v Duchu a v pravdě“. Uctívání „v Duchu a v pravdě“ je v této práci pojednáno v samostatné kapitole. Ve slovech „nastává hodina - ano, už je tady“ se projevuje další typický prvek Janova evangelia - janovská uskutečněná eschatologie. To, o čem se mluví jakožto o „místě“ pravého uctívání, je již přítomno, protože Ježíš je přítomen<sup>65</sup>.

Ve verši 25 se žena opět, tentokrát velmi silně, projevuje jako otevřená duchovnu - vyznává, že i ona očekává Mesiáše. Samařané neočekávali Mesiáše v davidovském smyslu, ale jako Taheba („toho, který se vrací“), druhého Mojžíše, který obnoví správnou víru v Boha a jeho uctívání<sup>66</sup>. Některé prameny však názor, že žena tímto vyjadřuje očekávání Taheba, popírají<sup>67</sup>. Žena však zůstává na rovině začátku druhé části rozhovoru - stále je ohromena Ježíšovou znalostí jejího soukromého života. Nijak se nevyjadřuje k dalším Ježíšovým slovům o pravém uctívání Boha. Ježíšovo sebezjevení ve v. 26 můžeme chápat jako odpověď na výzvu ve v. 10b<sup>68</sup>. Ježíš tak ženu vyzývá, aby přesáhla své omezené chápání Mesiáše jen jakožto prorockého znalce lidí - Ježíš se jí zjevuje jakožto dárce živé vody a cesta k pravému uctívání Boha. Poprvé v Janově evangeliu se Ježíš zjevuje pomocí slov „Já jsem“ (srov. J 8,24.28.58; 13,19; 18,5). Samařská žena je v Janově evangeliu první osobou, které se tohoto zjevení dostane.

---

<sup>64</sup> MOLONEY: op. cit., 152.

<sup>65</sup> Tamtéž 154.

<sup>66</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 62.

<sup>67</sup> MOLONEY: op. cit., 159.

<sup>68</sup> Tamtéž 154.

### 3.6.3 Konec rozhovoru se ženou (vv. 27-30)

Ve verši 27 přicházejí na scénu Ježíšovi učedníci, kteří se vrací z města s nakoupeným jídlem. Evangelista zdůrazňuje, že se žádný z nich nepozastavil nad tím, že mluví se ženou. Mohlo by to souviset s význačným postavením žen v janovských obcích, kde zastávaly dokonce i bohoslužebné funkce a těšily se tedy určitě velké vážnosti.

Vstup učedníků ukončuje rozhovor ženy s Ježíšem. Rozhovor je sice přerušen, ale již není nic dalšího, co by mohl Ježíš ženě sdělit - zjevil se jí jako Mesiáš. Žena se po tomto Ježíšově sebezjevení stává zvěstovatelkou Ježíše - podobně jako Marie Magdalská při vzkříšení (J 20,1-18). Zde je možné mezi oběma texty vidět zajímavou paralelu: Marie Magdalská také nejdřív zůstává na přirozené rovině (J 20,2). Poté, co se jí Ježíš zjeví jako vzkříšený, přijímá tuto radostnou zvěst a stává se její zvěstovatelkou. Samařská žena nechává džbán na místě, protože pozbyl svého významu. Našla totiž vodu života<sup>69</sup>. Odchází do města a stává se Ježíšovou hlasatelkou. Nehlásá, že Ježíš je dárce živé vody, tuto skutečnost asi ještě nedokázala plně pochopit. Hlásá Ježíše podle tehdejšího znaku proroka - že znal všechno, co dělala. Podle verše 29 to ale vypadá, že ona sama ještě v Ježíše jako Mesiáše plně neuvěřila: „Není to snad Mesiáš“? Je to tedy nedokonalá, podmíněčná víra, přesto se stává zárodkem víry celého společenství Samařanů z města až po závěrečné vyznání Ježíše jako Spasitele světa. Je důležité, že si radostnou zvěst žena nepřivlastňuje, ale že její hlásání ukazuje na Ježíše a vyzývá lidi z města, aby se šli na Ježíše podívat. Samařané tedy jdou za Ježíšem. V měřítku tehdejšího pohledu na ženu je toto uposlechnutí její výzvy opět dokladem význačné úlohy žen v janovských obcích.

## 3.7 Rozhovor s učedníky (vv. 31-38)

### 3.7.1 Nepochopení učedníků (vv. 31-34)

Rozhovor, který se ve verších 31-38 mezitím odehrává mezi Ježíšem a jeho učedníky, je někdy označován jako misionářský rozhovor<sup>70</sup>. Jeho důležitým pozadím je cesta Samařanů z města k Ježíši<sup>71</sup>. Je zde určitá paralela se začátkem rozhovoru s ženou: rozhovor s učedníky začíná výzvou k jídlu a mezi Ježíšem a učedníky také dochází k nepochopení. Ježíš říká, že má k jídlu pokrm, který oni neznají, a myslí tím toto dílo v Samaří, které koná z příkazu Otce jakožto jeho vyslanec<sup>72</sup>. Tím se také osvětluje nutnost, proč Ježíš musel projít Samařskem (v. 4). Jeho „pokrmem“ je být tady přítomen, setkat se se

<sup>69</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 49.

<sup>70</sup> Srov. tamtéž, 49.

<sup>71</sup> Srov. MOLONEY: op. cit., 156.

<sup>72</sup> PORSCH: Evangelium sv. Jana, 49.

Samařany<sup>73</sup>. Učedníci to ale nejsou s to pochopit a ptají se na pozemský chléb, stejně jako samařská žena měla na mysli pozemskou vodu. Pokud tedy vyslanec dobře plní svůj úkol a jeho zvěst je přijímána, stává se to pro vyslance pokrmem, z něhož je živ. Můžeme zde vidět analogii s misijním posláním učedníků u synoptiků (Mt 10,5-15; L 10,1-12). I tam Ježíš zdůrazňuje, že jeho apoštolové si nemají dělat starosti o hmotné věci, ale mají přijímat z plodů svého misijního úsilí.

### 3.7.2 **Obraz setby a žní (vv. 35-38)**

Verše 35-38 mají mnoho paralel u synoptiků, zejména v podobenstvích se zemědělskou tematikou. I zde se mluví např. o rozsévači, žni, dělnících, mzdě či úrodě. Janovo evangelium nikde jinde tato témata neuvádí, snad jen s výjimkou obrazu vinného kmene a ratolestí (J 15,1-8) v Druhé řeči na rozloučenou. Žně jsou v Bibli významným eschatologickým symbolem (srov. Iz 27,12; Jl 4,13; Mt 13,24-30; Zj 14,14-16), proto jsou tyto verše úzce spojeny se synoptickým tématem Božího království<sup>74</sup>. Základ veršů 35-38 tvoří dvě přísloví, z nichž první Ježíš popírá, zatímco druhé potvrzuje<sup>75</sup>.

První přísloví „Ještě čtyři měsíce a budou žně“ (v. 35) vyjadřuje interval mezi setbou a žněmi. Tento interval byl obvykle 6 měsíců, ale doba mezi poslední setbou a prvními žněmi mohla trvat zmiňované čtyři měsíce<sup>76</sup>. V druhé části verše 35 Ježíš toto období jakoby popírá. Jeden z možných výkladů tohoto místa je takový, že v uskutečněné eschatologii, kterou hlásá Ježíš, již uvedený interval nemá smysl a setba i žně splývají<sup>77</sup>. Tento názor má oporu ve Starém zákoně (srov. Lv 26,5; Am 9,13). U synoptiků nalzáme podobné téma v Mt 9,37-38par. Pole „bílá ke žni“ také mohou vyjadřovat Samařany z města, kteří během rozhovoru Ježíše s učedníky jdou k nim<sup>78</sup>. Verš 36 ještě zesiluje popsany obraz: žně se nejen přiblížily, ale žnec už dokonce pracuje. Také se obrací pozornost na odměnu toho, kdo žne<sup>79</sup>.

Druhé přísloví „Jeden rozsévá, druhý žne“ (v. 37) Ježíš naopak potvrzuje. I pro něj lze nalézt paralely ve Starém zákoně (Lv 26,16; Dt 20,6; 28,30; Jb 31,8; Mi 6,15). V Novém zákoně můžeme paralelu vidět v Mt 25,24.26. Toto přísloví mělo negativní obsah, vyjadřovalo ohrožení úrody např. válečnými událostmi či nerovnost jednotlivých společenských vrstev. Ježíš ho však zde naplňuje pozitivním obsahem. Ve v. 38 říká svým učedníkům, že je poslal žnout tam, kde nesázeli, tedy přijímat odměnu hlasatele Božího

<sup>73</sup> Srov. MOLONEY: op. cit., 164.

<sup>74</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 63.

<sup>75</sup> BROWN: op. cit., 182.

<sup>76</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 63.

<sup>77</sup> BROWN: op. cit., 182.

<sup>78</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 63.

<sup>79</sup> BROWN: op. cit., 182.

slova tam, kde oni sami hlásat nezačali. Ono „poslání“ nemá oporu přímo v pojednávaném úryvku. Jedná se pravděpodobně<sup>80</sup> o odlesk povelikonočních událostí, kdy vzkříšený Ježíš posílá své učedníky (J 20,21). Podobný příklad můžeme nalézt v J 17,18. Spory se mezi exegety vedou také o význam slov „jiní pracovali“ (v. 38b). Pokud bychom zůstali pouze v kontextu pojednávaného úryvku, byl by to Ježíš, kdo přivedl k základům víry samařskou ženu. To ale nevysvětluje použití plurálu „jiní“. Další možností by bylo, že je zde míněn Ježíš jednající společně se svým Otcem (srov. v. 34). Mohl by to být také Jan Křtitel se svými učedníky. Podrobnější rozbor a další možnosti výkladu jsou uvedeny v Brownově komentáři<sup>81</sup>. Každopádně i na jiných místech Nového zákona nalezneme rozdělení rolí při hlásání evangelia (srov. Sk 8,4-25; 1 K 3,6-8).

V rozhovoru s učedníky tedy Ježíš připomíná naléhavost misijního poslání. Jedná se pravděpodobně o odlesk misijního nadšení prvních křesťanů po úspěšné misi v Samaří (srov. Sk 8,4-25). Misijní dílo nesnese odkladu „čtyř měsíců“ a autor evangelia důležitost misijního díla tímto vyprávěním také teologicky zdůvodňuje. Je nutné toto dílo konat ihned a Ježíš jako rozsévač již přijímá svou odměnu. Přísloví použité ve verši 37 je připomínkou toho, že misie není dílem jednoho člověka, ale celého křesťanského společenství jako celku (srov. též 1 K 3,6-8). Ten hlavní, kdo přivádí lidi k víře, je však Bůh, což by měl každý misionář mít na paměti.

### **3.8 Setkání se Samařany z města (vv. 39-42)**

Poslední část textu ukazuje rozšíření víry u Samařanů z města. Svědectví ženy je sice nasměrovalo ke Kristu, plného rozvoje víry se jim však dostalo, až sami Ježíše viděli a slyšeli. Při cestě za Ježíšem si ho jako Mesiáše představují pravděpodobně podle v. 25<sup>82</sup>. Svědectví misionáře je tedy důležité, ale rozvoj víry u evangelizovaného člověka se děje až jeho osobním přilnutím k Ježíši (což je vyjádřeno ve v. 40 tím, že Ježíš u nich zůstal dva dny). Verš 41 ukazuje rychlé rozšíření víry v něho díky jeho slovu. V závěrečném verši 42 je pak poprvé v Janově evangeliu použit pro Ježíše titul Spasitel světa. Je zajímavé si v souvislosti s tímto oslovením znovu projít text a všimnout si, jak se Ježíš proměňuje v očích samařské ženy a Samařanů z města: nejprve to byl unavený a žízňivý poutník sedící u studny (v. 6), poté „snad větší než praotec Jákob“ (v. 12), prorok (v. 19), „snad Mesiáš“ (v. 29) a konečně v posledním verši textu je nazván Spasitelem světa<sup>83</sup>. Pouze na tomto místě evangelií je titul Spasitel spojen s Ježíšovým veřejným působením. V Novém

---

<sup>80</sup> Tamtéž 183.

