

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra biblických věd

Michal Pauli

POUTĚ DO JERUZALÉMA VE STARÉM ZÁKONĚ

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Josef Hřebík, Th.D.

PRAHA 2010

Rád bych na tomto místě poděkoval doc. Josefu Hřebíkovi, Th.D. za ochotu, trpělivost a jeho povzbuzování při vedení této diplomové práce.

Dále děkuji studentům janovské provincie, zvláště fra Andreovi Frizzarinovi OCD za trpělivost a pomoc při pořizování kopií použité literatury; otcům z komunity Pražského Jezulátka u Kostela Panny Marie Vítězné P. Anastasiovi Roggerovi OCD, P. Petrovi Šleichovi OCD a P. Victorovi Carlito Fernandesovi OCD za dobrý příklad v přijímání poutníků z celého světa, neboť to byli právě oni, kteří mě inspirovali v práci na dané téma, a spolu s nimi též bratrům z mojí současné komunity u Kostela Nejsvětější Trojice ve Slaném P. Petrovi Glogarovi OCD, P. Vojtěchovi Kohutovi OCD a P. Davidovi Peroutkovi OCD za pochopení a vstřícnost a fra Martinovi Chleborádovi OCD za jeho lidské přátelství.

Moje velké díky také patří všem, kdo mě na cestě k zakončení podporovali ať už modlitbou, srdečným slovem nebo dobrým příkladem: Doubravce Vokáčové, Davidovi Mrázkovi, Tomáši Simonisovi, bratru františkánovi Bonaventurovi Ondřeji Čapkovi, fra Matteovi Pescemu OCD a dalším.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

Ve Slaném 22. dubna 2010

Obsah

ÚVOD.....	6
1. SPÁSA JAKO CESTA.....	8
1.1 Člověk v pohybu.....	8
1.2 Izrael na cestě	12
1.3 Abraham, první poutník vyvoleného národa	20
1.4 Eden – cíl lidské cesty?	25
2. LEGISLATIVA POUTÍ V PENTATEUCHU	32
2.1 Modelová pouť v Gn 35	32
2.1.1 Výchozí fáze.....	35
2.1.2 Fáze vlastní cesty.....	37
2.1.3 Cílová fáze.....	38
2.1.4 Fáze návratu	39
2.2 Svatost Boží a přistupování člověka.....	40
2.2.1 Exodus 19	44
2.2.2 Exodus 24	49
2.2.3 Leviticus 9	53
2.3 Tři poutní slavnosti v různých kontextech Pentateuchu.....	60
2.3.1 Kniha smlouvy	61
2.3.2 Deuteronomický kodex	63
2.3.3 Kodex svatosti	66
3. Kritika formálního pojetí chrámu u proroků	72
3.1 Modloslužba v chrámě	72
3.1.1 Instituce královská.....	74
3.1.2 Instituce kněžská	75
3.1.3 Instituce prorocká	78
3.2 Uzavřenost Zákona jen do prostoru chrámu.....	80
3.2.1 „Šəma“ (Slyš, Izraeli).....	81
3.2.2 Vidět nebo slyšet?	82
3.2.3 Doba, která přeje spíše vidění	84
3.3 Pouť národů na Sijón.....	87
3.3.1 I stane se v posledních dnech	90

3.3.2 „Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu“	92
3.3.3 Ze Sijónu vyjde zákon.....	94
3.3.4 Překují své meče na radlice a svá kopí na vinařské nože.....	96
3.3.5 Každý bude bydlet pod svou vinnou révou.....	98
3.3.6 Nuže, dome Jákobův, choďme v Hospodinově světle!	99
ZÁVĚR.....	103
SEZNAM ZKRATEK	107
Biblické knihy	107
Ostatní	107
SEZNAM LITERATURY	108
Pramenná literatura.....	108
Sekundární literatura	108
RESUMÉ	114
ANOTATION.....	115

Motto:

*"Vzhůru, vystupme na Hospodinovu horu, do domu Jakubova Boha!
Ať nás naučí svým cestám, choďme po jeho stezkách!" (Iz 2,3)*

ÚVOD

Téma poutí je pro mě tématem neobyčejně živým. Skutečnost, že jsem členem řeholního společenství Řádu bosých bratří blahoslavené Panny Marie z hory Karmel, je pro volbu tématu mé diplomové práce naprosto rozhodující. Vždyť jedním ze dvou kostelů, které v České republice náš řád spravuje, je právě s fenoménem poutí úzce svázán: jde o pražský poutní chrám Panny Marie Vítězné a Pražského Jezulátka na Malé Straně. Četní poutníci z celého světa přicházejí do našeho chrámu, aby tam do rukou Syna Božího, který se z lásky k nám lidem stal i Synem člověka, vložili své radosti i strasti, svá zklamání i své naděje – že to, na co jejich slabé síly nestačí, může být proměněno díky jeho lidskému porozumění, ale spolu s ním také díky jeho božské moci, která od chvíle jeho Vtělení nepřestala nikdy ve prospěch člověka působit.

Jistě jsem si přál pochopit také, kdo je vlastně poutník a co to vůbec znamená vydat se na pouť. Co všechno asi prochází myslí i srdcem lidí na cestě a co oni sami od celé té, často velmi strastiplné, anabáze očekávají? K jakým výsledkům (anebo třeba i zásadní proměně) může člověk při putování dospět? V neposlední řadě jedním z důvodů, proč jsem si přál porozumět „spiritualitě“ poutníka, je i moje osobní očekávání do budoucna. Stát se bosým karmelitánem u nás v České republice takřikajíc „na plný úvazek“ znamená mimo jiné i to, že mě moje služba v Církvi může jednoho dne dovést třeba zrovna právě do Chrámu Pražského Jezulátka. Nemohlo by tedy právě poutníkům být k užitku něco z toho, čeho prostřednictvím této diplomové práce sám dosáhnu?

Cílem této mé práce tedy není jen promyšlení a analýza starozákonních poutí do Jeruzaléma ve striktním slova smyslu, ale i širší uchopení zvolené tematiky v kontextu toho, kým je člověk a k čemu – respektive ke Komu – se jeho životní cesta ubírá. Výhodiskem a oporou této mé koncepce přitom bude určitá christologicko-soteriologická reflexe dílčích podtémat, vždy na konci jednotlivých podkapitol. Člověk totiž nemůže jednoduše rezignovat na vlastní způsob myšlení, které se odehrává v prostoru toho vztahu, jenž je pro něj samého cestou k hlubšímu porozumění a chápání světa kolem něj.

V první kapitole se tedy pokusím nastínit „poutní“ tematiku v její šíři a hloubce určitou analýzou základní antropologie lidského pohybu a dále na pozadí historické anabáze vyvoleného národa, směřujícího se svým Bohem do Věčnosti. Poté předložím dva možné směry uvažování o cíli lidské životní cesty: jednak na „dějinném“ příběhu prvního poutníka

Starého zákona Abrahama, a jednak na „mytickém“ vyprávění o počátcích lidského směřování za jeho Bohem.

Druhá a třetí kapitola budou vlastním těžištěm celé mé práce. V nich bych chtěl zejména objasnit a rozebrat „teologii“ poutí, jak jsou nahlíženy v Zákoně a Prorocích. První z nich by čtenáři měla poněkud přiblížit „poutní“ legislativu, včetně některých typických obřadů a rozdílných tradic hlavních poutnických svátků, slavených ve svatyni – nejen té jeruzalémské. Ve třetí kapitole se však chci zaměřit pro změnu pouze a jedině na jeruzalémskou horu Sijón a analyzovat ve vztahu k ní různé prorocké přístupy k formalizaci a „vyprazdňování“ smyslu poutí a kultu ze strany institucionálních představitelů izraelského národa. V závěru se mi snad ještě podaří vyzdvihnout to podstatné, co se poutníků a poutí v Izraeli týká, a úspěšně vše shrnout.

1. SPÁSA JAKO CESTA

1.1 Člověk v pohybu

וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בְּצַר לָהֶם מִמִּצְוֹתֵיהֶם וַיִּצִילֵם:

וַיְדַרְיֵכֶם בְּדֶרֶךְ יִשְׁרָה לְלֶכֶת אֶל־עִיר מוֹשָׁב:

יִירוּ לַיהוָה חֲסִדוֹ וּנְפִלְאוֹתָיו לְבְנֵי אָדָם:

A když ve svém soužení úpěli k Hospodinu, vytrhl je z tísně: sám vedl je přímou cestou, aby došli k městu jeho sídla. Ti at' vzdají Hospodinu chválu za milosrdenství a za divy, jež pro lidi koná ... (Ž 107,6-8)

Uvedený úryvek ze sbírky žalmů podle mého názoru vystihuje z jisté perspektivy velmi vhodně téma, kterým se chci v této diplomové práci zabývat. Jedná se o poutě do Jeruzaléma. Jakožto věřící se s nimi máme možnost tu a tam setkávat na stránkách mnoha knih Písma svatého, a to především – i když jistě ne výlučně – Starého zákona. Co však charakterizuje pout' coby ryze lidskou záležitost v tom nejobecnějším slova smyslu?

Každá pout' je především pohybem, a to odněkud někam. Poutník musí opustit své dosavadní místo a vydat se na cestu k vytčenému cíli. Ten se na jednu stranu sice může člověku jevit jako už nějakým způsobem známý, přesto však vždy zůstává do určité míry nepoznaný, a právě tím je pro člověka přitažlivý a žádoucí. Jak často my lidé opouštíme své místo, v němž se právě nacházíme a někam se vydáváme? Není snad celý náš lidský život jedinou nepřetržitou poutí? Je možné rozumět našemu životu jako stále někam zacílenému pohybu?

Filosofové definují život výrazem „samopohyb“. Charakteristická je prý pro život především životní činnost, takzvané niterné působení. Toto niterné působení stojí v protikladu k pouhému působení navenek, které podle Aristotela sdílejí spolu s živými tvory také neživé věci.¹ Život se představuje jako stálé vznikání a nevyčerpatelně mnohotvárné seberození živých těles z jejich nitra, v protikladu ke strnulosti a jednotvárnosti těles neživých.² Živý tvor na rozdíl od neživého „sám sebe pohybuje určitým druhem pohybu.“³ U nejprimitivnějších druhů živých organismů se tímto základním pohybem rozumí to, že takový organismus „sám

¹ Srov. GREDT Joseph: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha: Krystal OP, 2009, 217.

² Život, in: BRUGGER Walter: Filosofický slovník, Praha: Naše vojsko, 1994, 504.

³ ARISTOTELES: O duši, Praha: Petr Rezek, 1996, 102–103.

sebe organizuje (autoorganizace), svoji jednou získanou strukturu udržuje v látkové výměně (sebezáchova) a předává ji jiným organismům (sebereprodukce).“⁴

Člověk je oproti podobným stvořením bytostí mnohonásobně dokonalejší. Jeho dokonalost se však neodvozuje tak, jako je tomu u všech ostatních pozemských tvorů, pouze od možnosti maximálního seberozvinutí v mezích instinktu, Bohem vloženého do jeho přirozenosti. Podle biblického svědectví má člověk uprostřed celého tvorstva zcela výsadní postavení. O něm jako o jediném Písmo vypovídá, že je stvořen jako Boží obraz a nese jeho podobu.⁵ Jako všechny ostatní pozemské bytosti sice vzešel z prachu země, ale ve svém určení se neomezuje výhradně na zemi, protože je povolán k věčnému společenství se svým Stvořitelem.⁶

Neustálý a podstatný vztah k Bohu charakterizuje člověka jako svobodnou bytost, která ve svém poznání, rozhodování a jednání není určena jen skutečnostmi pozemskými, pomíjejícími, ale i tímto vztahem k věčnému a člověku nakloněnému Bohu. Bůh zve člověka k tomu, aby s ním svobodně a věčně sdílel plnost života, kterou má Bůh v sobě a kterou chce člověku postupně dávat poznat. Poznání Boží vůle však může člověk ve svém životě pociťovat jako do určité míry omezující. „Ve skutečnosti je to ale omezení nezbytné k rozvoji člověka tím, jak mu pomáhá pochopit, že není bohem, ale že naopak na Bohu závisí, že od něj dostává všechno a v první řadě život, onoho ducha, který jej oživuje, aniž by si to vůbec uvědomoval.“⁷

Člověk je na své cestě za Bohem formován procesem poznávání. On sám jako osoba, tj. jednota těla pomíjivého v čase a nesmrtelné duše, si určuje, co nebo koho chce poznávat, s čím nebo kým chce tvořit společenství. Ve volbě svých momentálních cílů buď jako osoba ve svém srdci odpovídá Božímu pozvání k věčnému životu s ním, nebo toto pozvání ignoruje. Poznání je podle aristotelsko-tomistické koncepce nejen činností, ale také kvalitou nesmrtelné duše a v tomto smyslu je samopohybem.⁸ Jím člověk zevnitř pohybuje sebe sama. Má tedy stále na vybranou: buď se prostřednictvím poznání vždy znovu vydává na cestu za svým Bohem, v dynamismu otevřeného srdce a živé komunikace s ním, nebo dobrovolně volí statismus už dosažené úrovně a riskuje, že jeho život s ohledem na Boha ustrne na pouhém bezduchém formalismu.