<sup>81</sup> Tamtéž.

<sup>82</sup> MOLONEY: op. cit., 171.

<sup>83</sup> BOERS: op. cit., 157.



zákoně je jinak používán jako titul pro povelikonočního Ježíše<sup>84</sup>. Toto označení je překvapivé i ze starozákonního hlediska, kde spasitelem a spásou byl pouze Bůh (srov. např. Iz 12,2), Mesiáš nebyl nazýván Spasitelem. Samařané se tímto vyznáním distancují od své původní víry (v. 39), která byla vázána na nedokonalou víru ženy. Vyjadřují vyvrcholení celého procesu přijetí víry, který začínal nepochopením ze strany samařské ženy a končí vyznáním Ježíše jakožto univerzálního Spasitele. V kontextu janovské obce toto vyznání vyjadřuje, že spása je pro všechny bez rozdílu národnosti či náboženství (srov. J 3,17).

---

<sup>84</sup> Tamtéž 175.

## 4 Živá voda a uctívání „v Duchu a v pravdě“

V rozhovoru Ježíše se ženou se objevují dvě klíčová teologická témata, a to živá voda a uctívání Boha. Je tedy potřeba o těchto tématech pojednat podrobněji.

### 4.1 Živá voda

Ježíš ve v. 10 nabízí živou vodu tomu, kdo zná Boží dar a pozná Ježíšovu pravou identitu. Verš 14 uvádí, že tato živá voda vede k věčnému životu. Obyčejná voda je potřebná k přirozenému životu (o tom mluví při rozhovoru žena), zatímco živá voda je potřebná k životu věčnému (o tom mluví při rozhovoru Ježíš). V suchých oblastech byla voda přirozeně symbolem života, ve Starém i Novém zákoně je dostatek vody spojen se spásou (Iz 49,10; Zj 7,16)<sup>85</sup>. Co je tou živou vodou myšleno v pojednávaném textu?

V kontextu Janova evangelia jsou možné dva výklady<sup>86</sup>: živá voda znamená Ježíšovo zjevení a učení, nebo je to Duch, kterého Ježíš dává.

#### 4.1.1 Živá voda jako Ježíšovo zjevení a učení

Toto spojení má mnoho paralel ve Starém zákoně. Tam je živá voda symbolem Hospodina (Jr 2,13; 17,13; Iz 55,1). Je také spojována s Moudrostí (Př 18,4; Sír 24,21). Text Sír 24,23-31 propojuje Moudrost a Tóru a obojí spojuje se symbolem vody. V judaismu je voda symbolem Tóry<sup>87</sup>. Ježíš je v Janově evangeliu představen jako Boží Moudrost a jako naplnění Zákona. To, že by symbol živé vody mohl být Ježíšovým sebezjevením, má paralelu v J 6,35, kde o sobě Ježíš mluví jako o chlebu života<sup>88</sup>. Ježíšova slova z tohoto verše „kdo přichází ke mně, nebude nikdy hladovět, a kdo věří ve mne, nebude nikdy žíznit“ se velmi podobají verši 14 z pojednávaného textu. Také by ale chléb života (a tedy i živá voda) mohl být Ježíšovým darem, srov. J 6,51.

#### 4.1.2 Živá voda jako Duch, kterého Ježíš dává

Pro spojení mezi vodou a Duchem nalézáme opět paralely ve Starém zákoně (např. Gn 1,1; Iz 44,3). V kontextu Janova evangelia je důležitý Ježíšův výrok v J 7,37-39. Jan také zdůrazňuje, že je to Duch, kdo dává život (J 6,63), a podle verše 14 pojednávaného textu je živá voda pramenem k životu věčnému. Duch je také ve Starém zákoně úzce spjat s

---

<sup>85</sup> Tamtéž 165.

<sup>86</sup> BROWN: op. cit., 178-179.

<sup>87</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 60.

<sup>88</sup> BROWN: op. cit., 179.

Mesiášem (Iz 42,1; 61,1) a na konci rozhovoru se Ježíš dává ženě poznat jako Mesiáš, tedy i dárce ducha Hospodinova<sup>89</sup>.

Spojení vody a Ducha je typické pro křest, objevují se tedy dohady, zda má první část rozhovoru Ježíše se ženou také tuto symboliku<sup>90</sup>. V J 3,5 je spojována voda, Duch a nové zrození, které je symbolem křtu. V pojednávaném úryvku je ale symbolika jiná. Nemluví se o „zrození“, ale o „pití“ živé vody. Přesto je pravděpodobné, že zde symbolika křtu obsažena je. Pojednávaný text je uvozen verši J 4,1-3, kde se o křtu mluví. Křest je také důležitým tématem v rozmluvě s Nikodémem a ve verši J 3,22 se mluví o tom, že Ježíš i Jan Křtitel křtili. Pokud navíc přihlédneme k 1 K 12,13, kde se ve spojitosti se křtem mluví o „napojení“ jedním Duchem, nemusí být „pití“ živé vody překážkou v této interpretaci. Scéna setkání Ježíše se Samařankou se také v raně křesťanském umění jako symbol křtu objevuje<sup>91</sup>. Z těchto důvodů je pravděpodobné, že rozhovor Ježíše a Samařanky o živé vodě v sobě obsahuje i symboliku křtu.

#### 4.1.3 Srovnání výkladů

Obě interpretace jsou možné a nelze najít argumenty, které by jednu nebo druhou upřednostňovaly. Je to příklad Janovy symboliky, která často připouští několik různých výkladů. Navíc v řečech na rozloučenou je Duch pravdy ten, kdo uvádí věřícího do Ježíšova učení (J 14,26; 16,13).

Ke spojení obou interpretací můžeme také dojít, pokud vezmeme do úvahy účel sepsání Janova evangelia, jak je vyjádřen v Prvním dodatku (J 20,30n): „abyste uvěřili, že Ježíš je Mesiáš, Syn Boží, a s vírou abyste měli život v jeho jménu“. Živou vodu z pojednávaného textu tak můžeme vidět jako jeden z prostředků, které symbolizují popsany účel sepsání evangelia. Ježíš sám o sobě v J 10,10 říká: „Já jsem přišel, aby měli život a měli ho v hojnosti“ (srov. také J 1,4; 3,16; 6,40; 12,50). Tedy vše, co Ježíš na zemi dává, ať je to jeho učení nebo Duch, je zaměřeno k účasti věřících na novém životě. Tento život spočívá jen ve víře v Ježíše Krista, Božího Syna<sup>92</sup>.

## 4.2 Uctívání „v Duchu a v pravdě“

Žena klade Ježíši otázku po místu pravého uctívání Boha a Ježíš jí ve verši 23 odpovídá, že v uskutečněné eschatologii je třeba Boha uctívat v Duchu a v pravdě. Tato odpověď

---

<sup>89</sup> Tamtéž.

<sup>90</sup> Srov. tamtéž 179-180.

<sup>91</sup> Tamtéž.

<sup>92</sup> PORSCH: Mnoho hlasů - jedna víra, 107.

překleneje náboženské rozpory mezi Židy a Samařany a mluví o nové komunitě věřících<sup>93</sup>, kteří nejsou spojeni ani s horou Gerizim, ani s Jeruzalémem.

#### 4.2.1 Uctívání v Duchu

Co je tím uctíváním v Duchu myšleno? Ježíš nechce odmítnout kult a prosazovat pouze duchovní uctívání Boha. Sám se účastnil bohoslužeb v synagoze a o svátcích putoval do Jeruzaléma. Neklade tedy do opozice vnitřní smýšlení a vnější projevy náboženské víry. Důležitý pro vysvětlení je následující verš 24, v němž Ježíš říká, že Bůh je Duch. Není tím myšlena duchovní Boží podstata, ale jeho působení ve světě<sup>94</sup>. Můžeme vidět paralelu s výroky „Bůh je světlo“ (1 J 1,5) a Bůh je láska (1 J 4,8). „Duchem“ se tedy myslí Duch Boží, nikoli lidské nitro<sup>95</sup>. V originálním textu mluví Ježíš o uctívání Otce. Uctíváním „v Duchu“ je myšleno, že skrze Božího Ducha máme přístup k Bohu jakožto k Otci. Pouze ti, kdo přijali Božího Ducha, a stali se tak Božími dětmi, mohou Boha uctívat jakožto Otce. Nejde tedy o nějakou definici toho, jaký je Bůh sám v sobě, ale o výpověď o milostiplné Boží náklonnosti k člověku<sup>96</sup>. Toto téma je u Jana bohatě tematizováno v řečech na rozloučenou, srov. např. J 14,26; 15,26. Nalezneme jej i u Pavla v Ř 8,15-16 či Ga 4,6.

Na Ježíšově odpovědi ženě je tedy opět vidět janovský dualismus, podobně jako v tématu živé vody. Žena zůstává na přirozené rovině, táže se po místě uctívání a myslí tím místo pozemské. Ježíš však má na mysli uctívání dané shůry. Abychom mohli správně uctívat Boha jako Otce, musíme nejprve být shůry obdarováni jeho Duchem. Je to tedy příklad janovské kontrastu „ze světa“ a „shůry“, podobně jako např. v J 3,4-5; 17,14.

#### 4.2.2 Uctívání v pravdě

Téma pravdy je jedním ze základních témat janovských spisů. Pravda je u Jana mocí, která člověka činí svobodným (srov. J 8,32). Dává nám ji Bůh a pravda člověka posvěcuje (srov. J 17,17-19). Je zdrojem, ze kterého pramení jednání věřícího<sup>97</sup>. Sám Ježíš se nazývá „pravdou“ v J 14,6 v tom smyslu, že lidem odhaluje pravdu o Bohu<sup>98</sup> (J 8,45; 18,37).

#### 4.2.3 Spojení „Ducha“ a „pravdy“

Podobně jako v tématu živé vody se dva možné výklady nakonec spojují v jeden, tak i zde nejsou „Duch“ a „pravda“ odděleny. V řečech na rozloučenou je Duch spojován s pravdou. Duch pravdy je ten, který s věřícími zůstane navždy (J 14,26). V něm Ježíš stále zůstává se

---

<sup>93</sup> BOERS: op. cit., 180.

<sup>94</sup> BEASLEY-MURRAY: op. cit., 62.

<sup>95</sup> BROWN: op. cit., 180.

<sup>96</sup> PORSCHE: Evangelium sv. Jana, 48.

<sup>97</sup> Tamtéž.

<sup>98</sup> BROWN: op. cit., 180.

svými věrnými (J 14,18n; 16,16-24). Duch je tedy Ježíšovou novou přítomností po jeho „odchodu“ ve smrti<sup>99</sup>, srov. J 7,39 či 16,7. Duch pravdy také věřící uvede do veškeré pravdy (J 16,12-15). Není tím myšleno, že by Duch přinášel nějaké nové poselství, ani tím nejsou míněna nějaká tajná zjevení na konci časů. Ježíšovo učení je totiž stále totéž a neexistuje nějaké samostatné učení Ducha, které by bylo odlišné od učení Ježíšova. Jedná se však o aktualizaci Ježíšova poselství, které má být stále nově vykládáno<sup>100</sup>. V 1 J 4 je Duch pravdy dán do kontrastu s duchem klamu, jímž je pravděpodobně myšlena gnóze.

Uctívání „v Duchu a pravdě“ tedy vyjadřuje aktivní Boží jednání v člověku, které je umožněno vírou v Ježíše Krista, protože ten nám o Bohu podal zprávu (J 1,18). Původce víry, a tedy i pravého uctívání, je Bůh, nikoli člověk či nějaká pozemská svatyně. Člověk má Boha uctívat tak, že přijímá toto obdarování a že sebe sama a svůj život nasměřuje k Bohu jakožto Otci. Bůh tedy není hora, chrám ani jiné konkrétní místo. Je „Duch“ a je osobně přítomný v nitru každého věřícího<sup>101</sup> díky víře v Ježíše Krista.