⁴ Život, in: BRUGGER Walter: op. cit., 506.

⁵ Srov. Gn 1,26.

⁶ Srov. LÉON-DUFOUR Xavier: Člověk, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 69.

⁷ Tamtéž.

⁸ Srov. GREDT Joseph: op. cit., 248.

Člověk nebyl Bohem stvořen jako samotář, ale Bůh ho stvořil jako muže a ženu, jako bytost celou svou přirozeností hluboce společenskou. „Základní rozdíl mezi oběma pohlavími je zdrojem i vzorem spolunažívání, založeného nikoli na síle, ale na lásce. Oba si podle Božího záměru mají vzájemně pomáhat.“⁹ Toto nejužší společenství zároveň odkazuje k lidskému společenství jakožto společnosti. V ní je právě různost a odlišnost každého jejího člena doplněním a obohacením všech k vzájemnému prospěchu a společnému růstu.

Teprve díky druhému a v druhém poznává člověk sám sebe, kým je. Tím, že vychází ze sebe a opouští sebe, aby se ke druhému přiblížil, poznal ho a daroval se mu, realizuje se ve svém bytí jako osoba. Nikdo totiž „nemůže být osobou sám.“¹⁰ Osobní život se rodí v pohybu od „já“ k „ty“. Vyjití ze sebe a bezpodmínečné přijetí druhého v osobním úkonu lásky dává člověku navíc, v jeho pohlavní rozrůzněnosti, možnost participovat až na Boží stvořitelství činnosti. To, že život přijímá každý člověk od druhého jako osobní nezasloužený dar, zároveň poukazuje na skutečnou závislost lidí na Bohu i mezi sebou navzájem.

Jestliže je člověk jako osoba stvořen k Božímu obrazu a podle jeho podoby, pak už je, a zároveň se může a má stávat zjevením Boha, a to především pro druhého člověka. Ostatní stvoření se na zjevení Boha sice také podílí, ale jeho neosobní charakter zjevuje Boží tajemství jen nedokonale; ne jako Boží obraz, ale jako pouhá Boží stopa.¹¹ Boží obraz, který člověk ve své existenci nese, není něčím statickým a dopředu daným. Tím, že se celý lidský život uskutečňuje v neustálém pohybu, obraz se „projasňuje“ nebo „zamlžuje“, podle míry lidské věrnosti sobě a Bohu: v poznání Božího tajemství a v jeho konkrétním vtělování do způsobu vlastní existence.

Zdá se, jako by celý osobní charakter lidského života, zasazeného v rámci společenství, byl východiskem k možnosti osobní komunikace člověka s Bohem. Jestliže ale transcendentní a neměnný Bůh opravdu sestupuje do reálného osobního vztahu k člověku a míru poznání sebe ze strany tvora činí dokonce nějakým způsobem odvislou od nestálého člověka v jeho nepřetržitém životním pohybu, je skutečně Bohem transcendentním? Je vůči svému stvoření jako takový plně svobodný? Nepřidává se tím Bohu nějaká podstatná kvalita, kterou by sám od sebe ve věčnosti postrádal? Bylo by tomu tak, kdyby byl Bůh jednou jedinou osobou.

Vrcholem zjevení Boha člověku se však stává vtělení Božího Syna. Jeho prostřednictvím je lidem v plnosti času zjeveno nejhlubší Boží tajemství: Bůh není věčnou samotou,

⁹ LÉON-DUFOUR Xavier: Člověk, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 69.

¹⁰ POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 481.

¹¹ Srov. tamtéž, 108.

ale je Bohem trojjediným, společenstvím tří různých osob. Bůh se tak poprvé v dějinách přibližuje k člověku jako jeden z Trojice: v jediné osobě je zároveň Bohem i člověkem. Člověk od té doby může poznávat Boha prostřednictvím člověka, který jako osoba je už svou podstatou a původem od věčnosti dokonalým obrazem neviditelného Boha.¹²

Tento člověk, Ježíš z Nazareta, přišel, poslán od svého nebeského Otce, aby člověka vzešlého ze země pozval k plnosti života s Bohem a v Bohu. Ježíšův život – zcela oddaný poslání přijatému od Otce – ukazuje těm, kdo se rozhodli ho na pouti za Bohem následovat, jednu důležitou skutečnost: přítomnost Ducha svatého. I on, Božská osoba, je poslán: nejprve od Otce Synovi, aby byl jeho pomocníkem ke splnění přijatého úkolu; později – po Synově návratu k Otci – je poslán samotným Synem na pomoc jeho následovníkům. Duch svatý má spolu s nimi dosvědčovat až do konce časů pravdivost Synova božského poslání.

Viditelná poslání dvou Božských osob ve prospěch spásy člověka, o nichž nás informuje Písmo svaté na stránkách Nového zákona, přivedla Církev v jejích dějinách mnohokrát k rozjímání o tajemství Boha jakožto Trojice. Z toho, co Bůh činí navenek v našem časném světě, můžeme spolu s Církví usuzovat na jeho vnitřní věčný život. Díky Boží pravdivosti, v níž k nám přistupuje, aby se nám dal poznat, jsme přesvědčeni o souladu mezi Trojicí imanentní (jak je Bůh v sobě) a Trojicí ekonomickou (jak Bůh jedná *ad extra*), „o souladu mezi vnitřním řádem vycházení Božských Osob a jejich posláním v díle spásy. Díky této harmonii je dílo spásy, jež přináší účast na Božím životě, také zjevením, které odhaluje tajemství Boha.“¹³

Konstitutivními v tajemství imanentní Trojice jsou vzájemné vztahy tří Božských osob: „Naprosto a bezvýhradně se darující Otec, jenž jako velkolepě Štědrý věčně plodí Syna; naprosto a bezvýhradně se darující Syn, jenž jako velkolepě Vděčný daruje vše Otci; Duch svatý jako samo toto osobní sebedarování nebo jako sláva a radost, která z tohoto sebedarování vychází, tedy tito Tři ve svých meziosobních vztazích věčně konají božství, všemu dávají smysl a jsou také hodni klanění.“¹⁴

Bůh je dokonalý a jako takový je „dokonaný“ ve smyslu perichoretického přebývání Božských osob v sobě navzájem,¹⁵ jakoby navždy a definitivně v cíli, neboť žádná Božská osoba nemůže být sama sebou bez druhých dvou. Boží stvoření je oproti tomu stále ve své nedokonanosti na cestě k cíli, který se mu jeví jako zdokonalení vlastní existence stojící mimo něj. Představa Boží neměnnosti by však pro nás mohla být zavádějící, kdybychom nevěděli,

¹² Srov. Ko 1,15.

¹³ MOHELNÍK Benedikt Tomáš: Od teologie k ekonomii, in: Salve 3–4 (2006) 112.

¹⁴ POSPÍŠIL Ctirad Václav: op. cit., 481–482.

¹⁵ Srov. NICOLAS Jean-Hervé: Syntéza dogmatické teologie. Bůh v Trojici, Praha: Krystal OP, 2003, 65.

že Bůh jako dárce života má v sobě jeho plnost a synonymem života je pro lidské chápání právě pohyb. „V božství je tolik života a tomuto pojmu odpovídajícího pohybu, že už nelze pomýšlet na větší dynamiku pohybu, konání, sebeuskutečňování.“¹⁶

Je-li člověk stvořen jako Boží obraz – a tento obraz spočívá především v jeho osobní existenci, kterou je povolán rozvíjet a naplnit ve věčnosti – jeví se jeho spása jako člověkem přijatý Boží dar v participaci na oné dynamice pohybu, konání, sebeuskutečnění, která existuje ve vnitřních vztazích Trojice. To je pro člověka možné následováním čili osobní otevřeností k poznání Božího Syna a dokonalého obrazu Otce. Jím se otvíráme vnitřnímu přebývání Boha jako Trojice osob v naší nesmrtelné duši a s tím souvisejícímu poznání a chtění čili niterné činnosti směřující a námi účinně hýbající k Bohu jako cíli.

„Ten, kdo z Boha a jeho obrazu činí pouze a výhradně prostředek, nerespektuje skutečnost, že Nejvyšší je cílem, a to především jako osobní bytí.“¹⁷ Osobním poznáním, pokud je ryším směřováním k druhému – narozdíl od věčného, jakožto hledání prostředků pouze svého vlastního zdokonalení – se člověk stává darem pro druhého. Poutník k takovému Cíli vlastní existence může prohlásit: „Nejsem tu kvůli sobě, abych tě absolutně poznal a tak se tě zmocnil. Nejsem na tomto místě proto, aby moje vůle ovládla sebemenší prostor v tobě a tys musel být celý jen pro mne. Jsem tu PRO TEBE, abych v prostoru, jež mi v sobě otevřeš a kam mě svobodně dovolíš vstoupit, se mohl já sám stát PRO TEBE prostředím a prostorem, v němž se ti bude dobře dařit, v němž se budeš cítit svobodně a budeš moci volit, kterým směrem se chceš vydat. Já tě miluji a chci být všude tam, kde chceš být TY!!!“

1.2 Izrael na cestě

Nyní, když jsme probrali filosoficko-teologickou perspektivu putování jakožto ryze lidské záležitosti, můžeme si konečně klást i otázky, které nás mají dovést k vlastnímu tématu naší práce. Co je vlastně pout' v náboženském slova smyslu?

Jedná se o cestu věřících „k místu posvěcenému božským zjevením nebo činností některé z významných náboženských autorit, a tím obzvláště vhodnému pro osobní modlitbu.“¹⁸ K této cestě patří také zpravidla určité přípravné obřady očištění rázu

¹⁶ POSPÍŠIL Ctirad Václav: op. cit., 482–483.

¹⁷ Tamtéž, 91.

¹⁸ GEORGE Augustin: Putovat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 404.

a podobně často i společenství poutníků jedné víry na jejím konci – totiž v cíli, které se naplňuje jejich setkáním s Bohem při bohoslužbě.¹⁹

Jde tu o důležitý náboženský fenomén, příznačný takřka pro celou obecnou lidskou religiozitu, daleko přesahující rámec biblické tradice. Pro některá náboženství je pouť natolik charakteristická, že její zachovávání patří dokonce k základním stavebním kamenům věrouky.²⁰ Pro jiná může opět znamenat velmi doporučeněhodnou a chvályhodnou náboženskou praxi, jež ze zkušenosti napomáhá k lepšímu prožívání osobní víry uprostřed podobně smýšlejících, neboť jak už bylo řečeno, pouť v sobě mnohdy nese významný společenský aspekt.

Judaismus ve své tradici věnuje poutím a poutníkům důležité místo. Už od počátku a prakticky v celé následující historii židovské věřící komunity se její poutníci, ať už sami či ve společnosti svých dalších souvěrců, vydávali na cestu za svým Bohem, k setkání s ním. O poutích existuje v židovském Zákoně,²¹ jak je zachycen v prvních pěti knihách Mojžíšových, nezanedbatelné množství různých právních předpisů a ustanovení. Tím, že Židé od pradávna považovali Pentateuch „za základ náboženského života, mající větší závaznost než ostatní starozákonní spisy,²² zůstala pouť podle Tóry pro mnohé věřící Židy stále záležitostí navýsost aktuální, a to i přesto, že od doby kodifikace Tóry různé historické okolnosti poměrně výrazně proměnily životní ráz a podmínky národa Izrael a země jeho praotců.

V životě Izraele však nejde pouze o jednotlivé poutníky. Celý Izrael jakožto vyvolený národ Boží je lidem putujícím, lidem cesty ... Motiv cesty se v dějinách Izraele stále znovu opakuje a vtiskuje tomuto národu nezaměnitelný ráz. Jde o společenství těch, kdo hledají své spočinutí více v samotném Bohu²³ než na kterémkoliv konkrétním místě na zemi. Je to Bůh, kdo Izrael k cestě za sebou vyvolil a povolal a kdo prostřednictvím Izraele vstupuje kvůli člověku jako takovému a s ohledem na všelidskou touhu po plnosti života a věčném štěstí do dějin. Skrze živý a stálý vztah se svým lidem vytváří Bůh tímto způsobem dějiny nové: dějiny boholidské, dějiny spásy ...

¹⁹ Srov. tamtéž, 404.

²⁰ Srov. KROPÁČEK Luboš: *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006, 91.

²¹ „Je třeba rozlišovat mezi dvojnásobným užitím výrazu Zákon (H. tórâ). Jednak jde o Zákon vcelku, a to zase buď o souhrn všech jednotlivých zákonů nebo o vystižení obsahu celého souboru několika lapidárními větami, jednak jde o jednotlivé zákony, příkazy a pokyny.“ (BIČ Miloš [a kol.]: *Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM*, Praha: Česká biblická společnost, 1991, 295.)

²² Pentateuch, in: HERIBAN Jozef: *Průručný lexikón biblických vied*, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, 801.

²³ K tomu srov. např. ČEJKA Marek: *Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, 2007, 23.

Historie tedy – a s ní spojené a z ní vycházející posuny a modifikace v chápání a uskutečňování Boží vůle – hraje v náboženském kontextu vyvoleného národa důležitou roli. Jde o jeden z podstatných rysů cesty věřící pospolitosti vstříc Bohu, který prostřednictvím dějin zjevuje sebe sama. Jeho zjevování se „se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí“²⁴ a které pro Izrael znamenají spásu.