---

<sup>99</sup> PORSCH: Mnoho hlasů - jedna víra, 118.

<sup>100</sup> Srov. tamtéž 119.

<sup>101</sup> MOLONEY: op. cit., 154.

# Exkurs: Samařská historie a náboženství

## A Historie Samařanů

### A.1 Počátky samařské historie

Počátek zrodu samařské komunity je nejasný. Z tradičního judského pohledu jsou Samařané smíšeným národem, který se vytvořil po přesídlení obyvatel z jiných částí asyrské říše do izraelských oblastí, které Asyřané dobyli. Tento názor je zachycen i v Bibli v 2 Kr. Naproti tomu Samařané sami se chápou jako pokračovatelé tradic izraelského království, tedy i jako ti, kteří pokračují v zachovávání Mojžíšova zákona. Podrobněji je tento pohled popsán v kapitole o samařském náboženství. Dva uvedené pohledy na původ Samařanů si však nemusí navzájem odporovat. Je možné, že nastala kombinace obou popsáných náhledů, jak uvidíme dále.

Pro chápání Samařanů v Judsku Ježíšovy doby je důležitý pohled Druhé knihy Královské. Proto se nejprve budeme zabývat pádem izraelského království a souvisejícími národnostními změnami, jak jsou popsány v Bibli.

### A.2 Biblický popis konce izraelského království a vzniku samařského národa

Po smrti izraelského krále Jarobeáma II. r. 747 se stal vládcem jeho syn Zekarjáš, poslední panovník Jehúovy dynastie. Po šesti měsících vlády byl ale zavražděn (2 Kr 15,10). Nastalo období vojenských převratů následujících rychle po sobě. Země se tedy stala slabou a nestabilní a ve stejné době se Asýrie začala za krále Tiglat-pilesera III. měnit na krutý a kořistnický stát s cílem ovládnout vazalské státy Asýrie, mezi něž patřil i Izrael. Izraelský král Menachém byl nucen po asyrském vpádu platit Tiglat-pileserovi III. hold (2 Kr 15,19n). Za krále Pekacha opět vtrhl do Izraele roku 733/732 Tiglat-pileser III. a zabral okrajové oblasti izraelského království, které se staly asyrskými provinciemi. Po vojenském převratu se roku 732 dostává k moci poslední izraelský král Hóšea, který se Asýrii podrobil, a tak zachránil jádro království na malém území kolem hlavního města Samaří<sup>102</sup>. Část obyvatel dobytých území byla vysídlena a jejich místo zaujali přistěhovalci z asyrské říše.

Asyrský král Tiglat-pileser III. zemřel roku 727 a po něm nastoupil Salmanassar V. Izraelský král Hóšea se zkusil spojit proti Asýrii s Egyptem a také odmítl platit Salmanassarovi hold (2 Kr 17,4). Asyrská odvěta však byla zničující: asyrský král Sargon II. přitáhl a oblehl Samaří. Po tříletém obléhání je dobyl a vystěhoval část obyvatel do Asýrie (2 Kr 17,6). Na území bývalého severního království založil provincii Samařsko

<sup>102</sup> RENDTORFF Rolf: Hebrejská bible a dějiny, Praha: Vyšehrad, 1996, 74.

a hlavní město pojmenoval Samerina<sup>103</sup>. Na místa vystěhovaných původních obyvatel přišly národy z jiných částí asyrské říše (2 Kr 17,24). Vystěhovalci se nejprve snažili uchovat si svou identitu, pak ale splynuli s jinými národy. Naproti tomu Judejci později v babylónském exilu byli usídleni souvisle, mohli si tedy svou identitu uchovat<sup>104</sup>.

V 2 Kr 17,7-21 je popisováno, jak si deuteronomistické dějiny vysvětlovaly pád severního království - zdůvodňovaly to jeho odklonem od Hospodina. Téměř každý izraelský král je hodnocen stejně: „Dopouštěl se toho, co je zlé v Hospodinových očích, neupustil od hříchů Jarobeáma, syna Nebatova, který svedl Izraele ke hříchu“. Jako největší hřích je hodnoceno směšování se s původními obyvateli Kanaánu. Směšování se s okolními národy, které s sebou nutně nese i přijetí jejich kultu, a tedy odklon od Hospodina, je přitom v Bibli hodnoceno jako jedno z největších provinění proti Hospodinu - viz např. Joz 13,7.12n.16. V tomto smyslu je také možné chápat judský pohled na Samařany. Tím, že na území Izraele byli Asyřany přesídleny jiné národy, nutně docházelo ke směšování s původním obyvatelstvem (otázkou ale je v jakém rozsahu). Jak je zmíněno v 2 Kr 17,29-41, na samařském území byl souběžně uctíván Hospodin i bohové přistěhovaných národů. V judských očích byli tedy Samařané považováni za smíšený, nečistý národ, který neměl přímou návaznost na Izrael.

### A.3 Otázka kontinuity Samařanů s Izraelem

Vyhraněný judský pohled je však diskutabilní. Předně je jisté, že vysídlení původních obyvatel nebylo úplné. Podle asyrských pramenů bylo vysídleno asi 27 000 lidí, přitom na daném území žilo více než 60 000 mužů<sup>105</sup>. Většina populace tedy zůstala vysídlením nedotčena. Velká část nových přistěhovalců byla usídlena do obnoveného města Samaří, zbytek území nebyl tedy vysídlením příliš ovlivněn<sup>106</sup>. Svědčí o tom i Bible na několika místech. V 2 Pa 30,1 judský král Chizkiáš obesílá celý Izrael i Judu, také kmene Efraim a Manasse, aby přišli do Jeruzaléma slavit hod beránka. Poslové byli sice na území Izraele většinou odmítáni, přesto se našli lidé z Ašerova, Manasseova a Zabalónova kmene, kteří do Jeruzaléma přišli (2 Pa 30,11). To svědčí o tom, že minimálně část obyvatelstva bývalého severního království stále Hospodina uctívala. Pokud by původní obyvatelé byli zcela smíšeni s novými přistěhovalci, nemělo by také smysl používat původní jména izraelských kmenů<sup>107</sup>. Námitkou by mohlo být, že místa 2 Kr 19,12n a Iz 37,12n, kde se

---

<sup>103</sup> SCHUR: op. cit., 23.

<sup>104</sup> RENDTORFF: op. cit., 75.

<sup>105</sup> Srov. MACDONALD John: *The Theology of the Samaritans*, London: SCM, 1964, 22 nebo SCHUR: op. cit., 20.

<sup>106</sup> SCHUR: op. cit., 21.

<sup>107</sup> Tamtéž.

mluví o jednotlivých národech porobených Asyřany, uvádějí jména nově usazených národů na izraelském území. Jedná se však spíše o náhodný výběr národů vysídlených Asyřany, nikoli o popis složení obyvatelstva na původně izraelském území<sup>108</sup>. Dále v 2 Pa 34,6 najdeme opět zmíněny kmeny Manasse, Efraim, Šimeón a Neftalí. Tento text přitom popisuje události z vlády judského krále Jóšijáše, tedy 100 let po pádu Samaří. V Jr 31,18 a 41,5 jsou dokonce zmiňováni obyvatelé ze samařského území, kteří uctívají Hospodina.

Z výše uvedeného je tedy zřejmé, že obě verze původu Samařanů jsou oprávněné a pravděpodobně nastala jejich kombinace. Správná odpověď na původ Samařanů je otázkou archeologických výzkumů a dalšího zkoumání pramenů<sup>109</sup>.

#### **A.4 Samařsko pod nadvládou Asýrie, Babylónie a Persie**

Pod nadvládou asyrských králů Esar-chadóna a Ašurbanipala došlo podle Ezd 4 k dalšímu přesídlení jiných národů na území Samařska. Žádné další informace o přesídlování z doby pod asyrskou ani babylónskou nadvládou však nejsou. To by tedy svědčilo více ve prospěch samařské verze o jejich kontinuitě s Izraelem. V roce 628 se část provincie Samařsko krátce dostala pod nadvládu judského krále Jošijáše při jeho výbojích (2 Pa 36,6). V bojích Asýrie s Egyptem sloužilo Samařsko jako vojenská základna pro asyrská vojska<sup>110</sup>.

Z období, kdy Judsko i Samařsko patřilo pod nadvládu Babylónie, nemáme o Samařanech žádné zprávy. Pouze je pravděpodobné, že uspořádání Samařska z asyrské doby přetrvalo i pod nadvládou Babylóňanů a Peršanů<sup>111</sup>.

Samařané se opět objevují na historické scéně v souvislosti s návratem judských vyhnanců z Babylónie a s tím spojenou obnovou Chrámu a Jeruzaléma. V Ezd 4 je popisováno, že obyvatelé Samařska nabízeli pomoc při obnově Chrámu s tím, že oni také uctívají Hospodina, byli však odmítnuti. Judejci se totiž obávali směšování se s jinými národy, o čemž svědčí i zákaz smíšených manželství<sup>112</sup>. Perský král Artaxerxes I. vyslal roku 445 do Judeje jako svého místodržícího Nehemjáše. Jedním z jeho prvních úkolů bylo vystavět hradby kolem Jeruzaléma, což mělo symbolizovat uzavřenost judské komunity vůči okolnímu světu. V Bibli jsou zmíněni tři odpůrci tohoto jeho úmyslu: Tobiáš - „amónský otrok“, Sanbalat Chorónský a Gešem Arabský (Neh 2,19; 4,1; 6,1-13). Každý z nich sledoval jiné úmysly. Tobiáš pocházel z dobře postavené židovské rodiny žijící

---

<sup>108</sup> Tamtéž 22.

<sup>109</sup> Srov. tamtéž 23 a MACDONALD: op. cit., 23.

<sup>110</sup> SCHUR: op. cit., 23.

<sup>111</sup> Tamtéž 24.

<sup>112</sup> CROWN Alan D.: *The Samaritans*, Tübingen: Mohr, 1989, 2.



v Zajordání a mající velký vliv v jeruzalémské aristokracii. Jeho rodina nebyla vystěhována do Babylóna, a nebyla tedy součástí přerodu židovství v babylónském vyhnanství. Nestala se tedy součástí „hrstky těch, kdo vyvázli“ (srov. např. Ezd 9,8) a navrátilci z vyhnanství ji mezi sebe nepřijali, čímž si ji zneprátelili<sup>113</sup>. Gešem byl vůdce arabských kmenů na jihu Judeje. Sledoval pravděpodobně obchodní zájmy a dostal se do sporu s Nehemjášem kvůli tomu, že jeho obchodní aktivity neustávaly ani o sobotě. Sanbalat byl Samařan a byl perským místodržitelem v Samařsku. Nehemjáš ho považoval za pohana a přerušil s ním veškeré kontakty<sup>114</sup>. Je možné, že Samařané bojovali proti výstavbě jeruzalémských hradeb proto, že se obávali omezení své moci<sup>115</sup>. Hradby nakonec z výnosu perského krále obnoveny byly. Když se v roce 432 vrátil Nehemjáš do Persie, Sanbalatova dcera se vdala za syna jeruzalémského velekněze Jójady. Po návratu Nehemjáše byl tento pár z Jeruzaléma vyhnán (Neh 13,28).

Po Sanbalatovi (Sanbalat I.) se na místodržitelství v Samařsku střídali po celé zbylé období perské nadvlády jeho potomci až po Sanbalata III., který vládl až do časů Alexandra Velikého<sup>116</sup>. Odmítnutí Samařanů ze strany Židů, kteří se vrátili z babylónského zajetí, mělo vliv na rozvoj samařského náboženství a jeho vymezování se vůči židovství. Demografická kontinuita s původním izraelským obyvatelstvem sice byla pravděpodobně zachována, jak bylo ukázáno výše, otázka kontinuity náboženské je ale složitější. V době pádu Samaří nebyla ještě napsána velká část Pentateuchu. Byla dokončena až v babylónském zajetí a Ezdráš přinesl dokončenou Tóru do Jeruzaléma<sup>117</sup>. Je tedy zřejmé, že odlišný politický vývoj Judska a Samařska se odrazil i v rozdílnosti jejich náboženství, která navíc byla umocněna vzájemným nepřátelstvím. Samařané přirozeně usilovali o stavbu vlastního chrámu, který by byl v opozici proti jeruzalémskému. Pod nadvládou Peršanů jim to však dovoleno nebylo. Ke splnění této touhy Samařanů došlo až pod nadvládou Alexandra Velikého.

## A.5 Nadvláda Alexandra Velikého

Roku 332 se na území provincií Judsko a Samařsko dostala makedonská armáda Alexandra Velikého. Josephus Flavius v Židovských starožitnostech popisuje, že Alexandrova armáda, utábořená v Týru, trpěla nedostatkem mužů a logistickými problémy<sup>118</sup>. Alexandr se tedy obrátil o pomoc k okolním národům, které dosud byly pod perskou nadvládou,

---

<sup>113</sup> Tamtéž 3.

<sup>114</sup> Tamtéž.

<sup>115</sup> RENDTORFF: op. cit., 100.

<sup>116</sup> SCHUR: op. cit., 28.

<sup>117</sup> Tamtéž 29.

<sup>118</sup> CROWN: op. cit., 6.

mimo jiné i k Judsku a Samařsku. Zatímco judská komunita v Jeruzalémě, úzce spjatá s perským režimem, pomoc odmítla, Samařané pod vedením Sanbalata III. nabídli Alexandrovi pomoc. Na oplátku Sanbalat po Alexandrovi chtěl, aby Samařanům povolil stavbu chrámu na hoře Gerizim blízko znovuobnoveného Šekemu, kde by jeho zeť sloužil jako velekněz (jeho dcera si totiž vzala syna jeruzalémského velekněze a byli nuceni Jeruzalém opustit, podobně jako manželský pár za Sanbalata I.). Alexandr stavbu chrámu povolil.

Takto je stavba samařského chrámu popisována Josephem Flaviem<sup>119</sup>. Jiné prameny se o stavbě chrámu nezmiňují, je tedy otázkou, kdy byl ve skutečnosti postaven. Josephovy údaje však lze považovat za pravdivé<sup>120</sup>. Období válek mezi Alexandrem a Peršany využili Samařané ke stavbě chrámu. Jako byl jeruzalémský chrám spojen se jmény perských králů Kýra a Dareia, tak samařský byl spojen s Alexandrovým jménem<sup>121</sup>. Při stavbě chrámu převzali Samařané mnoho prvků od jeruzalémského kultu. Podobně to udělal kdysi král David, když z politických důvodů vytvořil z Jeruzaléma nikoli jen politické, ale i kultovní centrum. Příběh Melchizedeche, krále Šalemu, byl Samařany přesunut do Šekemu. Abrahám podle nich potkal Melchizedeche v chrámu na hoře Gerizim. Tato hora se pro Samařany stala centrem světa, nejvyšší horou, jejíž vrchol přečkal potopu světa. Ábel zde podle nich postavil první oltář. Raná historie Izraele tak byla reinterpetována s ohledem na nové kultické centrum<sup>122</sup>. Můžeme tedy říci, že ve druhé polovině 4. století se samařské náboženství definitivně od židovského osamostatnilo a od této doby můžeme začít hovořit o „Židech“ a „Samařanech“ jako o oddělených komunitách v tom smyslu, jak je to chápáno a popisováno v Novém zákoně.

Po počátečním spojenectví mezi Alexandrem a Samařany došlo ke zvratu situace. Židovský velekněz pomoc Alexandrovi odmítl, Samařané tak očekávali, že u Alexandra budou pro svou pomoc oproti Židům zvýhodněni. Nestalo se tak a Alexandr také nepřijal pozvání do chrámu na hoře Gerizim, navíc nevyslyšel prosbu Samařanů, aby mu každý sedmý rok nemuseli platit daně. Jeruzalémský chrám však Alexandr navštívil a dal Židům některá práva, např. ono neplacení daní sedmý rok<sup>123</sup>. To Samařany pochopitelně popudilo.

Alexandr nejprve dobyl Týr, pak obléhal Gazu a po jejím dobytí táhnul dále do Egypta. Mezi dobytím Týru a začátkem obléhání Gazy, krátce po smrti Sanbalata III., ustanovil guvernérem provincie Sýrie, kam patřily i Judea a Samařsko, Makedonce Andromacha. To se Samařanům nelíbilo, protože měli po dlouhý čas za vládce členy

<sup>119</sup> Srov. SCHUR: op. cit., 35-36, dále CROWN: op. cit., 6-7 a RENDTORFF: op. cit., 105.

<sup>120</sup> Srov. SCHUR: op. cit., 36.

<sup>121</sup> CROWN: op. cit., 7.

<sup>122</sup> SCHUR: op. cit., 38.

<sup>123</sup> CROWN: op. cit., 8.

Sanbalatova rodu, tedy Samařany. Navíc Sanbalat III. již přislíbil tento post svému synu. Touto změnou byla nejvíce postižena samařská aristokracie, která za vlády rodu Sanbalatů požívala značné výhody<sup>124</sup>. Když byl Alexandr v Egyptě, samařská aristokracie povstala a Andromacha upálila. Reakce Makedonců byla okamžitá. Alexandr opustil Egypt, zničil Samaří a usadil tam makedonské válečné veterány. Samaří se později přetvořilo z vojenské kolonie na helénské město<sup>125</sup>. Novým hlavním městem Samařanů se tak stal znovuobnovený Šekem. Kvůli této vzpouře Samařanů se pro Alexandra stali důvěryhodnějšími Židé, kteří u něho pravděpodobně získali i výhody za pomoc při potlačení samařské vzpoury<sup>126</sup>.

## A.6 Helénské období

Po rozpadu Alexandrovy říše nastaly boje mezi diadochy, jeho následníky v jednotlivých dobytých oblastech. Někteří římsí historici mluví o dalších vzpouřích Samařanů v tomto období a o tom, že během nich byl Šekem dvakrát zničen<sup>127</sup>. Nadvládu nad Judskem a Samařskem získali Ptolemaiovcí. Ti byli z náboženského hlediska tolerantní a v období jejich vlády nedocházelo k větším konfliktům<sup>128</sup>. Na svém území zavedli centralizovaný systém s vysokými daněmi. Vyšší vrstvy obyvatelstva spolupracovaly na hospodářském rozvoji, a byly tedy i průkopníky helénizace. O nadvládu nad oblastí bojovali Ptolemaiovcí prakticky neustále se Seleukovci v syrských válkách. Josephus Flavius popisuje, že v této době Samařsko vzkvétalo<sup>129</sup>. Války způsobovaly politický chaos, kterého Samařané dokázali využít k získání tří oblastí, které předtím Alexandr přídělil Židům. Svou roli při tomto získání území hrála pravděpodobně i podpora ze strany Ptolemaiovců, k nimž byli Samařané na rozdíl od Židů loajální<sup>130</sup>.

Definitivně se Judsko a Samařsko dostalo pod nadvládu Seleukovců v roce 198 po bitvě u Paneas<sup>131</sup>. Vztahy mezi Židy a Samařany se v tomto období nevyhnutelně dál vyostřovaly. V knize Sírachovcově (přelom 3. a 2. stol.)<sup>132</sup> jsou už Samařané popisováni z židovské pohledu s pohrdáním jako zcela oddělená komunita (Sír 50,26). Se Seleukovci přišla i doba násilné helénizace. Nejprve bylo sice Antiochem III. garantováno právo žít podle otců, s nástupem Antiocha IV. (Epifanes) se však situace začala dramatizovat. Zatímco Ptolemaiovcí sjednocovali své území pomocí centralizace, Seleukovci začali svou

---

<sup>124</sup> Tamtéž 9.

<sup>125</sup> Tamtéž 10.

<sup>126</sup> SCHUR: op. cit., 37.

<sup>127</sup> Tamtéž.

<sup>128</sup> RYŠKOVÁ: op. cit., 15.

<sup>129</sup> CROWN: op. cit., 11.

<sup>130</sup> Tamtéž 13.

<sup>131</sup> RYŠKOVÁ: op. cit., 15.

<sup>132</sup> SCHUR: op. cit., 39.

říší upevňovat pomocí helénizace<sup>133</sup>. Antiochos IV. ediktem z roku 168/167 př. Kr. zakázal vyznávat židovské náboženství a jeruzalémský chrám změnil na chrám Dia Olympského<sup>134</sup>. Samařský chrám na hoře Gerizim byl zase zasvěcen Diovi Xeniovi. Antiochos IV. tedy při svých náboženských perzekucích nečinil rozdíly mezi Židy a Samařany, protože měl za to, že vyznávají stejné náboženství<sup>135</sup>. Doklady o tom poskytuje např. 2 Mak 6,2-3, kde je současně zmiňováno zasvěcení obou chrámů Diovi. Mezi Samařany vznikly vlivem perzekucí dva proudy, analogicky jako u Židů. První, helénistický, chtěl přijmout helénistický způsob života předkládaný Seleukovci a přeměnit Šekem na polis. Naproti tomu konzervativní proud chtěl zachovat tradice předků. V tomto ohledu se tedy Samařané od Židů nelišili a fáma o smrti Antiocha v Egyptě, která vyvolala Jásónovo spiknutí v Judsku, mohla stejně tak přinést povstání i v Samařsku<sup>136</sup>.

V Judsku propuklo proti Seleukovcům makabejské povstání (168-164 př. Kr.), Samařané se k němu však nepřipojili. Důvod můžeme spatřovat v tom, že makabejské povstání bylo zejména ve své druhé polovině silně poznamenáno židovským nacionalismem. Stalo se bojem za rozšíření území Judska a judaizaci dobytých území. Důvodem podle Hasmoneovců, vůdců povstání, bylo opětovné získání zemí předků<sup>137</sup>. Je tedy pochopitelné, že Samařané neměli žádný zájem o podporu tohoto povstání. Navíc dvě popsané skupiny samařského obyvatelstva (helénský a konzervativní proud) mezi sebou neměly zájem spolupracovat, a to ani proti společnému nepříteli<sup>138</sup>.

## **A.7 Nadvláda Hasmoneovců**

Hasmoneovci se při své snaze o judaizaci okolních území zaměřovali na aramejsky mluvící venkovské obyvatelstvo na území Palestiny, které stálo v opozici proti řecky mluvícím obyvatelům měst. U této vrstvy obyvatel měla judská misionářská snaha velký úspěch. Svými výboji a misionářskou činností se Judsko stalo opět významnou silou na území Palestiny. Podmanilo si Idumeu, Galileu a části Golanu a Zajordání. Samařané tak byli ze všech stran obklopeni judským vlivem a jejich nově nabytá identita byla ohrožena<sup>139</sup>. Navíc kolem roku 145 př. Kr. byly tři samařské oblasti zabrány Hasmoneovci. Dramatické události pro Samařany přišly s vládou Hasmoneovce Jana Hyrkána (134-104 př. Kr.), v jehož době dosáhla judská územní expanze vrcholu. K okolním národům měl dva přístupy: k obyvatelstvu v helénských městech byl krutý, zatímco k jiným skupinám

---

<sup>133</sup> RYŠKOVÁ: op. cit., 15.

<sup>134</sup> Tamtéž 17.

<sup>135</sup> CROWN: op. cit., 14.

<sup>136</sup> Tamtéž.

<sup>137</sup> Tamtéž 16.

<sup>138</sup> Tamtéž 15.