Onu základní a ustavující událost dějin Izraele představuje pro každého věřícího Žida na prvním místě vysvobození z egyptského otroctví. Jde vlastně o první krok na cestě s Hospodinem; o moment skutečného historického „zrození“ izraelského národa jakožto lidu svobodného a Bohem zachráněného. Každý věřící Žid si od té doby tuto událost připomíná v liturgii²⁵ velikonoc a měsíc vysvobození z egyptského otroctví se mu v jeho kalendáři stává „prvním měsícem v roce.“²⁶ Historie Izraele tedy začíná jeho vyjitím, jeho cestou vstříc zaslíbené zemi. A tato cesta poslouží jednou jako modelové paradigma všech poutí za Hospodinem.

Jestliže je Egypt oním konkrétním výchozím bodem této pouti, pak jejím materiálním cílem se stává země Kanaan, kterou Hospodin zaslíbil už izraelským praotcům Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi. Příslibem nové země – „země oplývající mlékem a medem“²⁷ – se současně potvrzuje a osvědčuje Hospodinova božská identita a dokládá se kontinuita jeho péče o slovo smlouvy s praotci národa.²⁸ Smlouvy s praotci v předchozí době kodifikovaly jakýsi *status quo* autentického vztahu mezi Bohem a těmi, které on sám svobodně vyvolil, a zároveň v sobě vždy obsahovaly příslib země, a to jako daru stálého budoucího domova. Tím napříště v náznaku dávaly tušit směr budoucího putování.

Sínajská smlouva, úzce spojená s vysvobozením z egyptského otroctví, však má význam naprosto zásadní. Teprve skrze ni se totiž z otroků stává opravdu národ, a to ne jako jsou ostatní národy na zemi, nýbrž národ Boží. Na smlouvě stojí a z ní vyrůstá také veškerý politický i náboženský život v zemi, jejíž zaslíbení je se smlouvou neoddělitelně spjata. Nedodržením podmínek, které dohromady tvoří Zákon s Boží dohodou úzce spojený, se Hospodinův národ vystavuje nebezpečí, že na sebe svolá zlořečení v tomto Zákoně

²⁴ DRUHÝ Vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 109.

²⁵ Srov. CHIOLERIO Marco: Bláze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem, Praha: Paulínky, 1997, 67.

²⁶ Srov. Ex 12,2.

²⁷ Srov. Ex 3,8.

²⁸ Srov. Gn 17,7–8; 26,24; 35,12.

obsažená.²⁹ To by v konečném důsledku mohlo vést až k vysídlení Izraele z jeho země a ohrožení národní svébytnosti vůbec.³⁰

Historickým obsazením zaslíbené země a usazením se v ní však cesta Izraele za Hospodinem zdaleka neskončila. Hospodinova vůle, nebo jinak řečeno Hospodinova cesta (הַדָּרֶךְ יְיָ), se promítá do celého způsobu života těch, kteří se z nomádů proměnili – ne bez Božího záměru – v usedlíky. Stále znovu má usazený Izrael skrze nařízení a příkázání smlouvy možnost svůj vztah s Hospodinem aktualizovat. Přitom nejde o slepé plnění poslušnosti otroků Zákona, nýbrž o důvěrné kráčení s Hospodinem a za Hospodinem, ze dne na den, „od stanoviště ke stanovišti,³¹ k poučení, praktické znalosti a napodobování toho, který se svobodně a s láskou ujímá všech potřebných, ponížených, zotročených ...³²

Výraz „kráčet“ (הִלָּךְ) se totiž v hebrejském způsobu uvažování neváže pouze na lokální pohyb z místa vyjítí až k určenému cíli (jak to běžně chápeme my), ale zahrnuje v sobě současně s cílem, k němuž se míří, také způsob (či kvalitu) chování, na němž dosažení vytčeného závisí, a navíc osobu, k níž se putující na cestě přidružuje.³³ Život je v této perspektivě nahlížen jako cesta, po níž člověk kráčí. Tato představa „zahrnuje možnost použití slovesa הִלָּךְ v přeneseném významu, v němž sice ustupuje do pozadí element prostorového pohybu, ne však jeho dynamický charakter, odvozený ze zacílenosti. Cíle mohou být různé, ale všech může být dosaženo, pokud se půjde po určených cestách. To znamená: pokud budeme sledovat vytýčený směr a budeme si vědomi stanovených kritérií.“³⁴

Těmito kritérii pro kráčení s Hospodinem jsou vyvolenému národu příkázání a ustanovení Zákona. Ona jsou tou pomyslnou směrůvkou na Hospodinově cestě ve smyslu určujícího chování a životního stylu. Pokud člověk usiluje o to, řídit se ve svém každodenním životě těmito pravidly, kráčí „po přímé cestě“ a Bůh ho chrání, bdí nad ním a vede ho tak, aby se mu v pozemském životě dobře vedlo.³⁵

Na druhou stranu jsou tato striktně daná kritéria důležitá k tomu, aby v prostředí těsné blízkosti pohanských národů s jejich svůdnými kulty plodnosti Izrael obstál a neopustil Boží

²⁹ Srov. GIBLET Jean – GRELOT Pierre: Smlouva, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 449.

³⁰ Srov. Dt 28,21.36.

³¹ Srov. např. Ex 17,1.

³² Srov. např. Ž 146.

³³ Srov. HELFMEYER F[...] J[...]: הִלָּךְ, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 2, Brescia: Paideia, 2002, sl. 445.

³⁴ Tamtéž, sl. 447.

³⁵ Srov. KOCH K[...] : הִלָּךְ, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): op. cit., sl. 323–324.

cestu: to znamená, aby nepřejal způsoby chování a jednání Hospodinově vůli cizí. Jeho existence jakožto vyvoleného lidu Božího by pak ztratila svůj smysl a on by se připojil k těm národům, které Hospodin pro jejich „cesty ohavnosti“ před ním ze zaslíbené země vypudil.³⁶

Hospodinova cesta ve smyslu určujícího životního stylu, směřujícího k harmonii mezi člověkem a Bohem, se v této etapě dějin spásy uskutečňuje především ve vztazích příbuznosti a smlouvy, a to v rámci komunity. Právě zde se ukazuje „jeden podstatný rys Božího záměru spásy: Bůh chce člověka k sobě připoutat v bohoslužebném společenství, jehož základním pravidlem je Zákon, ve kterém jsou obsažena Boží zaslíbení.“³⁷

Je to právě společenství, v jehož středu se děje spása. Hospodin je ve společenství Izraele stále tajemně přítomen jako hlavní jednající, a to vždy ve prospěch svého lidu. To vyjadřuje už jeho jméno, pod nímž se zjevil Mojžíšovi: „Jsem, který jsem“. Toto jméno, zjevené v kontextu své tehdejší historické situace, chápal Izrael zřejmě spíše vztahově a existenciálně ve smyslu „PRO KOHO Bůh JE“, a ne ve významu Boží ontologické výpovědi o způsobu vlastního bytí, čili „JAK Bůh je“. Současně mohl Izraeli ve zjevení Božího jména zaznívat určitý příslib do budoucna, něco na způsob: „Jahve se dá poznat v tom, co učiní pro Izrael. Zjeví se v tom, že JE PŘÍTOMEN (byl a bude) uprostřed svého lidu, aby ho zachraňoval, aby byl jeho spásou ...“³⁸

Ve společenství však nejde nikdy pouze o jediného jednajícího. Příkazy a předpisy Zákona spolu s liturgickým slavením spásných Božích činů pomáhají komunitě vůči Hospodinu i mezi sebou navzájem jednat tak, jak si to Bůh přeje. Jednání v tomto duchu znamená vlastně pohyb vpřed, k naplnění Božích zaslíbení. Plnost cesty proto souzní s tendencemi jednání jednotlivých členů a tyto jednotlivé tendence mají trvale vést k posilování života věřící komunity jako celku. V nich jde vlastně o schopnost odpovídat svým jednáním na jednání toho, kdo je skutečným středem a cílem společenství. Ti, kdo jsou věrní komunitě: „spravedliví“ (צַדִּיקִים), stojí v opozici vůči svévolníkům a hříšníkům jako těm, kdo jsou pro ostatní jen klamem. I když navenek ke komunitě patří, nechávají ve skutečnosti Hospodinovo jednání ve svém praktickém životě bez odpovědi, a tak na své cestě pouze „postávají“³⁹ nebo si sami vytvářejí vlastní „křivolaké cesty“.⁴⁰ K těmto svévolníkům můžeme připočítat i pohanské národy, jednoduše proto, že Boží vůle zjevená Izraeli v Zákoně

³⁶ Srov. Dt 18,12.

³⁷ GIBLET Jean – P. GRELOT Pierre: Smlouva, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 449.

³⁸ Srov. BÁEZ Silvio José: Il Dio d'Israele. Presenza, cammino, promessa, in: Rivista di vita spirituale 7–10 (2000) 399–400.

³⁹ Srov. Ž 1.

⁴⁰ Srov. BÁEZ Silvio José: op. cit., 326.

není pro jejich jednání určující. Tak se řadí po bok všech, kdo nekráčí po cestě Hospodinově, ale po cestách podle vlastního srdce, a ty samy od sebe směřují k záhubě.

Cesta Izraele s Hospodinem v zaslíbené zemi má však kromě morálního aspektu také svůj konkrétní materiální výraz. Jak už bylo řečeno, ve vztahu k Bohu nejde o slepé plnění příkazů a nařízení Zákona, nýbrž o budování opravdového, stále důvěrnějšího pouta. Izrael jako národ má stát vůči Hospodinu nejen v postoji poslušnosti služebníka vzhledem k pánu, ale snad ještě víc ve vztahu důvěry syna k otci, či dokonce v láskyplné odevzdanosti nevěsty ženichovi, respektive manželky vůči manželovi ...

Co si přeje Hospodin? Kam míří jeho péče, jeho láska k lidu jako celku i k jednotlivému konkrétnímu člověku? Tato touha po poznání Boží vůle se objevuje v typickém slovním spojení: hledat Hospodinovo slovo. „Před důležitým rozhodnutím (...), před řešením vážného sporu (Ex 18,15n) nebo při hledání východiska ze spletité situace (...) vstupuje prosebník do stanu smlouvy (Ex 33,7) nebo do chrámu (Dt 12,5) a předkládá svou prosbu Hospodinovi, obvykle prostřednictvím kněze (...) nebo proroka.“⁴¹ Tak se toto vyhledávání Hospodina a jeho slova stává putováním. V tomto konkrétním úsilí má šanci růst a upevňovat se stále osobnější vztah mezi zemí a nebem. Smlouva se stane buď tímto personálně důvěrným vztahem vepsaným do srdce, nebo otrockým chomoutem bez autentického setkávání s Tím, který zve člověka na cestu života se sebou.

K této institucionalizované aktualizaci vztahu slouží pak věřící komunitě především společně prožívané svátky ustanovené právě Zákonem. Dospělý muž měl povinnost putovat a účastnit se každoročně tří takových slavností. Zpočátku byly svátky slaveny zřejmě většinou v blízkosti přenosného svatostánku, v němž byla už od Mojžíšových časů podle tradice uchovávána archa úmluvy. Ta byla od pradávna zvláštním znamením Hospodinovy tajemné přítomnosti. Poutníci usazení v zemi Kanaan tak měli možnost setkat se se svým Bohem i mezi sebou navzájem na několika místech, kde se archa na určitý čas zastavila: v Gilgálu, v Šekemu, v Šílu.⁴²

Tato praxe přenosného svatostánku a poutí na místo, kde se svatostánek právě aktuálně nalézal, trvala až do doby, kdy byl Hospodinu zbudován první kamenný chrám. Stalo se to za vlády krále Šalomouna (počátek 10. století př. Kr.) v hlavním městě jeho království, v Jeruzalémě. Tato nově vzniklá svatyně, do níž byla archa úmluvy definitivně přenesena,

⁴¹ GALOPIN Pierre-Marie – GUILLET Jacques: Hledat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 114.

⁴² Srov. AMIOT Francois: Chrám, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 139.

umocnila statut Jeruzaléma coby místa určité výjimečnosti na území zaslíbené země⁴³ a také významně posílila politickou prestiž královského úřadu, teprve nedávno v Izraeli ustanoveného.

Pro pochopení Hospodinovy cesty nabývá v této etapě dějin spásy postava krále na důležitosti. Jakožto nejvyšší představitel politické moci v zemi se má stát nástrojem Boží spravedlnosti a spolu s tím i znamením jednoty všech dvanácti izraelských kmenů. Jeho panování se má vždy uskutečňovat v souladu se smlouvou.⁴⁴ Tím se stává jakýmsi „lidským prostředníkem ve smlouvě mezi Bohem a jeho lidem. Vyhláší její články a bdí nad jejich dodržováním. Vykonává stejný úkol jako Mojžíš na Sínaji (Ex 24,7–8), jako Jozue v Šekemu (Joz 24,25–6), jako Ezdráš o něco později v Jeruzalémě (Neh 8), ale k autoritě Zákona, jíž je on sám podřízen, nemůže přidat nic navíc.“⁴⁵ Jeho úloha a funkce je odlišná od role králů okolních národů, u nichž „král a jeho svět jsou neoddělitelní od mytologie a polyteismu.“⁴⁶ Je to totiž sám Hospodin, kdo vládne Izraeli a žádný král ho na zemi nemůže zpřítomňovat v tom smyslu, jak se to u pohanických národů běžně chápe.

Instituce krále v Izraeli navazuje na úlohu Mojžíšovu, Jozuovu a úlohu soudců v době předkrálovské. Jeho úkolem je tedy jednak vysvobozovat svěřený lid z ohrožení čili vést osvobozující boj proti vnějším nepřítelům, jednak mu náleží soudit čili uskutečňovat spravedlnost zakotvenou v Hospodinově smlouvě proti nepřítelům vnitřním. Král je to, kdo dosazuje soudce, ale sám je také tou poslední soudní instancí, k níž je možné se odvolat.⁴⁷ „Mimoto na sebe bere při určitých příležitostech některé liturgické úkony jakožto vůdce národa (...), takže lze mluvit o královském kněžském úřadě (Ž 10,4).“⁴⁸ Jako prostředník je v tomto smyslu tím, ke komu se vyvolený národ „přidružuje“ na své cestě za Hospodinem. Král má být jakousi pozemskou viditelnou zárukou stability pro zemi, kterou Hospodin svému lidu vyhlédl, aby tam v přebývání s ním prožíval radost a štěstí.

Ideálního krále spatřuje izraelský národ v Davidovi (kolem r. 1000 př. Kr.). On „založil dynastii, která trvala přes 400 let až do rozpadu státu 587 př. Kr. Legitimnost dynastie chránila tzv. davidovská smlouva (Žl 132,11n),“⁴⁹ vycházející ze zaslíbení o věčném trvání

⁴³ Srov. poznámku o vlastním korunním území in: BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu II JOZUE – ESTER, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, 259.

⁴⁴ Srov. DEVILLE Raymond – GRELOT Pierre: Království, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 183.

⁴⁵ VAUX Roland de: Le istituzioni dell' Antico Testamento, Torino: Marietti, 1977, 158.

⁴⁶ GRELOT Pierre: Král, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 179.

⁴⁷ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 158.

⁴⁸ GRELOT Pierre: Král, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 180.

⁴⁹ BANWELL B[...] O[...]: Král, království, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 524.

jeho rodu na královském trůně.⁵⁰ Dějinná zkušenost Izraele s pozemským královstvím je však – kromě tohoto panovníka a po něm jen několika málo dalších – zkušeností spíše negativní.

Králové jakožto zprostředkovatelé Hospodinovy spravedlnosti vcelku selhali. Spíše než zájmů Božích si často hleděli zájmů vlastních a svůj národ – svěřený jim k růstu ve spravedlnosti – nebránili dostatečně ani proti nepřátelům vnějším, natož vnitřním. Svým panováním spíše po vzoru pohanských králů než po vzoru Hospodinově ohrozili nejen přebývání Božího lidu v zaslíbené zemi, ale i samotnou jeho existenci.

Proto se naděje na spravedlivého krále upínají v průběhu celých dalších izraelských dějin, zvláště když už království davidovců obnoveno nebylo, čím dál více na „dobu poslední“. Starobylé královské žalmy, připomínané v liturgii, tuto eschatologickou naději ještě hlouběji upevňují a posilují. Jejich „ústřední postavou je zde spravedlivý, mírumilovný král (...), který si podrobí pohanské říši“⁵¹ a usadí svůj vyvolený národ navždy v jeho dědictví. „Víra v budoucí příchod Mesiáše je jedním ze základních židovských kréd.“⁵²

Očekávání jeho příchodu na konci časů přetrvává ve věřící komunitě až dodnes. Je tomu tak mimo jiné také v souvislosti s obnovou izraelského státu na území Palestiny, jehož existence jsme po několik generací sami svědky. U jeho vzniku stálo v počátcích – čili na přelomu 19. a 20. století – hnutí sionismu, vyzývající všechny Židy k návratu do zaslíbené země. Pohnutky tohoto světského nacionalistického hnutí však už tehdy odporovaly (a dodnes odporují) onomu základnímu pilíři víry většiny zbožných Židů, že totiž „Židovský stát bude obnoven až po příchodu Mesiáše, a tedy pouze z jeho vůle.“⁵³ Sionismus tento princip vždy zásadně popíral. Spor o mesiáše zůstává tedy dodnes sporem o vlastní cíl existence a způsob sebepochopení národa Izrael: je vůbec možné dojít do cíle národní pouti bez Bohem vyvoleného lidského vůdce? A jestliže ano, jaké povahy je pak tedy onen cíl? Časné jako všichni lidé? Nebo věčné jako Bůh sám – „Bůh Izraele, spasitel?“⁵⁴

Celé dějiny Izraele jsou dějinami kráčení s Hospodinem. Od doby exodu a daru zaslíbené země Izrael stále znovu vchází do země svých otců a vychází z ní. On sám rozumí tomuto pohybu ve světle víry v kontextu onoho tajemného pouta, které existuje mezi ním a Hospodinem. V cestě Izraele za Hospodinem napříč dějinami jde tedy o vztah, spásitelský i zjevitelský současně, jenž nabývá konkrétní podoby v místě a čase, kde se Boží lid právě

⁵⁰ Srov. 2 S 7.

⁵¹ GRELOT Pierre: Král, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 181.

⁵² Mesiáš, in: NEWMAN Jaa'kov – SIVAN Gavri'el: Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů, Praha: Sefer, 1992, 114.

⁵³ ČEJKA Marek: op. cit., 23.

⁵⁴ Iz 45,15.

nachází. Bůh po této cestě kráčí se svým lidem, aby ho vysvobodil a přebýval uprostřed něj, jakkoli je svými tvory nevystižitelný, transcendentní. Životem v Boží blízkosti, v jedinečném svazku stvrzeném smlouvou, se Izrael plně stává sám sebou.

Ono „stávání se“ je tedy vlastně cestou: poutí v souřadnicích topografických, ale také duchovních a niterných. Jedny od druhých jsou neoddělitelné, protože oboje probíhají napříč člověkem a událostmi, v nichž se člověk pohybuje. Spása se tak jeví jako cesta, při které jde o to sladit pohyb Boží a pohyb člověka v jejich vzájemné harmonii.

1.3 Abraham, první poutník vyvoleného národa

Spása jako naplnění všech tužeb člověka po absolutním a nikdy nekončícím štěstí se neuskutečňuje nikdy tak, že by přednostně vycházela z lidské iniciativy. Vždy jde zásadně o iniciativu ze strany Boží a tato jeho iniciativa ve prospěch člověka je přitom stále Božím svrchovaně svobodným darem. Každý pokus člověka o vytvoření si vlastního světa nezávisle na Bohu, a to jako místa, kde by prožíval svůj život bez něj, v zaměřenosti pouze na sebe (nebo v lepším případě pouze na vlastní skupinu jako je rodina, rod nebo národ), končí v Písmu vždy znovu a znovu lidským neúspěchem, ztroskotáním, pádem ...⁵⁵

Je to Hospodin, kdo volí konkrétního člověka; kdo ho povolává do vztahu se sebou a uzavírá s ním smlouvu; kdo jeho prostřednictvím uskutečňuje záchranu ve prospěch lidí, kteří jsou s tímto Božím vyvoleným osobně spjati. Hospodinovo zjevení se pak děje v návaznosti mnoha různých generací a má tendenci narůstat a prohlubovat se.

Hospodin jako osobní Bůh je Bohem spjatým s člověkem. Není bohem ve smyslu bohů kenaanských, tj. bohů usedlých zemědělců orientovaných na půdu, k její plodnosti. Tito bohové, úzce navázaní a omezení ve svém působení na jednu určitou svatyni, na jedno konkrétní místo či na jediné – byť velmi rozsáhlé – území, jsou vnímáni podstatně spíše ve vztahu k zemi než k lidem. Izrael je však na rozdíl od těchto usedlých národů lidem putujícím, lidem cesty. Hospodin se proto v jejich chápání zjevuje především jako vůdce – ten, který určuje směr cesty svého lidu.⁵⁶

Jestliže je exodus pro Izrael centrální událostí dějin jako symbol zrození vyvoleného národa – jde přece o přechod z otroctví ke svobodě a tím ze smrti k životu, k životu v Hospodinově blízkosti – víme také, že každému zrození předchází vždy nejprve početí. Tímto početím je pro Izrael v obrazném smyslu Hospodinovo vyvolení a povolání Abrahama.

⁵⁵ Srov. např. Gn 3,1–24; 6,1–7; 11,1–9.

⁵⁶ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 59.

I ono stojí v historii lidstva tak, jak nám jej předkládá první kniha Mojžíšova, v určité paralele s vyvoláním a povoláním jiných velkých biblických postav: Adama, Henocha a Noema.

Každého z nich povolává Hospodin k bytí ve své blízkosti, a tak je staví do osobního vztahu vůči sobě. Sám je uvádí do pohybu a pomáhá jim kráčet před svou tváří. Každý z těchto Božích vyvolených potom doslova „chodí s Bohem“, což je v souvislosti s Henochem a Noemem vyjádřeno pomocí zvláštní hebrejské vazby (totiž hitpaelu slovesa הָלַךְ).⁵⁷ Určitým způsobem tak Boží vyvolený „vstupuje do toho chození, jímž chodí Bůh mezi námi a s námi“⁵⁸ a jímž tak vytváří nový věk.⁵⁹

Podobně jako tyto dávné patriarchy si Hospodin vyvolí a povolá Abrama. Abram má na Boží výzvu odejít ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce⁶⁰ čili zanechat za sebou místo, kde dosud stál, a vydat se na pouť do země, kterou nezná. Tento krok víry, který po něm Bůh žádá, znamená pro Abrama překročit několikanásobný horizont svého dosavadního, a v určitém smyslu známého a bezpečného, života. Jde o horizont ve smyslu: a/ materiálním – zahrnující každodenní všední život („ze své země“, מֵאֶרֶץ); b/ kulturním, sociálním a náboženském („ze svého rodiště“, מִמּוֹלַדְתּוֹ) a c/ vztahovém – v kontextu příbuzenských vztahů na bázi afektů, dědictví, morálky a ekonomiky („z domu svého otce“, מִבֵּית אָבִי).⁶¹ Tento několikanásobný horizont tvoří Abramův vlastní život.

Jde však o život uzavřený do sebe sama, který nedává naději do budoucna. Beznaděj Abramovy budoucnosti vyjadřuje dosud nejužší osobní pouto, které Abram žije, a to je osobní vztah mezi ním a jeho neplodnou manželkou Sáráj.⁶² Abram má sice opustit všechno, ne však svou ženu, kterou Hospodin vyvolil spolu s ním, aby prostřednictvím jejich životního společenství zjevil svou věrnost člověku. Jen Boží věrnost, jíž se člověk otvírá a učí ve svých osobních vztazích, se může stát skutečnou zárukou budoucího života, překračujícího každý lidsky myslitelný horizont.

Abramovi jako muži bez budoucnosti Hospodin při jeho povolání zaslubuje budoucnost novou: četné potomstvo, povznesení jeho jména a hojné požehnání, které se rozšíří do celé země.⁶³ Poslušnost, s níž se Abram vydává na cestu – bez reptání a námitek –

⁵⁷ Srov. HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: Obtížné oddíly knih Mojžíšových, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 40.

⁵⁸ Srov. Gn 3,8.

⁵⁹ HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: op. cit., 40–41.

⁶⁰ Srov. Gn 12,1.

⁶¹ Srov. RAVASI Gianfranco: Abramo e il popolo di Dio pellegrino, in: *Communio* 5–6 (1997) 20.

⁶² Srov. Gn 11,30.

⁶³ Srov. tamtéž, 12,3.

ho staví dokonce výše, než je tomu v případě povolání takových starozákonních postav, jako je Mojžíš nebo prorok Jeremjáš.⁶⁴ Abram prochází zaslíbenou zemí, všude staví Hospodinu oltáře a vzývá jeho jméno. Tak současně posvěcuje a ve víře přeznačuje místa náležející až dosud do pohanské sféry vlivu, aby z nich pro Hospodina učinil prostředí společné budoucnosti jeho a svého potomstva.