<sup>139</sup> SCHUR: op. cit., 41.

obyvatelstva měl sympatie a snažil se je obrátit na judaismus. Hlavní podmínkou připojení k judaismu byla v té době obřízka<sup>140</sup>. Samařané tuto podmínku splňovali, přesto se k nim Hyrkán zachoval tak, jak se choval k helénskému obyvatelstvu: roku 128 př. Kr. zničil chrám na hoře Gerizim, dobyl Šekem a roku 107 př. Kr. po několikaletém obléhání srovnal se zemí Samaří<sup>141</sup>. Co ho k tomu vedlo? Důvody byly zřejmě náboženské: Samařané věřili v posvátnost hory Gerizim a neuznávali jeruzalémský chrám. Navíc jejich velekněz byl přímým potomkem velekněze Sádoka, byl tedy legitimnější než Hasmoneovci na jeruzalémském velekněžském stolci, protože ti pocházeli z pouze kněžské rodiny. Chrám na hoře Gerizim byl konkurentem chrámu jeruzalémského i z praktického hlediska: Židé ze severu chodili do něj místo do Jeruzaléma, protože byl pro ně bliž. Další důvod mohl být politický, protože Samařané podporovali Antiocha VII., který proti Hyrkánovi bojoval<sup>142</sup>. Samařané se proti snahám o jejich judaizaci ubránili, nutně se však prohloubilo jejich nepřátelství vůči Židům. Začali se vůči židovství ještě více vymezovat a sami sebe začali chápat jako sektu oddělenou od židovství<sup>143</sup>. Na druhé straně Židé začali Samařsko považovat za nečistou zemi a snažili se vyhnout jí i jakémukoli kontaktu se Samařany. Podle novějších výzkumů se však zdá, že toto oddělení Židů a Samařanů nebylo tak striktní. Přece jen rozdíly v jazyku, písmu a náboženství byly velmi malé a je možné, že obě komunity si byly bližší, než se dříve předpokládalo<sup>144</sup>.

#### **A.8 Nadvláda Říma do konce 1. stol po Kr.**

Roku 63 př. Kr. se Palestina dostalo pod nadvládu Říma, což pro Samařany znamenalo postupné osvobození z judské nadvlády. Město Samaří a jeho okolí bylo v roce 63 vyňato z židovské nadvlády a připojeno k provincii Sýrie. Probíhala v něm rozsáhlá stavební činnost a bylo přejmenováno na Sebaste<sup>145</sup>. Archeologické nálezy ukazují, že začátek římské nadvlády byl pro Samařsko obdobím rozvoje a růstu hustoty obyvatelstva<sup>146</sup>. Tento rozvoj pokračoval i dále, Samařané si také mohli řídit své vnitřní záležitosti nezávisle na Římu<sup>147</sup>. Na judský trůn byl Římány dosazen Herodes Veliký, který spravoval i Samařsko. K Židům i Samařanům se choval krutě. Nadvláda herodovské dynastie s sebou přinesla i částečné oslabení vzájemné nenávisti mezi Židy a Samařany, což je možná důvodem, proč

---

<sup>140</sup> CROWN: op. cit., 16.

<sup>141</sup> RYŠKOVÁ: op. cit., 19.

<sup>142</sup> CROWN: op. cit., 17.

<sup>143</sup> Tamtéž 18.

<sup>144</sup> Srov. SCHUR: op. cit., 43.

<sup>145</sup> CROWN: op. cit., 35.

<sup>146</sup> SCHUR: op. cit., 44.

<sup>147</sup> MACDONALD: op. cit., 25.

se později v židovské válce (66-73 po Kr.) skupina Samařanů přidala na stranu Židů<sup>148</sup>. Po smrti Heroda Velikého bylo jeho království rozděleno a Judsko i Samařsko spravoval jeho syn Archelaos. V roce 6 po Kr. byl však poslán do vyhnanství a z Judska a Samařska se stala římská provincie Judea, spravovaná římskými prefekty. Prvním z nich byl Coponius (6-9 po Kr.). Judsko a Samařsko tedy bylo v době na počátku našeho letopočtu politicky sjednocené, národnostně a nábožensky však stále rozdělené<sup>149</sup>. Mezi Židy a Samařany stále panovalo nepřátelství - např. v letech 6-9 po Kr. Samařané v jeruzalémském chrámu o Velikonocích rozhazovali kosti, což se rovnalo znesvěcení. Roku 52 po Kr. zavraždili Samařané skupinu galilejských poutníků<sup>150</sup>. Za vlády Pontia Piláta chtěl nějaký fanatik shromáždit mnoho Samařanů na hoře Gerizim a sliboval jim, že jim ukáže svaté nádoby, které zde ukryl Mojžíš. Když se však Samařané připravovali k výstupu na horu, Pilát jim zablokoval cestu a v následném boji mnoho z nich zahynulo nebo bylo zajato<sup>151</sup>.

Jak již bylo zmíněno, část Samařanů se přidala k odboji Židů proti Římanům v židovské válce. Josephus Flavius v Židovské válce popisuje, že se skupina Samařanů shromáždila na hoře Gerizim a očekávala konflikt s Římany. Vespasiánův vojevůdce Cerealius obklíčil horu, zaútočil na její vrchol a 11 600 Samařanů zabil<sup>152</sup>.

Jinak se však zdá, že Vespasián k Samařanům choval přízeň. Za jeho vlády byl obnoven Šekem, i když na jiném místě. Byl pojmenován Flavia Neapolis podle císařské rodiny. Samaři v té době dosáhlo vrcholného rozkvětu<sup>153</sup>.

Dějiny Samařanů samozřejmě pokračovaly dále. Samařané dodnes žijí ve střední Palestině, blízko jejich svaté hory Gerizim. Představují v dnešní době pozoruhodný fenomén, neboť si po tisíce let a po mnoha národních katastrofách dokázali i v malém počtu uchovat svou víru, tradice a identitu.

---

<sup>148</sup> SCHUR: op. cit., 44.

<sup>149</sup> RYŠKOVÁ: op. cit., 32.

<sup>150</sup> SCHUR: op. cit., 44.

<sup>151</sup> CROWN: op. cit., 38.

<sup>152</sup> Tamtéž.

<sup>153</sup> SCHUR: op. cit., 44-45.

## **B Samařské náboženství**

V samařském náboženství hrají velkou roli písemné prameny, podobně jako v židovství či křesťanství. Poskytují nám informace o samařské víře, jejím vývoji a odlišnostech od židovství. Proto se nejprve budeme zabývat nejvýznamnějšími samařskými náboženskými knihami. Poté je popsán samařský pohled na dějiny světa a Izraele a jeho rozdíly vůči pohledu biblickému (židovskému). Tyto rozdíly musíme nutně mít na mysli, pokud chceme plně pochopit vzájemné rozdíly v myšlení Židů a Samařanů. Pak následuje popis nejdůležitějších částí samařské víry. Z těchto základních článků jsou pak blíže rozvedena dvě témata, jež se objevují v pojednávaném textu: víru ve svatou horu Gerizim a postavu Taheba.

### **B.1 Samařská náboženská literatura**

#### *B.1.1 Samařský Pentateuch*

Jedná se o samařskou verzi pěti knih Mojžišových (jiné knihy Starého zákona Samařané neuznávají). Liší se sice od židovského textu v mnoha detailech, většina z nich je však pouze formálního charakteru a jen některé vyjadřují základní teologické odlišnosti Samařanů a Židů.

Současný pohled na vývoj samařského Pentateuchu je takový, že jeho předchůdcem byly proto-samařské texty nalezené v Kumránu<sup>154</sup>. Před konečnou redakcí židovského i samařského Pentateuchu existoval jeho text v mnoha podobách. Jednou skupinou rukopisů byly právě svitky označované jako proto-samařské. Tento název však neznamená, že by byly vytvořeny Samařany. Označuje skupinu kumránských textů, na nichž je založen samařský Pentateuch. Tyto texty vycházejí z původního masoretického textu, z něhož vychází i židovský Pentateuch, provádějí v něm však některé korekce<sup>155</sup>. Nejčastěji se jedná o harmonizaci míst, která byla původně odlišná. Další skupinou korekcí jsou poznámky vysvětlující detaily, s nimiž sice čtenář té doby obeznámen byl, v židovské Bibli ale zmíněny nejsou. Dále se jedná o lingvistické korekce některých neobvyklých tvarů.

Výše uvedené změny v proto-samařských textech ještě neznamenaly nějaké zásadní teologické odlišnosti od židovské Bible. Ty přišly až s další redakcí těchto textů pod vlivem vymezování se Samařanů vůči Židům. Tak vznikal samařský Pentateuch v pravém slova smyslu. Vrstva těchto úprav je poměrně snadno odlišitelná a jejím odstraněním se lze dostat na původní proto-samařský text. Nejdůležitější z těchto změn jsou úpravy zdůrazňující horu Gerizim jakožto místo pro pravé uctívání Boha. Jedná se zejména o

---

<sup>154</sup> CROWN: op. cit., 397.

<sup>155</sup> Tamtéž 402-403.

sloučení devátého a desátého přikázání do jednoho a přidání nového desátého přikázání o uctívání na této hoře do Desatera (za verš Ex 20,14, resp. Dt 5,18). Jiná místa byla zase upravena tak, aby byl jako místo centrálního kultu uveden Šekem (Dt 11,29n; 12,5; 27,2-7)<sup>156</sup>. Naproti tomu v židovské Bibli byly oproti masoretickému textu změněna místa Dt 27,4 a Joz 8,30, kde byla hora Gerizim nahrazena horou Ebal kvůli oslabení samařských nároků<sup>157</sup>.

O dobu konečné redakce samařského Pentateuchu se vedou spory<sup>158</sup>. Většina vědců se kloní k názoru, že časově spadá do období druhého jeruzalémského chrámu, tedy do období nadvlády Peršanů či Alexandra Velikého (5.-4. stol. př. Kr.), kdy rozdělení mezi Židy a Samařany začalo nabývat definitivní podobu. Moderní výzkumy uvádějí dokonce až období po zničení samařského chrámu Janem Hyrkánem (128 př. Kr.). Naproti tomu fakt, že Samařané neuznávají jiné knihy Bible než právě pět knih Mojžíšových, spíše nasvědčuje dřívějšímu datu redakce, kdy další knihy Bible ještě nebyly používány či vůbec sepsány.

Samařský Pentateuch byl přeložen do aramejštiny (Targum), arabštiny a řečtiny (Samareitikon), posledně jmenovaný se však do dnešní doby nedochoval<sup>159</sup>.

### *B.1.2 Memar Markah (Učení Markahovo)*

Po Pentateuchu je to nejvýznamnější samařské literární dílo. Psáno je v aramejském dialektu a vzniklo pravděpodobně na přelomu 3. a 4. stol. po Kr. Z křesťanského pohledu je zajímavé tím, že v něm lze nalézt stopy vlivu Nového zákona. Obsahuje 6 kapitol. První z nich lze přiřadit k tradici elohistického pramene Pentateuchu (severní tradice), uvádí však příběhy, které ve Starém zákoně ani v jiných židovských pramenech obsaženy nejsou. Druhá je exegezí Ex 3-15. Třetí a čtvrtá popisují Izraelity v zaslíbené zemi a obsahují samařskou etiku založenou na Pentateuchu. Pátá kapitola zahrnuje příběh o smrti, nanebevstoupení a povýšení Mojžíšově. Konečně v šesté najdeme mnoho různých témat, zejména o sepsání Zákona<sup>160</sup>.

### *B.1.3 Samařské kroniky*

Samařských kronik je celkem sedm, období jimi popisovaná se většinou překrývají a jejich historická věrohodnost je velmi rozdílná. Za nejvěrohodnější je považována Kronika II, které začíná za časů Jozuova obsazení Kanaánu a pokrývá období až do středověku. Doba

<sup>156</sup> Srov. tamtéž 404 a SCHUR: op. cit., 72.