Celý způsob Abramovy existence se jeho vyjitím z Cháranu podstatně změnil. Třebaže je jemu a jeho potomstvu země Kanaan přislíbena Hospodinem navěky, on sám má mezi jejími obyvateli až do konce svého života status pouhého hosta (גֵר) a přistěhovalce (תושב).⁶⁵ Cizinci byli v orientální domorodé společnosti často považováni za nepřátele,⁶⁶ vyzvědače nebo minimálně za podezřelé osoby. Bez jakékoli právní ochrany byli vystaveni libovůli domácího obyvatelstva a nezřídka se stávali předmětem snadného vykořisťování.⁶⁷

Kdo však je v Kenaanu opravdu domácí? Kdo je skutečným pánem země? Ti, kteří ji ovládají, protože přišli první? Ti, kdo v ní vládou silou, počtem bojeschopných mužů, vlastní chytrostí? Abraham ji jako přistěhovalce a host přijímá ve víře z rukou Hospodina, jemuž jako Stvořiteli patří nejen území Kenaanu, ale celý povrch země.⁶⁸ Kenaanu se pak naplno ujme nikoli Abraham, ale teprve jeho potomstvo a to teprve po egyptském exodu. Bude to jednou provždy, avšak ve stálém vědomí závislosti na živém vztahu s Abrahamovým Bohem.⁶⁹ „Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vy jste u mne jen hosté a přistěhovalci.“⁷⁰

Abrahamovo právo na dědictví z Hospodinova rozhodnutí se uplatňuje v jeho ochotě nelpět na ničem, co by mohl přijmout, byť i jako dar, z rukou těch, kteří dosud Hospodinovu zemi z jeho dobroty obývají.⁷¹ Hospodinovo zaslíbení se pro Abrahama konkretizuje ve smlouvě, kterou s ním Hospodin uzavírá, když je Abrahamovi devětaadvadesát let. Teprve zde se z Abrama, tohoto „Aramejce bloudícího bez domova“,⁷² stává Abraham, budoucí „otec hlučícího davu pronárodů“⁷³ tak, jak ho k tomu určil Hospodin. Jméno jeho manželky Sáráj Hospodin přeznačuje na Sára. „Původně byla Sára kněžnou jen nad rodem Abramovým, který

⁶⁴ Srov. RAVASI Gianfranco: op. cit., 20.

⁶⁵ Srov. Gn 23,4.

⁶⁶ Srov. DARRIEUTORT André: Cizinec, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 57.

⁶⁷ Srov. BIČ Miloš: Ze světa Starého zákona I, Praha: Kalich, 1986, 269.

⁶⁸ Srov. Ex 19,5.

⁶⁹ Srov. RAVASI Gianfranco: op. cit., 22.

⁷⁰ Lv 25,23.

⁷¹ Srov. např. Gn 14,22–24; 23,5–9.

⁷² Srov. Dt 26,5.

⁷³ Srov. Gn 17,5.

se k ní vztahoval אָבִי – ‘Má kněžno’! Pak se z ní stává kněžna všech národů, jako se stává Abraham ‘Otcem množství’.⁷⁴

Skrze tuto smlouvu je vše, co dosud zůstávalo skryté v důvěrném rozhovoru mezi Abrahamem a Hospodinem, nyní slavnostně vysloveno navenek. Zaslíbení už nabývá konkrétního tvaru a podoby: Abrahamova a Sářina nová identita ve smlouvě (změna jmen); vnější znamení smlouvy (mužská obřízka); jasné vymezení příslušnosti ke smlouvě (narození v domě, koupený za stříbro, porušitel smlouvy) a zjevení jména Abrahamova syna čili dědice smlouvy (Izák).

Osobním vztahem s Abrahamem Bůh zároveň posvěcuje, a tak volá k životu ve své blízkosti i členy Abrahamovy rodiny a jeho širší domácnosti. Podobně jako se ve vztahu víry podřizuje svému Bohu, ochotně se vydává za ním, a tak vstupuje do sféry Božího života sám Abraham, jsou k témuž vztahu důvěry, otevřenosti a učenlivému podřizování se pozvání i jeho blízcí. To vše ale v závislosti na Abrahamově prostřednictví. V té míře, v jaké jsou ochotni se k Abrahamovi ve víře připojit, v nich roste a prohlubuje se míra posvěcení. Tímto způsobem pak ve víře „chodí spolu s Abrahamem“. Naopak znevažováním a pohrdáním milostí, které se dostalo jemu nebo těm, kdo mu stojí nejbliže, na sebe člověk může svolat kletbu a neštěstí.⁷⁵

Hospodin jde ve vztahu důvěrnosti s Abrahamem dokonce tak daleko, že s ním sdílí svou starost o život obyvatel země, kterou mu svěřuje. Podobně jako oznámil svůj záměr skoncovat s hříšným lidstvem Noemovi při potopě světa, oznamuje v tomto případě Abrahamovi svůj soud nad městy Sodomou a Gomorou. Oproti Noemovi však dává Abrahamovi navíc možnost přímluvné modlitby za obyvatele těchto měst. Není to ojedinělý případ, kdy život nebo smrt, zdraví nebo nemoc jako budoucí osud druhých lidí svěřuje Bůh do jeho rukou.⁷⁶

V momentě, kdy se Abrahamovi narodí syn Izák, se tomuto muži bez budoucnosti otevírá zaslíbená Boží cesta směřující ke spáse. V tomto momentě však už nejde o spásu pouze pro něj osobně. Abraham se má pro svůj důvěrný vztah s Hospodinem stát jakousi ikonou samého Boha pro všechny, kteří budou na Boží cestu teprve povoláni. Bůh proto Abrahama zkouší, aby posílil jeho otevřenost a odhodlání „chodit stále s ním“, vytrvat *in statu viae*. Člověku totiž stále hrozí, že se zastaví v míře už dosaženého; že se nechá fascinovat tím, co má; že zapomene na to, kým je. Proto potřebuje, aby se ho Bůh znovu a znovu ujímal.

⁷⁴ אָבִי, in: HELLER Jan: Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Advent-Orion, 2003, 435.

⁷⁵ Srov. např. Gn 12,3; 16,4; 21,9–12.

⁷⁶ Srov. tamtéž, 12,17; 20,17.

V Božím plánu má totiž člověk dosáhnout spásy jako dokonalého připodobnění se Bohu ve věčném a absolutním společenství s ním. Jde o spásu ne podle člověka, ale podle Boha.⁷⁷

K vytvoření takového společenství je však třeba důvěry a poslušnosti. Jen tak je možno dosáhnout celostního odevzdání se, i když člověk neví, kam jde.⁷⁸ Hospodin k takovému odevzdání vyzývá Abrahama, když po něm žádá, aby obětoval svého syna Izáka, „kterého miluje“, v oběť jako celopal.⁷⁹ Výraz „odejdi!“ (לֵךְ-לְךָ) připomíná počátek Abrahamovy pouti za Hospodinem při vyjití z Cháranu a použitý zesílený tvar imperativu se skutečně vyskytuje v celé Bibli pouze na těchto dvou místech.⁸⁰ Cílový bod pouti je označen jako země jménem „Mórija“ (מֹרְיָה). Na horu, kde má být oběť přinesena, Hospodin Abrahama upozorní, podobně jako ho upozornil na zaslíbenou zemi, teprve na území Kenaanu při božišti Móre.⁸¹ „Podle tradice je Mórija ona skála, která vystupuje nad zemský povrch v chrámovém okrsku v Jeruzalémě,“⁸² kam jednou bude putovat celý Izrael, aby se při oběti setkal se svým Bohem.

Abrahamův nejužší osobní mezilidský vztah, který nyní nese v životním poutu vůči Izákovi, se má stát tím posledním místem Abrahamova vyjití. Jde o radikální vyjití ze sebe sama do absolutního společenství víry s Hospodinem. Podobnou záruku, jakou předtím znamenala pro patriarchovu lidskou budoucnost při vyjití z Cháranu Sára, představuje pro něj v tomto bodě jeho syn Izák a ... Abraham skutečně vyjde. Cíle cesty bylo dosaženo: Abraham zůstává s Hospodinem na cestě.

Tím vším, co Abraham na své cestě z Cháranu až k Boží hoře Mórija absolvuje, jedinečným způsobem předchází své potomstvo jako hlava své tělo. Jeho životní příběh v putování za Hospodinem předznamenává historii jeho tělesných potomků, národa Izrael. Také on prožil konfrontaci se sestupem do Egypta – s tímto místem hojnosti a lidského zajištění, které však ohrožuje lidskou svobodu,⁸³ a podobně jako Izrael i on sám varuje před návratem do země svých předků, z níž na své pouti do zaslíbené země vyšel.⁸⁴

Jako první poutník vyvoleného národa se Abraham staví do čela také všech svých budoucích dětí ve víře, nejen těch tělesných, aby se jim stal na Boží cestě otcem, náčelníkem,

⁷⁷ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. Druhé vydání, Praha: Krystal OP, 2002, 239.

⁷⁸ Srov. Gn 12,1.

⁷⁹ Srov. tamtéž, 22,2.

⁸⁰ Srov. HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: op. cit., 94–95.

⁸¹ Srov. Gn 12,6.

⁸² HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: op. cit., 95.

⁸³ Srov. Gn 12,10–20.

⁸⁴ Srov. tamtéž, 24, 5–6; Dt 17,16.

hlavou ... Jeho životní *anakefaleiōsis*⁸⁵ se bude moci v dějinách spásy Božího lidu stát předobrazem spásného životního putování jiné Hlavy, která však už onu tajemnou pouť ke spáse definitivně završí a naplní.

1.4 Eden – cíl lidské cesty?

Člověk touží po spáse. Touží se zbavit všeho zla, které ohrožuje jeho život. Toto zlo, s kterým se v průběhu života každý člověk musí nutně konfrontovat, na sebe bere nejrůznější podobu. Známe zlo „fyzické, ekonomické, etické i náboženské (hřích).“⁸⁶ Vrchol všeho zla ovšem pro člověka představuje jeho osobní smrt, ať už tělesná nebo duchovní.

Žádný člověk nemůže toužit po něčem, s čím se dosud nějakým způsobem nesetkal, o čem nikdy neslyšel, co zcela a úplně uniká jeho pozornosti. Spása je naplněním lidského štěstí, lidské blaženosti. Ví člověk tedy, co je vlastně štěstí? Ví, v čem spočívá jeho blaženost? Prožil už někdy něco z tohoto štěstí, z této blaženosti?

Všechny důležité náboženské systémy světa hovoří o místě nebo stavu, v němž dojde k naplnění lidského údělu. Člověk je buď za svůj pozemský život, který prožíval dobře a spravedlivě, po smrti nějakým způsobem odměněn a prožívá blaženost a štěstí, nebo je v opačném případě potrestán a štěstí a blaženosti je ve svém údělu zbaven.

V mýtech mnoha různých národů po celém světě však kromě toho existuje ještě navíc představa jakési původní blaženosti člověka a bohů, situovaná na nějaké konkrétní místo na zemi. Tato „posvátná pole“, která vyjadřují hlubokou lidskou touhu po vysvobození ze všech vlastních existenciálních nutností a obtíží, jsou místem harmonie mezi bohy, lidmi a zvířaty. Zde se člověku dostává věčného mládí a nesmrtelnosti a bujná a člověku nakloněná příroda mu zajišťuje veskrze klidný a bezstarostný život. Pro tato bájná místa je charakteristická jejich nedosažitelnost: často jde o nějaký ostrov uprostřed dalekých moří nebo vrcholek nedostupné hory, kde se stýká nebe se zemí.⁸⁷

Také u národů Středního východu, mezi které patří i Izrael, je možné objevit podobný mýtus o ráji jako o místě prapůvodní lidské blaženosti a štěstí. Člověk prý kdysi na počátku svých dějin toto místo obýval, poté ho však vlastní vinou ztratil. Dokud žije, má naději ho znovu nalézt, a pokud se mu podaří vstoupit, může v něm navěky spolu s bohy žít v plnosti štěstí.

⁸⁵ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 119.

⁸⁶ Tamtéž, 238.

⁸⁷ Srov. KEDAR-KOPFSTEIN B[...]: יְרֵדָה, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 5, Brescia: Paideia, 2005, sl. 476.

Písmo svaté v etiologii počátků lidského rodu, vzniku zla a údělu člověka na zemi na tyto orientální představy navazuje, ale v duchu víry v jediného Boha je poněkud upravuje a očišťuje. Ve druhé a třetí kapitole knihy Genesis se o tomto místě původní lidské blaženosti a štěstí můžeme dočíst. Je zde ovšem zachycena pouze jedna z četných verzí, které Izrael znal. Fragmenty odlišných verzí je možné objevit v některých jiných biblických knihách.⁸⁸

Dříve než se toto podání začne „zahradou v Edenu na východě“ vůbec zabývat, hovoří nejprve o stvoření nebe, země a prvního člověka. Člověka už od počátku staví Písmo do úzkého vztahu nejen s Bohem, ale i se zemí, o jejíž prosperitu má člověk pečovat. Země je pustým a nehostinným místem. Je však napájena „záplavou“ (𐤆𐤍), která ze země vystupuje. Tato „záplava“ vystupující a napájející povrch země může být odkazem na mytické praměně a vody „propastné tůně“, o nichž se zmiňují prasemitské mýty. Staří Semité věřili, že sídlem Ela, otce všech bohů a stvořitele vesmíru, je „světová prahora, z níž vytékají dva proudy obtékající zemi v podobě velikého ostrova.“⁸⁹

Vody vytékající z hlubiny napájejí podobně zahradu Boží, kterou Hospodin vysadil pro člověka a do níž ho postavil. O této řece je řečeno, že se dále rozděluje ve čtyři hlavní toky – Píson, Gíchón, Chidekel a Eufrat – které napájejí celou zemi. Všechny čtyři světové strany jsou tedy zavlažovány řekou pramenící v Edenu. Z toho bychom mohli vyvodit, že ostatní země se nachází níže a v případě zahrady jde tedy snad o oblast vyvýšenou nad zbytkem světa. Nechce snad tím Písmo naznačit, že onen pověstný „pupek světa“ – hora nebo místo poblíž ní, kde Hospodin žije v úzkém společenství s Adamem, prvním člověkem – leží právě zde? Ve středu vesmíru by tedy Bůh nežil v samotě, ale s člověkem jako svým milovaným dítětem.

Zahrada Eden je líčena jako blažené místo, kde člověk přebývá v dokonalé harmonii s Hospodinem, který mu celou zahradu svěřuje do správy. Pověřuje ho, aby ji obdělával a střežil. Má pečovat o její rozvoj a růst a zároveň ji – i vše živé, co v ní bydlí spolu s ním – má chránit proti všem nepříznivým vlivům, které by ji mohly ohrožovat zvnějšku nebo zevnitř. Toto jeho poslání, zvláště v epizodě s označováním zvířat jmény, připomíná poslání a funkci, kterou v Izraeli představoval úřad krále coby pastýře, případně úřad soudce nebo velekněze. Člověk se v Boží zahradě prostě těší plně důvěře svého Stvořitele, jehož jménem se pak ujímá vlády nad jeho stvořením zcela v duchu skutečné služby.

⁸⁸ Srov. GRELOT Pierre: Ráj, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 410.

⁸⁹ HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu, Praha: Kalich, 1988, 269.

Střežení Edenu jako určité zvláštní oblasti naznačuje hranice vůči okolní zemi. Jedná se tedy o jakýsi posvátný okrsek, z něhož vychází Boží požehnání do celého okolí. Hospodin však pro člověka zamýšlí ještě větší věci: stvoří mu v ženě pomoc jemu rovnou.⁹⁰ Jeden pro druhého se tak první lidé stávají tou nejposvátnější zemí, z níž byli Hospodinem vyvedeni⁹¹ – nejposvátnějším okrskem, pro který muž i žena opustí všechno ostatní, aby jeden s druhým tvořili jednu jedinou bytost.⁹² Právě jejich životní společenství, založené v Božím plánu na vzájemné lásce a pomoci, je skutečnou korunou Edenu, pravou pozemskou blažeností a ideálem lidského štěstí. V každém z nich totiž je už pro druhého ráj v jeho jednotlivých součástech obsažen a zahrnut, a to velmi plasticky a především personálně.⁹³

Strom poznání dobrého a zlého, z něhož Hospodin zapovídá člověku jíst, „aby nezemřel,“⁹⁴ představuje hranici mezi člověkem a Bohem. Jde o hranici mezi lidskou imanencí a Boží transcendencí, mezi lidskou přirozeností a Boží jinakostí. Ta pro člověka znamená trvalé existenciální napětí. Rád by ho sice překonal – vždyť toto napětí mu dává zakoušet, že jeho dosavadní blaženost bude vždy jen blažeností pozemsky omezenou, zatímco on v sobě nese touhu po štěstí neomezeném – ale zároveň si je vědom, že nemá v rukou prostředky, jimiž by Boha přiměl k odstranění onoho napětí. Plnost však nespočívá v odstranění onoho existenciálního napětí. Vždyť právě ono umožňuje člověku jednak vystupovat k Bohu vždy vyššímu, než je jakákoli lidská představa o něm, jednak sestupovat do hlubiny vlastního srdce, a to stále hlouběji podle míry rostoucího vztahu k Bohu a k druhým lidem.

Cíl člověka spočívá totiž podle klamně lidské představy především ve vlastní zajištěnosti vším, co je mu příjemné, a v soběstačnosti na úkor Boha. Jde nejen o naivní, ale zcela převrácenou představu bohorovnosti, podle níž by měl být „jako Bůh“.⁹⁵ Představa být jako Bůh však pro člověka znamená zrušení hranice dělící ho až dosud od Boha a dosažení jakési pomyslné mety, za kterou už nelze jít dál. Znamená to prakticky dospět k cíli cesty a zastavit se na vrcholu: být jako Bůh nezávisle na Bohu. To by ale – domyšleno – znamenalo přestat být člověkem a stát se Bohem – opustit vlastní přirozenost, omezenou a potenciálně smrtelnou, a zmocnit se té božské, plné života, neomezené a nesmrtelné!

⁹⁰ Srov. Gn 2,18.20–21.

⁹¹ Srov. tamtéž, 2,7.

⁹² Srov. tamtéž, 2,24.

⁹³ Muž přirovnává milovanou ženu např. ke klisně faraónova vozu, k lilii mezi trnám, k holubičce, k uzavřené zahradě, k libanónské bystřině, ke sloupu dýmu či ke slunci, měsíci nebo jitřní hvězdě. V částech jejího těla pak vidí horu Karmel, stáda koz z Gileádu, rybníky v Chešbónu, rozpuklé granátové jablko, pšeničný stoh, myrhovou horu, palmu nebo hrozny datlí (srov. Pís 1,9; 2,2.14; 3,6; 4,1.6.13.15; 6,7.10; 7,3.5–6,8–9).

⁹⁴ Srov. Gn 2,17.

⁹⁵ Srov. tamtéž, 3,5.

Člověku, který je takto zahrnutý vším dobrým a příjemným, který je zbaven všech existenciálních nutností a napětí, tedy hrozí pokušení sebestřednosti a pýchy. Jeho život v harmonii s Bohem a s druhým člověkem není ani tolik ohrožen nepřítelem zvnějšku, jako spíše nepřítelem vnitřním. V mýtu o zahradě ho symbolizuje had.

Slovní kořen výrazu „Eden“, který v hebrejštině znamená především *rozkoš, blaženost*, je tvořen třemi konsonantami a vypadá takto: אֵדֶן. V různých semitských jazycích vytváří tento slovní základ celou pestrou škálu různých výrazů, které jsou si však významově poměrně blízké: *šťastný úděl, život v přepychu, pamlsky, darovat hojnost, vyprovokovat plodnost ...* Tato škála se ale z této více či méně morálně neutrální roviny rozšiřuje dále, a to k významům stále pochybnějším a temnějším: *hýření, ochabnutí, zchoulostivění, domýšlivost, pýcha ...*⁹⁶

Sebestřednost a pýcha mohou lidskou pozornost, kterou až dosud zaujímal jeho osobní vztah k Bohu a k druhému člověku, obrátit k němu samému, a tím také ke všemu, čeho se ve své touze po plnosti štěstí a blaženosti dokáže zmocnit. Člověk se tak stává sám sobě bohem a mírou poznaného světa. Uzurpuje si právo soudit, co je pro něj dobré a zlé, co vede k životu a ke smrti.⁹⁷ V této lidské koncepci už není místo pro skutečně svrchovaného Boha – toho, který jediný může zajistit štěstí a prosperitu celé země. Bůh je tady zatlačen do pozadí a na jeho místo se staví božský člověk z mýtů prasemitských národů spolu se svými božstvy úrody, vegetace, plodnosti a smrti.⁹⁸

Božský člověk, spojený s bohy tíhnoucími bezprostředně především k prosperitě půdy, se stává středem světa – mytickým kosmickým stromem života, živeným vodami praoceánu.⁹⁹ Podobně jako mohutný strom poskytuje na osamělém místě stín a útočiště zvířeti, skrývající se pod jeho větvemi,¹⁰⁰ představuje vláda božného krále pro jeho poddané veškeré zajištění a ochranu. Stává se dokonce svému lidu jakoby druhým otcem a také se tak někdy nechává nazývat.¹⁰¹ Kvůli vlastní bezpečnosti a dosažení blaženosti v jeho stínu je proto pro obyvatele jeho říše nutné bezpodmínečně se mu podřídít.

⁹⁶ Srov. KEDAR-KOPFSTEIN B[...]: אֵדֶן, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 5, sl. 469–470.

⁹⁷ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 33.

⁹⁸ Srov. HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu, 265–268.

⁹⁹ Srov. KEDAR-KOPFSTEIN B[...]: אֵדֶן, in: BOTTERWECK G[...] Johanne – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 5, sl. 478.

¹⁰⁰ Srov. Ez 31,1–6; Da 4,17–19.

¹⁰¹ Srov. TERNANT Paul: Otcové & otec, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 304.

V Písmu se několikrát setkáváme s touhou člověka místo původní lidské blaženosti objevit a obnovit jeho původní slávu. Řeka života, bujná vegetace poskytující dostatek potravy všem, pokoj mezi bohy, lidmi a zvířaty, věčné štěstí ve zdraví, v mladistvé kráse a bohatství, nesmrtelnost ... Lidé starověku nacházeli něco z toho všeho v zahradách mocných tohoto světa. Králové, boháči a významné osobnosti si nechávali takové zahrady blaženosti budovat poblíž svých paláců nebo při chrámech zasvěcených jejich bohům.¹⁰²

Podle prosperity těchto místních zahrad se území někdy rozšiřovalo na širší oblasti. K zahradě Eden je přirovnáváno například dvojměstí Sodoma a Gomora.¹⁰³ Hojnost všeho, zajištění a bezpečnost se vši možnou péčí nachází v Egyptě rodina patriarchy Jákoaba-Izraele.¹⁰⁴ Podobně se Edenem na čas stává také Babylón, a to po Hospodinově rozhodnutí svěřit všechny národy do rukou babylónského krále Nebúkadnesara.¹⁰⁵

Všechna tato území se na určitou dobu stávají Edenem – místem požehnání a blaženosti pro své obyvatele. Vyznačují se velkým materiálním bohatstvím a blahobytem, který přitahuje celý okolní svět. Jejich vládcové disponují mocí, která zdánlivě svědčí o jejich spřízněnosti s bohy toho kterého místa, a množství jejich manželek a potomků je znamením plodnosti a rozkvětu celé říše pro budoucnost. Každé z těchto míst je přitom bohatě zavlažováno. Ne vodou shůry čili deštěm, v závislosti na tom, zda Bůh sešle déšť či nikoli. Ale zdola, což je opět biblická narážka na podsvětní – jakoby na Bohu nezávislé – vody. Bujná vegetace, která zajišťuje bohatou úrodu, vytváří tak velmi příznivé podmínky pro lidský život. Zdá se, jako by se člověk opět ocitl v ráji. „Ráj je (...) bezpečí života a nezávislost na dešti je šifrou nezávislosti na Bohu, podobně jako Eva s Adamem chtěli mít všecko v hrsti, i dobré a zlé (Gn 3,5), a tím být nezávislí na Bohu.“¹⁰⁶

A přece všechna tato místa bohatství a přepychu představují v Písmu svatém místa největšího ohrožení pravého lidského štěstí a života vůbec. Jsou to místa nesvobody a otroctví. Tato božská místa jsou místy ohraničenými, omezenými a v důsledku toho i omezujícími. Jejich blaženost není otevřená univerzálně všem. V tom se liší od zahrady v Edenu, jak ji líčí biblický text, zahrady, jejíž jediná výlučnost spočívá ve svrchovaném panství Hospodina samého.

Porušenost vztahu k němu se projevuje nejprve v sociálním vylučování jednotlivců a skupin, s nimiž se Hospodin, tak jak o tom svědčí izraelský Zákon, zvláště solidarizuje. Jsou

¹⁰² Srov. GRELOT Pierre: Ráj, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 410.

¹⁰³ Srov. Gn 13,10.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, 47,11.

¹⁰⁵ Srov. Jr 27,5–11.

¹⁰⁶ HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: op. cit., 57–58.

to sirotci, vdovy, hosté, přistěhovalci ...¹⁰⁷ – zkrátka všichni potřební a do koncepce lidské představy o štěstí jaksí nezapadající. Ti se jako první stávají obětmi bohatších a mocných. Svůj život si mohou zachránit jen v postavení otroka. To je však člověk ve formě „ne-člověk“, kterého je možno v určitém smyslu přirovnat ke zvířeti nebo k věci, jež slouží pouze k užítku svého pána.¹⁰⁸

Čím více je totiž „božský člověk“, reprezentovaný v pozemských edenech králem, vydán napospas pýše a sebestřednosti, bez ochoty otevírat se pravdivé komunikaci s druhými lidmi s jejich vlastním vnímáním skutečnosti, tím větší pozornost upírá jen ke svému užítku – k věcem, k místu své blaženosti, k zemi ... Koncepce jeho štěstí spočívá v iluzi – ať už více nebo méně vědomé – že si toto místo sami bohové zvolili k vlastnímu přebývání pro jeho úrodnost a krásu.

V této koncepci však nejde o skutečnou a pravdivou komunikaci života, o komunikaci mezi božstvím a lidstvím nebo mezi lidmi navzájem, ale jen o vzájemné bezduché využívání, vykořisťování, vydírání ... Nakolik je tedy tento „božský“ člověk (král) otevřený k usměrňování a opravování vlastní představy o štěstí lidmi ve svém okolí (soudci, kněžími, proroky), nakolik je věrný své roli „otce“ svého lidu (především potřebných), natolik je také připraven a otevřen ke skutečně lidsky pravdivé životní cestě. Tu v otevřeném srdci završuje osobní vztah k Hospodinu.