<sup>157</sup> SCHUR: op. cit., 72.

<sup>158</sup> Srov. CROWN: op. cit., 398.

<sup>159</sup> Srov. tamtéž 399-400.

<sup>160</sup> MACDONALD: op. cit., 42.



sepsání této kroniky je neznámá. Cenná je na ní kromě její historické věrohodnosti i její znalost rané křesťanské literatury. Neméně hodnotné pro historiky je také to, že poskytuje alternativní pohled na události popisované v biblických knihách Královských a Paralipomenon<sup>161</sup>. Z této kroniky také vychází samařský pohled na dějiny Izraele, jak je následně popsán.

## **B.2 Samařský pohled na dějiny Izraele**

Samařané rozdělují dějiny na dvě základní etapy. Tou první je doba Boží přízně, trvající od stvoření do začátku vlády biblického soudce Samsona. Poté se z důvodů, které budou uvedeny dále, Boží přízeň od Izraele odklonila a tato doba trvá a bude trvat až do příchodu Taheba<sup>162</sup>.

### *B.2.1 Doba Boží přízně*

Adama chápou Samařané jako člověka, který byl stvořen s částí božského světla v sobě. Toto světlo v něm zůstalo i po vyhnání z ráje a svítilo v něm i jeho potomcích, které Samařané nazývají „spravedliví“<sup>163</sup>. Většina obyvatel světa však byli „nespravedliví“, hříšníci. Kvůli jejich špatným skutkům Bůh seslal na Zemi potopu a s Noem začala nová éra spravedlnosti. Do této doby spadají také patriarchové, tři spravedliví, Abrahám, Izák a Jákob. Josef je k nim počítán také, ale Samařané mluví v souvislosti s Božími zaslíbeními pouze o třech praotcích. Abrahám je považován za „otce mnohých národů“ a za předka lidí, ve kterých má božské světlo zářit dále po všechny generace. Je tedy také praotcem Izraele. Izák je chápán jako praotec skupiny kmenů, z nichž měli vzejít praví Boží vyvolení, narozdíl od potomků Izmaela, který byl Bohem odmítnut. Izákův syn Jákob se tak stal praotcem Bohem vyvolených, hebrejských kmenů. Tedy ze všech semitských kmenů, které svůj původ odvozují od Šéma, syna Noemova, jsou pouze Hebreové národ vyvolený Bohem.

Samařský pohled na následující dějiny je podobný jako židovský: příběh o Josefovi, vyvedení z Egypta pod vedením Mojžíše a obsazení zaslíbené země pod vedením Jozua. Dále se však začínají objevovat další odlišnosti. Jozue podle samařské tradice ustanovil jako centrum administrativy Kanaánu město Šekem, ležící v údolí mezi horami Gerizim a Ebal<sup>164</sup>. Na hoře Gerizim, zaslíbené od Boha jako místo jeho přítomnosti, byl ustaven velekněz a Jozue jako správce země mu byl podřízen. Jozue na hoře Gerizim postavil svatyni, která se stala kultickým centrem pro všechny Izraelity. Po smrti Jozua

---

<sup>161</sup> Tamtéž 44.

<sup>162</sup> Tamtéž 15.

<sup>163</sup> Tamtéž.

<sup>164</sup> Tamtéž 16.

vládli jednotliví králové (biblický termín „soudce“ samařská tradice neužívá) až do smrti Anitela, předchůdce Samsona. V popisu těchto králů panuje shoda mezi Biblií a samařskými kronikami v tom smyslu, že jednotliví králové byli voleni z různých kmenů, včetně Judy. Neobjevuje se zde tedy ještě nepřátelství vůči tomuto kmeni.

### *B.2.2 Doba Boží nepřízně*

Tato doba přichází s vládou krále Samsona. Pravým viníkem konce Boží přízně je podle samařských kronik Élí a jeho touha po úřadu velekněze<sup>165</sup>. Tato touha ho vedla k tomu, že založil konkurenční svatyni v Šílu. Později byl tento kult přenesen do Jeruzaléma<sup>166</sup>. Tím došlo mezi Izraelity k náboženskému rozdělení, což vedlo k rozštěpení Izraele na tři skupiny: ortodoxní, tedy pokračovatelé pravé víry (Samařané), dále následovníci Élího (Židé) a konečně mnoho dalších, kteří upadli k pohanství. Pod vlivem tohoto Élího hříchu se Bůh od Izraele odvrátil. Podle samařské tradice se svatyně na hoře Gerizim propadla do obrovské jeskyně, která se za ní zavřela. Svatyně bude znovu nalezena až při příchodu Taheba<sup>167</sup>. Rozdělení Izraele, jak ho chápe samařská tradice, se tak událo dlouho před rozpadem Izraele po smrti Šalomounově, jak je popisováno v Bibli. Samařané se považují za pravé pokračovatele tradice Izraele, která Boha uctívá na hoře Gerizim. Všechna další rozštěpení Izraele tak jsou z jejich pohledu pouze pokračováním tohoto základního rozdělení.

Doba vlády Samuela, vychovaného v Šílu, byla dobou úpadku náboženských tradic a porušení duchovních hodnot. Slabosti Izraele využili Pelištejci k vojenským útokům. Došlo k dalšímu rozdělení. Kmeny Efraim a Manasse (z nichž svůj původ odvozují Samařané) se nepřipojily k ostatním kmenům, které byly sjednoceny Samuelem a zvolily si za krále Saula. V následné válce byli Samařané poraženi a těm, kdo přežili, bylo zakázáno uctívat na hoře Gerizim.

Po asyrském dobytí území Izraele bylo mnoho lidí z kmenů Efraim a Manasse odvečeno do vyhnanství a místo nich přišli příslušníci jiných národů. Pád Samaří nebyl pádem Samařanů - na území severního království žilo více politických a náboženských seskupení a Samařané tvořili pouze jedno z nich. Proto se samařské prameny zmiňují o pádu Samaří pouze okrajově<sup>168</sup>. Samařané, kteří na území Izraele zbyli, vytvořili uzavřenou komunitu, která se oddělila od přistěhovalců i od Židů. Samařané se tak nepovažují za součást seskupení pohanských národů, které je popisováno v 2 Kr. Samařané odvečeni Asyřany do zajetí se později vrátili a obnovili uctívání na hoře Gerizim. Návrat

<sup>165</sup> Tamtéž 17.

<sup>166</sup> CROWN: op. cit., 398.

<sup>167</sup> MACDONALD: op. cit., 17.

<sup>168</sup> Tamtéž 20.

vyhnanců je popisován podobně jako návrat Židů z babylónského zajetí. Svatyně na hoře Gerizim byla obnovena a od této doby již Samařané nikdy nebyli nuceni opustit zaslíbenou zemi<sup>169</sup>.

Po návratu Židů z babylónského zajetí se vztahy mezi Židy a Samařany začaly vyostřovat. Samařané měli významnou politickou moc a zasahovali do záležitostí židovské komunity, vzpomeňme na obnovu jeruzalémského chrámu či stavbu jeruzalémských hradeb. Samařské kroniky uvádějí, že Ezdráš zhatil všechny jejich snahy o uznání výlučnosti hory Gerizim a správného textu Pentateuchu. Tím se Židé a Samařané stali definitivně nepřáteli<sup>170</sup>. Další dějiny Samařanů již byly vylíčeny v předchozí kapitole.

### **B.3 Základní články samařské víry**

Samařané podobně jako Židé nezformulovali vyznání své víry do fixní podoby jako například křesťané. Přesto lze nalézt tyto čtyři nejvýznamnější prvky samařského náboženství<sup>171</sup>:

1. Víra v jediného Boha
2. Víra v Mojžíše, jeho služebníka, a v jeho svatý Zákon
3. Víra ve svatou horu Gerizim
4. Víra v Den trestu a odměny

Víra v Hospodina, jediného Boha, je hlavním spojujícím prvkem se židovstvím. Vychází samozřejmě z Pentateuchu, např. z Dt 6,4. Specifickým znakem samařské víry v Boha je to, že se v první řadě neodvolávají na Písmo, ale snaží se Boží existenci a jedinnost uchopit zejména rozumem a ve svém nitru<sup>172</sup>. Například v prokazování existence Boha se opírají zejména o kosmologický argument (stvoření ukazuje na existenci Stvořitele), nikoli o ontologický argument. Člověk může ale podle nich Boha objevit také v kontemplaci<sup>173</sup>.

Vírou v Mojžíše jakožto jediného Božího proroka se Samařané od Židů odlišují. Základem této víry je Dt 34,10. Mojžíšův význam je možné odvodit z titulů, které jsou mu připisovány: spravedlivý, věrný Bohu, největší z lidí, vůdce a zachránce Izraele, kněz, král, posel a mnoho dalších<sup>174</sup>. Samařané vyznávají jeho preexistenci před vším stvořeným, úlohu ve stvoření jakožto Boží Slovo, jeho zprostředkovatelskou úlohu mezi Bohem a

---

<sup>169</sup> Tamtéž 21.

<sup>170</sup> Tamtéž.

<sup>171</sup> Tamtéž 49.

<sup>172</sup> Tamtéž 65.

<sup>173</sup> Srov. tamtéž 60-61.

<sup>174</sup> Tamtéž 152.

lidmi a také jeho úlohu na konci světa (vrátí se jako Taheb a před soudem se bude za lidi přimlouvat). Z křesťanského pohledu je v této víře mnoho prvků společných s Ježíšem. Základní rozdíl je ale v tom, že Samařané nepřipisují Mojžíšovi božské atributy. Mojžíš je podle nich to první, co Bůh stvořil<sup>175</sup>, je největší z lidí, stále je však „jen“ člověkem. Zákon, který Mojžíš přinesl lidem, je Samařany považován za nejvyšší vyjádření milosti Boží<sup>176</sup>. Těm, kteří ho zachovávají, je cestou k věčnému životu.

Samařská eschatologie vidí jako předzvěst konce světa Druhé království, které bude nastoleno s příchodem Taheba. Po jeho konci a po katastrofických úkazech, jejichž představa je podobná jako např. v Mk 13,24-25, přijde vzkříšení z mrtvých. Vzkříšení pak budou shromážděni před Hospodina. Mojžíš bude mít moc se za ně před Hospodinem modlit a přimlouvat, tak jako to dělal za svého života (Ex 32,31n)<sup>177</sup>. V Den trestu a odměny Hospodin pak lidi rozdělí na vyvolené a zavržené. Zavržené čeká peklo, zatímco vyvolené návrat do rajske zahrady, kterou Samařané situují na horu Gerizim<sup>178</sup>.

### *B.3.1 Svatá hora Gerizim*

Hora Gerizim tvoří dominantu šekemského údolí, na jehož protější straně se nachází hora Ebal. Je centrem a také nejvyšším bodem samařského světa. Úcta, kterou k ní Samařané chovají, je vyjádřena jejími různými názvy, které vyjmenovává např. Memar Markah a které mají vazbu na místa v Pentateuchu<sup>179</sup>:

- Hora na východě (Gn 10,30)
- Bétel (Gn 12,8)
- Jedna z hor (Gn 22,2)
- Hospodin se stará (Gn 22,14)
- Dům Boží (Gn 28,17)
- Brána nebeská (tamtéž)
- Lúz (Gn 28,19)
- Svatyně (Ex 15,17)
- Hora Gerizim (Dt 11,29)
- Dům Hospodina (Ex 23,19;34,26)
- Dobrá hora (Dt 3,5)
- Pahorek dávnověký (Dt 33,15)

---

<sup>175</sup> Tamtéž 163.

<sup>176</sup> Tamtéž 282.

<sup>177</sup> Tamtéž 377.

<sup>178</sup> Tamtéž 390.

<sup>179</sup> Tamtéž 328.

Z tohoto výčtu je vidět, kolik různých významů Samařané hoře přisuzovali a kolik událostí z Pentateuchu se na ní mělo odehrát. Bétel (Lúz) je místem Jákobova snu, v němž měl vidění andělů, kteří vystupovali a sestupovali po žebříku, jehož vrchol dosahoval k nebesům (Gn 28,12). Pro Samařany je Gerizim nejvyšší hora jejich světa, zároveň tedy místem nejbližším k nebi. Názvy „Jedna z hor“ a „Hospodin se stará“ se vztahují k Abrahámově obětování Izáka. Jak dále uvádí Memar Markah, Adam se před horou Gerizim klaněl a Ábel zde vystavěl první oltář. Když opadla povodeň, stal se vrchol hory místem, odkud holubice přinesla Noemu olivový lístek, a Noe zde pak postavil Hospodinu oltář. Hora má v sobě ukrývat jeskyni z Makpely, kde jsou pohřbeni patriarchové (srov. např. Gn 23,19; 25,9). Také sem bylo z Egypta přeneseno Josefovo tělo. Spojení s patriarchy je na této hoře dodnes silné, nacházejí se zde oltáře zasvěcené jednotlivým patriarchům<sup>180</sup>.

Hora Gerizim je pro Samařany také místem Hospodinovy přítomnosti. Má i důležité místo v samařské eschatologii: po Élího hříchu Bůh uschoval do jeskyně chrámové nádoby a jedním z úkolů Taheba bude jejich nalezení a obnovení pravého kultu. Hora bude i v centru dalších Tahebových činů ve Druhém království a rajska zahrada, kam se spravedliví dostanou po soudu, je také umístěna sem. Hora Gerizim je tedy také jediným místem pravého uctívání Hospodina, jedině zde jsou modlitby účinné<sup>181</sup>. S tím se ale nutně nabízí otázka, zda je možné Hospodina uctívat i na jiných místech, když člověk nemůže fyzicky být přítomen na hoře Gerizim. Odpověď samařské teologie je taková, že člověk může Hospodina nalézt a uctívat na všech místech na světě, status hory Gerizim je takový, že se jedná „pouze“ o nejlepší a nejvhodnější z těchto míst<sup>182</sup>.

Podobný význam jako Gerizim pro Samařany má hora Sion pro Židy (srov. např. eschatologickou vizi v Iz 2). Pohled samařské teologie na horu Gerizim musíme tedy také chápat jako vymezení se vůči židovství, jako jedno z rozlišujících znamení, kterými se Samařané snažili zdůraznit svou svébytnou identitu v očích okupační moci. Zařazení víry v posvátnost hory Gerizim do základních článků samařské víry také souviselo se zničením chrámu Janem Hyrkánem, po němž potřebovali Samařané zafixovat tuto víru jako pokračování tradice chrámu. Později také tato hora nabyla významu, jaký mělo pro Židy svaté město Jeruzalém a pro muslimy Mekka - směr, ke kterému se obrací modlitby.

---

<sup>180</sup> Tamtéž 329.

<sup>181</sup> Tamtéž 331.

<sup>182</sup> Tamtéž 332.

### B.3.2 Postava Taheba

Celá samařská eschatologie, tedy i pohled na postavu Taheba, prošla dlouhým vývojem<sup>183</sup>. Nelze jednoznačně říci, jaká byla mesiánská očekávání Samařanů v době sepsání Nového zákona. Přestože tedy některé dále popisované představy dostaly definitivní podobu až později, je pravděpodobné, že jejich základy jsou mnohem starší.

Taheb je spojen s obdobím Druhého království a jeho očekávání má základ v Dt 18,18 („prorok jako Mojžíš“)<sup>184</sup>. Je tedy také chápán jako vracející se Mojžíš<sup>185</sup>. Memar Markah ho považuje za dovršení posloupnosti začínající od Noema. Jeho úkolem bude obnovení pravého kultu Hospodina a ukončení utlačování Izraele. V tomto aspektu jsou tedy očekávání spojená s Tahebem podobná jako očekávání Mesiáše v linii židovského davidovského mesianismu. Očekávání Druhého království není spojeno s nějakou postavou krále - v jeho čele bude Taheb jakožto pravý velekněz, bude se tedy jednat o teokracii<sup>186</sup>. Okamžitým efektem jeho příchodu bude nastolení klidu a bezpečí pro Izrael. Obnoví také společenské struktury a bude vládnout spravedlivě, ne v hněvu či zlosti<sup>187</sup>. Jeho příchodem začne nová doba Boží přízně (ta předchozí skončila v době vlády Samsona následkem Élího hříchu).

V souvislosti s obnovou pravé víry v Hospodina se Memar Markah zmiňuje o tom, že Taheb „odhalí pravdu“. Tento aspekt mohla mít na mysli samařská žena ve verši 25 pojednávaného textu („až přijde, oznámí nám všecko“)<sup>188</sup>. Taheb je také samozřejmě spojen s horou Gerizim. Odkryje svatyni, která je v ní skryta od doby Élího rozkolu.

Další rolí Taheba bude vedení války proti nepřátelům Izraele. V souvislosti s tím opět sjednotí izraelské kmeny (tedy včetně Judy) do společného království a Hospodin ho povede k vojenskému vítězství nad celým světem. Základ této víry najdeme v Dt 33,16-17, kde Jákob žehná Josefovi, předkovi severních kmenů<sup>189</sup>. Taheb také zvítězí nad nepřítelem Boha ve světě. V této představě se pravděpodobně odráží legenda o Antikristovi, která byla rozšířená v prvním století po Kr. s níž se vyrovnává i Nový zákon, srov. např. 1 J 2,18. Konečným výsledkem vojenského vítězství Taheba bude to, že všechny národy převezmou samařskou víru, budou tedy věřit v Boha, Mojžíše a Zákon.

Samařské prameny uvádějí, že Druhé království pod nadvládou Taheba bude trvat asi sto let. Na jeho konci začne příprava na Den trestu a odměny. Jako předzvěst

---

<sup>183</sup> Srov. CROWN: op. cit., 275.

<sup>184</sup> Tamtéž.

<sup>185</sup> MACDONALD: op. cit., 363.

<sup>186</sup> Tamtéž 262.

<sup>187</sup> Tamtéž 364.

<sup>188</sup> Tamtéž 365.

<sup>189</sup> Tamtéž 366.

budoucího definitivního soudu oddělí Taheb vyvolené od zavržených<sup>190</sup>. Až splní všechny své úkoly, Taheb zemře a bude pohřben na hoře Gerizim vedle Jákoba. Nastane období očekávání posledních věcí, které budou pro spravedlivé branou do rajské zahrady.

---

<sup>190</sup> Tamtéž 369-370.

## 5 Shrnutí biblického rozboru

Pojednávaný text obsahuje mnoho typických prvků Janova evangelia. Pro toto evangelium je příznačný právě rozhovor s jednotlivcem, zatímco ostatní evangelisté jako adreáty Ježíšovy zvěsti ukazují spíše skupiny osob. Z výrazových prostředků je to zejména janovská ironie, dvojí smysl slov a z něho pramenící počáteční nepochopení ženy i učedníků. Úryvek je ilustrací toho, že i přes počáteční obtíže v chápání Ježíšových slov může být obráceno mnoho lidí, pokud k Ježíši osobně přilnou a nechají ho „zůstat u nich“ (srov. v. 40).

Srovnáme-li pojednávaný text s rozhovorem Ježíše s Nikodémem, který je v Janově evangeliu zařazen v předcházející kapitole, vidíme podobné výrazové prostředky, zejména nepochopení. Zásadní rozdíl mezi židovským učencem Nikodémem a prostou samařskou ženou je ale v tom, že Nikodém zůstal uzavřen ve svých představách, kdežto žena v Ježíše uvěřila. Byla to pro ni jistě obtížná cesta. Jejím záměrem ten den bylo načerpat vodu ze studně. Ježíš jí však začne nabízet „vodu živou“. Nenechá se odradit nepochopením ženy, ale popisuje zázračné účinky této vody. Když už to vypadá, že žena opravdu není s to pochopit Ježíšovu zvěst, přitáhne Ježíš její pozornost svou prorockou znalostí jejího života. Tak dává rozhovoru novou dynamiku, kdy se žena začíná více otevírat duchovním otázkám. Na její otázku po místě pravého uctívání Boha odpovídá Ježíš výrokem o uctívání Boha „v Duchu a v pravdě“. Zjevuje se pak ženě jako Mesiáš a jako ten, skrze něhož máme k tomuto pravému uctívání Boha přístup.

Ani učedníci v následném rozhovoru Ježíšova slova zprvu nechápou. Ježíš je však postupně uvádí do důležitosti misijního poslání a sám se jim dává za příklad. Přirovnává misijní poslání k práci žence. Skrze přísloví o žních vyjadřuje, že misijní poslání sice nesnese odkladu, na druhou stranu však křesťan při hlásání Božího slova není sám, může navazovat na úsilí svých bratří a zejména na Boží působení v srdcích těch, jimž je evangelium hlásáno. Učedníci se také stávají svědky úspěšné sklizně plodů misijního poslání, když Samařané skrze zvěst ženy a osobní setkání s Ježíšem uvěří.

Zařazení tohoto textu do úvodních kapitol Janova evangelia by mohlo také znamenat, že Ježíšova zvěst je od samého počátku zaměřena na všechny, kdo ho s vírou přijímají, nejen na židovský národ. Bůh tedy k sobě skrze Ježíšovu zvěst volá každého člověka. Toto volání není vždy zřejmé ani snadno pochopitelné. Vyžaduje od člověka otevřenost vůči duchovnu, vůči něčemu, co jeho samotného přesahuje.



## 6 Zamyšlení nad textem

### 6.1 Východisko

Text pojednáváný v této práci může být nahlížen z mnoha perspektiv, např. z pohledu překonávání bariér mezi lidmi či jako vzor pro misionářskou práci. Ve svém zamyšlení vycházím z toho, že při liturgii je tento text předčítán na třetí neděli postní, a je tedy významně spojen s křesťanskou iniciací, neboť v postu vrcholí příprava katechumenů na křest o velikonoční vigílii. Na text se tedy chci podívat z perspektivy hledajícího člověka, v němž Bůh probouzí víru a postupnými kroky ho volá ke křtu a životě v církvi.

### 6.2 Bůh člověka volá

Na začátku textu vidíme Ježíše jako unaveného poutníka, který usedá u studny a prosí o vodu. On - Syn Boží a Spasitel - se sklání k člověku na jeho úroveň, aby se s ním mohl setkat. Nestydí se prosit, nic lidského mu není cizí, ani ponížení a pokorná prosba. Tím dochází k setkání tak překvapivému a nelogickému, že se nad tím oslovená žena velmi podivuje. Boží volání a aktivita je tedy primární na cestě víry - člověk je Bohem osloven. Bůh je ale transcendentní, není svázán s řádem a zákonitostmi tohoto světa. Člověka oslovuje i v naprosto „nelogických“ situacích, kdy to člověk nečeká a není na takové oslovení připraven. Může to být třeba při setkání s někým, kdo mu není příjemný, či v čase nebo místě, kdy a kde to rozhodně nečeká, nebo při události, jejíž smysl mu nejprve uniká. Nebo to naopak může být situace natolik banální a všední, že si člověk ani nepřipustí, že by se v ní mohl s Bohem setkat.

Je tedy z lidského hlediska zcela pochopitelné, že takto oslovený člověk nechápe toto Boží oslovení. Bůh je však trpělivý, tak jako Ježíš, který se nezalekl údivu Samařanky, ale vzbuzuje v ní touhu po Bohu a nabízí jeho dar - vodu živou. Bůh tedy trpělivě nabízí člověku cestu a odpovědi na jeho otázky, i když ty otázky jsou zprvu nedůvěřivé: Jak mi Bůh může pomoci v mé situaci, která je třeba z lidského hlediska bezvýchodná? Jak v něj mohu uvěřit, když je tolik „objektivních“ překážek proti této víře? Jak může Bůh proměnit můj život, který běží v pevných kolejkách a pro duchovní rozměr v něm podle mne není místo?