Každý z nás lidí učinil už ve svém životě zkušenost s blažeností a štěstím. Každý z nás ví, co je Eden – místo zbavené všech existenciálních nutností a obtíží, místo harmonie a dokonalého souladu všeho poznaného. Tento ráj je však pro každého z nás místem nedosažitelným. Je to doba našeho raného dětství uprostřed rodičů, nebo ještě dokonaleji doba prenatalní – kdy jsme spočívali v lůně své matky, zahrnuti její bezpodmínečnou a ochrannou láskou. Narozením a další cestou růstu jsme se pak ocitli mimo tuto „dobrou“ zemi – v zemi, která je „zlá“, kde musíme bojovat o svůj život, vydání existenciálních nutnostem a obtížím. Ve svém dalším životě toužíme najít takový vztah, v jehož stínu bychom mohli znovu obývat už jednou poznaný a ztracený ráj.

Dobrá země jako místo naší spásy zůstává provždy a jedině Hospodinovým darem a milostí. Smíme se však vydat na cestu s tím, jehož nám on, náš Bůh a věčný Otec, daroval.

¹⁰⁷ Srov. Dt 10,17–19.

¹⁰⁸ Srov. BÁEZ Silvio José: op. cit., 405.

Tento pravý král, který vyšel jako člověk od Boha,¹⁰⁹ avšak jako Bůh lůno svého Otce – ten jediný a skutečný Eden – nikdy neopustil, nás opět k Bohu vrací!¹¹⁰

¹⁰⁹ Srov. J 16,28.

¹¹⁰ Srov. tamtéž, 1,18.

2. LEGISLATIVA POUTÍ V PENTATEUCHU

2.1 Modelová pout' v Gn 35

Jednou z prvních poutí ve vlastním slova smyslu, s nimiž se máme možnost v Písmu svatém blíže seznámit, je pout' patriarchy Jákoba-Izraele ze Šekemu do Bét-elu. Tato jeho pout' navazuje na božské zjevení, jehož se mu v Bét-elu už jednou předtím dostalo. Bét-el je pro něj místem posvátným – místem, na němž přebývá Bůh.¹¹¹ Jde o místo, které je pro historii Jákobova vztahu k Hospodinu a spolu s ním i pro historii jeho potomstva velmi důležité. Ve stavech nejistoty a obav o budoucnost ubezpečuje Hospodin Jákoba a jeho potomky o své věrnosti smlouvě, kterou pro všechna pokolení navěky uzavřel s Abrahamem. Právě toho a jeho potomky si totiž vyvolil jako prvotinu svého dědictví mezi národy.

Celé vyprávění o Bét-elu – o božském zjevení Jákobovi a následné pouti znovu po letech na téže místo – má svůj původ v severním Izraeli. Elohist,¹¹² z jehož redakční dílny celý jákobovský cyklus především vychází,¹¹³ v něm zřejmě sleduje svůj záměr legitimizovat a povýšit tímto spisem kultišť v Bét-elu nad jiná kultická místa v Izraeli. Význam této svatyně je totiž vzhledem k počátkům severoizraelských dějin skutečně nezanedbatelný.¹¹⁴

Severoizraelské království, vzniklé odbojem a odtržením deseti izraelských kmenů od původního davidovského království (druhá polovina 10. století př. Kr.),¹¹⁵ potřebovalo již od počátku své existence nalézt na svém území pro Hospodinův kult takovou svatyni, která by svou důležitostí mohla zásadně konkurovat chrámu v Jeruzalémě. Ten byl totiž okamžitě od svého založení pro všechny Izraelce výmluvným znamením zlatého věku původního davidovského království a symbolem jednoty společně vyznávané víry všech dvanácti kmenů. Odkazoval také na krále Davida – Hospodinova pomazaného, jemuž se podařilo ve své osobě celý Izrael sjednotit. Chrám byl v povědomí Izraele natolik spojen s ním a s jeho synem Šalomounem, že byl také jakousi trvalou připomínkou zaslíbení, v němž se Hospodin přísahou až do nejzazší budoucnosti zavázal svěřit vládu nade vším Božím lidem – nejen nad Judovci – výhradně mužským potomkům Davidovy dynastie.¹¹⁶

Jeruzalémský chrám představoval z tohoto důvodu pro severoizraelské panovníky určité ohrožení politické stability jejich říše: poutě do Jeruzaléma by se u jejich poddaných

¹¹¹ Srov. Gn 28,13.16.

¹¹² Srov. ZAN Renato de: Le forme di "cammino sacro" nell'Antico Testamento, in: *Credere oggi* 3 (1995) 35.

¹¹³ Srov. tamtéž.

¹¹⁴ Srov. RENDTORFF Rolf: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996, 180.

¹¹⁵ Srov. 1 Kr 12,17.

¹¹⁶ Srov. 2 S 7,16.

mohly stát prvním krokem ke ztrátě loajality a spolu s tím by mohly teoreticky vést i k opětovnému přilnutí vůči Davidovým dědicům coby důvěryhodnějším nositelům ryzích náboženských tradic otců.¹¹⁷

Postava patriarchy Jákoba-Izraele byla pro severní království vítanou připomínkou dob původní jednoty všech dvanácti kmenů a v jejich očích mohl patriarcha Jákob krále Davida dokonce v lecčems zastínit nebo i předstihnout. Byl to přece právě on, tělesný otec zakladatelů všech těchto izraelských kmenů, kdo jako vůbec první nesl jméno, jímž se od té doby nazývá celý Boží národ: Izrael. Jeho příběh byl také zajisté starobylější než onen Davidův a v Božím lidu se jistě odjakživa těšil značné oblibě. Bét-elská svatyně spojená s jeho jménem se tedy měla stát královskou říšskou svatyní a zároveň centrem Hospodinova kultu.

V tomto smyslu je celé vyprávění o Bét-elu a o tom, co se tam Jákobovi přihodilo, vlastně etiologií onoho místa.¹¹⁸ Hospodinův kult měl právě odsud nábožensky i politicky stmelovat obyvatele království a zajišťovat mu tak integritu. Severoizraelské království se totiž potřebovalo konstituovat na podobných principech jako původní davidovská říše, a tak mu znovuvzkříšení Jákobova příběhu přišlo velmi vhod.

To, co však na Jákobově příběhu zajímá nás, jsou Hospodinovy (a Jákobovy) příkazy vztahující se přímo k putování. Tyto příkazy zřejmě „stanoví obřady, které ve skutečnosti konají pozdější poutníci,“¹¹⁹ ne ještě poutníci v čase patriarchů. Přesto však dávají poněkud nahlédnout do postupně se rozvíjející legislativy poutí v Izraeli. Poutě mají pro víru vyvoleného národa a pro čistotu jeho pozemské cesty s Hospodinem konstitutivní charakter.

Je zajímavé sledovat určitou paralelu mezi tím, co prožíval ve své době izraelský patriarcha, a situací, s níž se o několik století později musel vyrovnávat nově vzniklý severoizraelský státní útvar. V obou případech – v Jákobově životním příběhu i v dějinách severního království – se jedná o konstituování věřící komunity coby dědiců zaslíbení na základě Hospodinovy věčné smlouvy s praotcem národa Abrahamem. Jedná se vždy o proces zohledňující na jedné straně moment oddělení a na straně druhé moment integrace.¹²⁰ A právě v Jákobově pouti ze Šekemu do Bét-elu se oba zmíněné momenty protínají a představují

¹¹⁷ Srov. 1 Kr 12,26–27.

¹¹⁸ Srov. FUHS H[...] F[...]: אֱלֹהֵי, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, SV. 6, Brescia: Paideia, 2006, sl. 714.

¹¹⁹ GEORGE Augustin: Putovat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 404.

¹²⁰ Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: La Chiesa dell'Antico Testamento. Costituzione, crisi e speranza della comunità credente dell'Antico Testamento, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997, 33.

samotného Boha Izraele jako jediného spolehlivého garanta budoucnosti každé věřící komunity.

Nyní se už však obraťme přímo k Jákobovu příběhu o jeho vyznavačské pouti, zachycené ve 35. kapitole knihy Genesis:

1 I řekl Bůh Jákobovi: "Vstaň a vystup do Bét-elu, usad' se tam a udělej tam oltář Bohu, který se ti ukázal, když jsi prchal před svým bratrem Ezauem."

2 Jákob tedy řekl svému domu i všem, kteří byli s ním: "Zbavte se cizích bohů, které máte mezi sebou! Očist' se, převlékněte si šat,

3 budeme putovat do Bét-elu. Chci tam udělat oltář Bohu, který mi odpověděl v den mého soužení a byl se mnou na cestě, kterou jsem šel."

4 Odevzdali tedy Jákobovi všechny cizí bůžky, které u sebe měli, i všechny náušnice a Jákob je zakopal pod posvátným stromem u Šekemu.

5 Potom táhli dál. Na okolní města padl děs Boží; proto Jákobovy syny nepronásledovali.

6 Tak přišel Jákob i všecken lid, který byl s ním, do Lúzu, to je do Bét-elu v zemi kenaanské.

7 Tam vybudoval oltář a vzýval na tom místě Boha Bét-elu, neboť se mu tam zjevil sám Bůh, když prchal před svým bratrem.

8 Zde zemřela Rebečina chůva Debora a byla pochována dole u Bét-elu pod posvátným dubem, který pojmenoval Posvátný dub pláče.

9 I ukázal se Bůh znovu Jákobovi, když přišel z Rovin aramských, a požehnal mu

10 slovy: "Tvé jméno bylo Jákob; už nebudeš zván Jákob, tvé jméno bude Izrael." A dal mu jméno Izrael.

11 Dále mu Bůh řekl: "Já jsem Bůh všemohoucí. Plod' a množ se; vzejde z tebe národ a společenství pronárodů, i králové vzejdou z tvých beder.

12 Zemi, kterou jsem dal Abrahamovi a Izákovi, tu dám tobě; tvému potomstvu dám tuto zemi."

13 Potom Bůh vystoupil od něho z toho místa, kde s ním mluvil.

14 A Jákob na tom místě, kde s ním mluvil, postavil posvátný sloup, sloup kamenný, a vykonal na něm úlitbu: polil jej svrchu olejem.

15 Místu, kde s ním mluvil Bůh, dal Jákob jméno Bét-el.

16 Potom z Bét-elu odtáhli.

Každá náboženská pout' Izraele za Hospodinem v sobě zahrnuje určité obřady, které je možno přiřadit k několika po sobě následujícím fázím: 1/ Výchozí fáze, 2/ Fáze vlastní cesty, 3/ Cílová fáze, 4/ Fáze návratu.¹²¹ Jednotlivé fáze poutí můžeme rekonstruovat zpětně, a to především na základě poměrně širokého svědectví obsaženého v žalmech výstupů (Ž 120–134), ale i v dalších poutních žalmech (např. Ž 15; 84; 91) zachycených v žaltáři.¹²²

¹²¹ Srov. ZAN Renato de: op. cit., 37.

¹²² Srov. tamtéž.

2.1.1 Výchozí fáze

Pro výchozí část poutě je typická situace poutníka nebo skupiny poutníků v místě, odkud se vydávají na cestu. Jde o situaci nějakým způsobem skličující nebo tísnivou, nesoucí v sobě též prvek naléhavosti pramenící ze spásného vztahu k Hospodinu.¹²³

Jákovova situace v Šekemu, odkud se vydává na cestu on, není nijak záviděníhodná. Krveprolití, jehož se na šekemských mužích v pomstě za zneuctěnou sestru Dínu dopustili jeho synové Šimeón a Lévi, způsobilo, že Jákovova rodina je nyní sama bezprostředně ohrožena pomstou, a to ze strany domorodých Kenaanců a Perizejců.¹²⁴

Ohrožení života a případná ztráta svobody těch, za které patriarcha cítí zodpovědnost, připomíná jiné dvě situace, v nichž se už kdysi předtím Jákov ocitl. Poprvé, když byl nucen odejít od rodičů z Beer-šeby, v obavě před pomstou svého oklamaného bratra Ezaua. Podruhé, když se tajně s rodinou a celým získaným majetkem chtěl odchodem zbavit nepříjemné nadvlády svého tchána Lábana.

„Vstaň a vystup“ – קוּם עֲלֶיָהּ

Do všech pochybností a úzkostí o budoucnost zaznívá Jákovovi náhle a nečekaně Boží výzva. „Sloveso vystupovat (H. 'l-h) ve Starém zákoně neznamena jen pohyb směrem vzhůru, ale často je termínem pro pouť k bohoslužebnému místu (Ž 122,4 aj.)“¹²⁵ Pro následující generace poutníků je tato Boží výzva později aktualizována ustanoveními o třech závazných poutích obsaženými v Zákoně.¹²⁶

Je to však vždy Hospodin, jehož slovo „sestupuje“ do lidské bídy a pozvedá nás k sobě. Jeho spásné slovo musí věřící komunita znovu a znovu integrovat do celého způsobu svého života, aby se oddělila od všeho, co jí brání v růstu s Hospodinem a učila se dělat na cestě s ním pokroky.

„Zbavte se cizích bohů“ – הִסְרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֹּכַר

Pro konstituování národa a jeho další cestu s Bohem – garantem izraelské budoucnosti podle smlouvy – je důležitá otevřenost k integraci a přijímání těch, kteří ještě dosud plně

¹²³ Srov. Ž 120; 121.

¹²⁴ Srov. Gn 34,25–31.