### 6.3 Odpověď člověka

Avšak tak jako Samařanka po počáteční nedůvěře začne Ježíše prosit o živou vodu, aby již nemusela pro vodu denně chodit, tak i člověk oslovený Bohem chce najít řešení své konkrétní situace. I když tato odpověď Samařanky zní jako naprosté nepochopení

Ježíšových slov, přesto je oprávněná. Člověk nemusí nutně hledat pouze odpovědi na metafyzické otázky, ale chce také najít řešení svých naprosto konkrétních problémů. A tak jako Ježíš posunuje rozhovor se ženou do jiné roviny tím, že vyjadřuje znalost jejího života, tak také Bůh člověku ukazuje, že zná jeho nitro, jeho touhy, poklesky a starosti. Pokud bude člověk chtít, Bůh touží tyto jeho touhy, poklesky a starosti s člověkem prožívat a proměnit je, nikoli odsuzovat. Má to však i svou druhou stránku: pokud to člověk myslí s vírou vážně, nemůže mít před Bohem žádné tajemství. Bůh si na něj dělá v dobrém smyslu slova nárok, zná ho celého. Člověk se před ním nemůže skrýt. Když takto člověk promýšlí svůj vztah k Bohu, může také objevit Boží vedení - jak v přítomnosti, tak i v minulosti.

#### **6.4 Připojení se k církvi**

Žena poté Ježíšovi předkládá spornou teologickou otázku o místě správného uctívání Boha. Víra není jen soukromá, má i rozměr společenství. Na hledajícího člověka tak přicházejí další otázky: Mám se připojit k církvi? Do kterého kostela, za kterým knězem mám přijít? A která církev je vlastně ta správná? V této chvíli záleží velmi na tom, jaké společenství věřících např. ve své farnosti vidí. Jsou to lidé, kteří sice chodí do kostela, a uctívají tedy Boha „na správném místě“, ale svou víru neprožívají a podle evangelia nežijí? Má místní kněz zájem o hledající lidi, kteří se postupně, i když pomalu a nedokonale, k Bohu přibližují? Každý věřící si musí být vědom toho, že reprezentuje církev a v očích nevěřících a hledajících vytváří obraz církve. Je to obraz, který dokáže hledajícího člověka oslovit a přivést ho do církve?

V pojednávaném textu se poté spojují dvě linie: kolektivní očekávání Mesiáše a konkrétní příběh víry samařské ženy. Tím, že se hledající člověk připojí k církvi, může jeho víra dále růst. Dosud soukromá víra hledajícího člověka se zde setkává s vírou ostatních i s vírou celé církve a může docházet k vzájemnému obohacení. To s sebou ale může přinést i těžkosti. Jako byli učedníci překvapeni, že Ježíš rozmlouvá se samařskou ženou, tak mohou být někteří „dokonalí“ věřící ve své pýše nepříjemně překvapeni, že člověka, kterého třeba znali jako ne úplně ctnostného, Bůh volá do církve. Samařanka, která byla v textu vylíčena jako člověk s nepřilíš úctyhodnou životní dráhou, se pak stává Božím poslem a předává víru obyvatelům svého města. Bůh tedy jedná i skrze lidi, které by si poctivý křesťan jako posly víry rozhodně nevybral. Je potřeba se vzájemně respektovat a v každém vidět především Bohem milovaného člověka, nikoli mít stále na paměti jeho slabosti.

## 6.5 Odpovědnost za šíření víry

Když pak katechumen přilne k Bohu a Kristu přijetím křtu, není to jen dar pro něj samotného. Stal se křesťanem a i on je nyní reprezentantem církve a je zodpovědný za to, aby ve svém prostředí víru šířil. I když je to víra „na cestě“, nedokonalá jako u samařské ženy, přesto má do svého okolí přinášet svým životem svědectví o Kristu. Bůh k sobě stále lidi volá a my křesťané mu v tom máme být nápomocni. Nikdy ale nesmíme zapomínat, že primární je Boží volání a nikoli naše aktivity. Máme tedy respektovat cesty jednotlivých lidí k Bohu a nesnažit se je natlačit do našich představ o tom, jak by taková cesta měla vypadat. Naše zkušenosti s vírou jsou sice cenné a můžeme se o nich s hledajícím člověkem podělit, on je však nemůže zcela přijmout. Musí jít svou vlastní cestou. Tak jako v posledním verši pojednávaného textu bylo sice pro Samařany z města svědectví ženy důležité, pravého poznání Ježíšova významu se jim ale dostalo až po osobním setkání s ním.

## Závěr

Rozhovor Ježíše se samařskou ženou tvoří v Janově evangeliu relativně samostatný celek, v němž je přítomno mnoho témat pro toto evangelium typických. Dialog se ženou nám ukazuje příklad toho, jak na Ježíše reagovali jednotliví lidé, se kterými se setkal. V rozhovoru s učedníky zase můžeme vidět vztah Ježíše ke svým učedníkům a jejich poslání. Základním poselstvím celého úryvku je poznání Ježíše jakožto Mesiáše a Spasitele světa. Toto poznání je postupné, od počátečního nepochopení ženy až po závěrečné vyznání z úst Samařanů z města. Text tak ukazuje, jak Bůh člověka volá a jak člověk postupně pod Božím vedením dospívá k víře.

První kapitola této práce uvádí do problematiky prostředí vzniku, autorství a struktury Janova evangelia a poté si všímá základních jazykových a stylistických prostředků v něm použitých. Nejdůležitějšími jsou janovský dualismus, nepochopení a ironie, které tvoří stylistický základ rozhovorů v úryvku. Dualismus je použit jednak při Ježíšově nabídce „živé vody“ ženě, jednak při Ježíšově řeči k jeho učedníkům o pokrmu. Z tohoto dualismu pak vychází nepochopení ze strany Ježíšova partnera v rozhovoru, které je však příležitostí pro zdůraznění radikální novosti Ježíšovy zvěsti.

Druhá kapitola tvoří základ pro následný výklad textu. Z jazykového hlediska stojí za povšimnutí časté střídání prezenta a imperfekta, což by mohl být prostředek pro dosažení dramatickosti ve vyprávění. Dalším významným aspektem jsou různá oslovení Ježíše ze strany ženy a později i Samařanů z města: Žid, Pán, Prorok, Mesiáš, Spasitel světa. To velmi zřetelně ukazuje na již zmiňovanou postupnost poznání pravé Ježíšovy identity.

Nejdůležitější části práce, třetí a čtvrtá kapitola, přináší výklad textu a rozbor témat živé vody a uctívání Boha. V části věnované Samařanům v Nové zákoně je ukázáno, že pojednávaný text je možné chápat jako shrnutí různých náhledů na Samařany z dalších míst v evangeliích a Skutcích, kde jsou Samařané zmiňováni. První část rozhovoru Ježíše se ženou se týká Ježíšovy nabídky „živé vody“. Čtvrtá kapitola přináší možné pohledy na význam tohoto pojmu. Je ukázáno, že v kontextu Janova evangelia je možné ji chápat jako souhrn všeho, co Ježíš lidem dává za účelem jejich spásy. Dále je rozebrána druhá část rozhovoru, jejíž struktura je v jistém smyslu paralelní k první části. Nejdůležitější téma zde obsažené, tedy uctívání „v Duchu a v pravdě“, je opět ve čtvrté kapitole uvedeno do kontextu Janova evangelia a vyloženo jako vztah člověka k Bohu umožněný aktivním Boží jednáním v člověku skrze víru v Ježíše Krista. Následný misionářský rozhovor Ježíše s jeho učedníky je nahlížen z perspektivy dvou přísloví o žních. První z nich („Ještě čtyři měsíce

a budou žně“) vyjadřuje dobu mezi setbou a žněmi. Ježíš tento interval popírá, neboť v uskutečněné eschatologii setba i žně splývají. Druhé přísloví („Jeden rozsévá, druhý žne“) Ježíš naopak potvrzuje a navíc ho z původně negativního významu převádí do pozitivní roviny ve smyslu povzbuzení učedníků k misionářské činnosti. Závěrečné vyznání pravé Ježíšovy identity ústy Samařanů je ve výkladu chápáno jako výsledek osobní zkušenosti s Ježíšem.

Výklad textu je doplněn exkurzem o dějinách Samařanů a jejich náboženství. Důraz je kladen na aspekty, které se odrážejí v pojednávaném úryvku: vztah Židů a Samařanů, odlišnosti jejich náboženství a samařská víra v horu Gerizim a v Taheba. V části věnované dějinám Samařanů je popisováno postupné odloučení Židů a Samařanů z biblického (většinového) pohledu. Důraz je kladen na otázku kontinuity Samařanů s Izraelem a na postoje Židů a Samařanů vůči dobytélům jejich území. Oddíl o samařském náboženství přináší velmi zajímavý pohled na historii z pohledu samotných Samařanů. Ten je naprosto odlišný od biblického: Samařané sami sebe chápou jako pokračovatele pravé víry a podle nich došlo k náboženskému rozkolu se Židy již za vlády Samsona. Dále následuje výklad nejdůležitějších článků samařského náboženství, z nichž je kladen důraz na zásadní význam hory Gerizim pro Samařany a na postavu Taheba, kterého pravděpodobně měla na mysli samařská žena, když mluvila o Mesiáši.

Nakonec je v šesté kapitola představena možnost, jak lze chápat uvedený úryvek v kontextu člověka, který hledá víru a Bůh ho k sobě přivádí. Je zdůrazněna počáteční Boží aktivita, otevřenost člověka vůči duchovním hodnotám a postupnost Božího vedení. Tento pohled spojuje úryvek s tematikou křesťanské iniciace. Vědomí tohoto spojení bylo silné již v prvotní církvi a v liturgii je zdůrazněno zařazením tohoto textu na třetí neděli postní.

Tato práce rozhodně nevyčerpává veškeré bohatství obsažené v pojednávaném textu. Přináší pohledy z určitých perspektiv a hlouběji rozvádí určité souvislosti. Bylo by však jistě možné nalézt i jiné perspektivy a souvislosti, jak tento text chápat. Ukazuje to na nevyčerpatelnost Božího slova, které je stále aktuální a otevřené pro interpretaci v určité době i v konkrétní lidské situaci.

## Seznam literatury

- BARTOŇ Josef: Uvedení do novozákonní řečtiny, Praha: KLP, 2004.
- BEASLEY-MURRAY George R.: John (World Biblical Commentary 36), Nashville: Nelson, 1999.
- BOERS Hendrikus: Neither on this Mountain Nor in Jerusalem, Atlanta: Scholar Press, 1988.
- BROWN Raymond E.: The Gospel according to John I-XII (The Anchor Bible 29), New York: Doubleday, 1966.
- BROŽ Jaroslav, Evangelium podle Sv. Jana,  
<http://www.ktf.cuni.cz/~broz/distancni/jan.html>, (31.1.2011).
- CROWN Alan D.: The Samaritans, Tübingen: Mohr, 1989.  
Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1996.
- MACDONALD John: The Theology of the Samaritans, London: SCM, 1964.
- MOLONEY Francis J.: Evangelium podle Jana (Sacra Pagina 4), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- NESTLE Erwin, ALAND Kurt: Novum Testamentum Graece et Latine, London: United Bible Societies, 1963.
- PORSCH Felix: Evangelium sv. Jana (Malý stuttgartský komentář 4), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- PORSCH Felix: Mnoho hlasů - jedna víra, Praha: Zvon, 1993.
- RENDTORFF Rolf: Hebrejská bible a dějiny, Praha: Vyšehrad, 1996.
- RYŠKOVÁ Mireia: Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona. Praha: Karolinum, 2008.
- SCHUR Nathan: History of the Samaritans, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989.
- SOUČEK Josef B.: Řecko-český slovník k Novému zákonu, Příbram: Kalich, 2003.