¹²⁵ BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 153.

¹²⁶ Srov. Ex 23,14–19; Lv 23,1–44; Nu 28,16–31; Dt 16,1–17.

nesdílejí s Izraelem stejný pohled na věc.¹²⁷ Mohou však věřící komunitu v mnohém obohatit a pomoci jí růst. Pokud jsou i oni otevřeni k přijetí Hospodina do celého vlastního způsobu existence, musejí se však jako Jákob přidržet pouze jeho a ostatních bohů se vzdát.

Cizími bohy, které má Jákob na mysli, jsou zřejmě Lábanovi domácí bůžkové (terafim),¹²⁸ o které při útěku okradla svého otce Ráchel,¹²⁹ a snad také magické amulety v podobě náušnic, které zase ukořistili Jákobovi synové Šimeón a Lévi ve vypleněném Šekemu.¹³⁰

Modloslužba Aramejce Lábana a Kenaanců ze Šekemu může být v záměru elohisty odkazem na cizí kultury, které v jeho době ohrožovaly náboženskou čistotu Hospodinova kultu v severoizraelském království. Aram, severní soused království, se několikrát snažil o jeho vojenské podmanění. V případě vítězství by se tak politická nadvláda prakticky rovnala také nucenému uvedení aramejských bohů do posvátného prostoru Izraele.

Kenaanci, žijící mezi Izraelci na území království, často snad i navenek přijímající Hospodinův kult (včetně obřizky jako Šekem, syn Chamóruv),¹³¹ byli se svým náboženským synkretismem zase výlučně víře Izraele neustálou léčkou. Kromě kultu Hospodinova, který jim byl etnicky cizí, praktikovali pravděpodobně i nadále své původní baalovské náboženství, a tím ztěžovali svým izraelským spoluobčanům radikální přilnutí pouze k Hospodinu. Izraelští králové u nich tuto náboženskou nejednoznačnost tiše tolerovali, aby si tak v případě války s vnějším nepřítelem zajistili jejich úplnou politickou loajalitu.

„Očist’te se“ – הַטְהַרְתֶּם

V žádném případě zde nejde o hygienu, ale o rituální čistotu, která je podmínkou účasti na bohoslužbě. Před setkáním s Bohem, který je jiný než člověk, svatý, je třeba mít se na pozoru – stát před ním v co možná největší celistvosti, podobné oné původní, která charakterizovala prvotního člověka v ráji. Podle Tóry „zahrnuje také čistotu tělesnou, tj. odpor ke všemu nečistému (Dt 23,13nn), nemoci (...) a porušenosti.“¹³² Člověk ze sebe vodou smývá prach, náležející k zemi, z níž byl Bohem vytvořen a vyveden,¹³³ aby z jeho pověření

¹²⁷ Jákobovy ženy Lea a Ráchel, které „zbudovaly izraelský dům“ (Rt 4,11) spolu se svými služkami Bilhou a Zilpou, se výlučně víře v manželova Boha musely učit postupně a zřejmě s námahou, jak o tom svědčí mimo jiné Ráchelin čin při odchodu od otce Lábana.

¹²⁸ Srov. WIÉNER Claude: Modly, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 238.

¹²⁹ Srov. Gn 31,19.

¹³⁰ Srov. tamtéž, 34,27–29; 35,4.

¹³¹ Srov. tamtéž, 34,14–24.

¹³² SZABÓ Ladislav: Čistý, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 66.

¹³³ Srov. Gn 2,7.

vystoupil vzhůru – k novému způsobu vlastního bytí, totiž na místě posvěceném tajemnou Hospodinovou přítomností.

„Převlékněte si šat“ – תַּחֲלִיפוּ שְׂמֹלֶתֵיכֶם

Oděv ve Starém zákoně úzce souvisí s lidskou důstojností a je také znamením duchovního stavu člověka.¹³⁴ Nahota po pádu prvních lidí je prožívána jako nedostatečnost člověka před Bohem. Bůh je svatý a již není možné k němu přistupovat jako na počátku nezahaleně.¹³⁵ „Oděv tvoří s osobou, která jej nosí, jednotu“¹³⁶ a to až do té míry, že překrytí svobodné dívky cípem pláště při zásnubním obřadu znamená v této symbolické řeči nejen zajištění ochrany, ale i komunikaci osobní důstojnosti¹³⁷ muže, který s ní takto do manželské smlouvy vstupuje.¹³⁸ Proto na znamení ochoty přejít z oblasti profánní do oblasti posvátné – z všedního do slavnostního! – a stanout před svatým Bohem poutník obléká nový šat nebo se posvěcuje alespoň tím, že si šaty vypere.¹³⁹

2.1.2 Fáze vlastní cesty

„Budeme putovat“ – נִקְוָמָה וְנַעֲלָה

Doslova jde v této výzvě o zopakování Hospodinova slova z Gn 35,1, obráceného v úzkém smyslu pouze vůči Jákobovi: „Vstaň a vystup!“ Nyní ji Jákob adresuje celé své rodině i všem, kteří jsou s ním. Jákobův lid se jako homogenní a organizovaný celek vydává na pochod. Slovesa נַעֲלָה se v hebrejštině neuzívá pouze pro výstup k posvátnému místu, ale toto sloveso je často také termínem ryze vojenským, ve významu *vystoupit k bitvě*.¹⁴⁰

Celistvost Jákobova postupujícího lidu, spolu se zmínkou o Božím děsu, který padl na okolní kenaánská města,¹⁴¹ připomíná velmi silně pouť Izraele z Egypta vstříc zaslíbené zemi. Zdá se, že záměrem elohistova popisu Jákobovy cesty je postavit budoucí cesty poutníků do královské svatyně v Bét-elu¹⁴² do úzkého vztahu se zkušeností exodu.¹⁴³ Je možné, že

¹³⁴ Srov. HAULOTTE Edgar: Šat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 507.

¹³⁵ Srov. např. Ex 20,26.

¹³⁶ HAULOTTE Edgar: Šat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 506.

¹³⁷ V Hospodinově případě jde pro Izrael o podíl na jeho slávě a svatosti.

¹³⁸ Srov. Ez 16,8.

¹³⁹ Srov. např. Ex 19,10.

¹⁴⁰ Srov. FUHS H[...] F[...]: אָלָה, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.):

Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 707.

¹⁴¹ Srov. Ex 23,27; Nu 10,33–36.

¹⁴² Srov. Am 7,13.

¹⁴³ Srov. ZAN Renato de: op. cit., 36.

i skupiny poutníků se v pozdější době vydávaly na pouť v určitých strukturovaných formacích, připomínajících vojenské oddíly s jasnými pravidly (např. stavění hlídek na jednotlivých stanovištích).

2.1.3 Cílová fáze

„Vybuoval tam oltář“ – וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּיחַ

Oltář je tradičně znamením Boží přítomnosti a zastupuje Boha jako partnera ve smluvním vztahu.¹⁴⁴ Obětní bohoslužba, která se při něm uskutečňuje, je pak konkrétní realizací tohoto boholidského vztahu.

Jákos zakusil kdysi na místě, kam nyní doputoval, Boha jako přítomného. Bůh se zde k Jákovovi sklonil a projevil mu nezaslouženou přízeň. Vybudování oltáře je proto logickým vyústěním cesty. Podané oběti vyjadřují vděčnost za naplnění tehdejšího Božího zaslíbení. Ale stávají se i odpovědí na současnou výzvu Hospodina k pouti – možná podobně jako i předtím Bůh „odpověděl Jákovovi v jeho soužení, když prchal před svým bratrem.“¹⁴⁵

Oltář se tedy stává prostředkem vzájemné komunikace Boha s člověkem a také místem, kde může Jákos nyní naplnit slib, který tehdy Hospodinu dal: závazek ohledně desátků ze všeho, co mu nyní náleží.¹⁴⁶ Zbudování oltáře, hned vedle maseby, kterou na místě samém postavil Jákos už při prvním Božím zjevení, se teď stává druhým a rozhodným krokem „k budoucímu chrámu, podle slibu v den snu: z této stély bude dům Boží (28,22).“¹⁴⁷

„Vzýval na tom místě Boha Bét-elu“ – וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל בֵּית-אֵל

Vzývání Božího jména znamená vlastně, že se Jákos na Hospodina obrací v modlitbě.¹⁴⁸ Boholidská komunikace se tedy neodehrává jen prostřednictvím oltáře a oběti. Člověk oslovuje Boha způsobem sobě vlastním, protože i on sám byl Bohem podobně na tomto místě osloven. Pro patriarchu je zkušenost Boží přítomnosti do značné míry spojena právě s místem: „Jistě je na tomto místě Hospodin a já jsem to nevěděl.“¹⁴⁹ Jde o místo Hospodinem vyvolené a požehnané – jako by se zde Jákos dotkl brány ráje; onoho prostoru, kde se Stvořitelem ještě první lidé hovořili v plné důvěrnosti.

¹⁴⁴ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 294.

¹⁴⁵ Srov. Gn 35,1.7.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, 28,22.

¹⁴⁷ MIKULICOVÁ Mlada: Dům Boží a brána nebe, in: KUBÍN Petr, MIKULICOVÁ Mlada, SVOBODA David (ed.): Sborník Katolické teologické fakulty, sv. 7, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, 216.

¹⁴⁸ Srov. CAZELLES Henri: Jméno, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 163.

¹⁴⁹ Gn 28,16.

V modlitbě se Jákob setkává se svrchovaným Bohem, který byl Kenaánci na tomto území ztotožňován pravděpodobně s otcem všech bohů Elem. Elův nebeský příbytek měl mít podle jejich mýtů také obdobu pozemskou a měl se nacházet nad tzv. pupkem světa.¹⁵⁰ I tento starobylý kenaánský mýtus o středu světa, situovaném právě do Bét-elu, by pak nahrával záměru pozdějšího redaktora ze severoizraelského království zpochybnit význam hory Sijón v království judském jakožto světové hory a pravého sídla Nejvyššího Boha.

2.1.4 Fáze návratu

„Ukázal se Bůh znovu Jákobovi a požehnal mu“

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ

Nové Hospodinovo zjevení Jákobovi ve slovech požehnání, ubezpečení o trvajícím Boží přízni a poslání je pro něj nejen zárukou další budoucnosti, ale také velikou nadějí pro jeho potomstvo.

Předně Bůh Jákoba ujišťuje o stálé platnosti jeho nové identity.¹⁵¹ Novou identitu vyjadřuje jméno, které patriarchovi dal sám Hospodin u Jákobu, když se na Boží výzvu vrátil od Lámana zpět do zaslíbené země. V Božích očích už není Jákobem, tj. „Úskočným“, který by si jako dříve v minulosti sám zajišťoval vlastní existenci lží a úskoky, ale je pro něj Izraelem, tj. „(tím, v němž a za nějž) Zápasí Bůh.“¹⁵² Hospodin oceňuje Jákobův nesouhlas a odsouzení lstivosti u vlastních synů Šimeóna a Léviho při šekemských násilnostech.¹⁵³ Budoucnost Božího lidu nebude založena na lidské chytrosti a utlačování bezmocných – po vzoru těch, uprostřed nichž Izrael musí žít – ale v důvěře v Boží moc a jeho zaslíbení na základě smlouvy.

Garantem požehnané budoucnosti je pro Izrael sám Hospodin. Zde se představuje jako Bůh všemohoucí: אֱלֹהֵי שָׂדַי. Výraz *Šaddaj* pochází pravděpodobně z akkadštiny (*šadu*) a znamená „horu“.¹⁵⁴ Hospodin je Bohem hory ve smyslu světové hory, čili Bohem Nejvyšším, a jeho slovo je proto pevné a stabilní jako skála. Bůh je s Jákobem, podobně jako

¹⁵⁰ HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu, 272–273.

¹⁵¹ Srov. Gn 35,10.

¹⁵² Srov. HELLER Jan – PRUDKÝ Martin, op. cit., 120.

¹⁵³ Srov. Gn 34,30; 49,5–7.

¹⁵⁴ Srov. HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu, 274.

byl s těmi, kterým podrobil celou zemi a určil je za otce budoucích pokolení: s Adamem a Noemem.¹⁵⁵

Zmínka o společenství národů odkazuje k jednotě dvanácti kmenů Izraele spojených Boží smlouvou. Sláva, kterou Hospodin zaslíbil už Abrahamovi a Jákobovu otci Izákovi, přechází z Jákoba dál na jeho potomstvo v daru dědičného držení země. Do ní se nyní Jákob se svým lidem může vrátit ne už jako nevídaný a domorodci pronásledovaný, ale jako Bohem požehnaný: ten, pro něhož a skrze něhož chce a bude Hospodin celé zemi žehnat.

Každá pout' dává Izraeli možnost vyjít, oddělit se ... a poté se znovu připojit k Bohu, který si Izrael svobodně vyhlédl a povolal. Přítomnost Boha Izraele na místě, které si on ke schůzce se svým lidem vyvolil, vytváří člověku prostor svobody k nové volbě Hospodina jakožto jediného Pána svého života. Prožít společenství s ním a se svými souvěrci dává poutníkovi novou sílu k návratu a k převzetí země, ze které vyšel, k jejímu střežení a obdělávání v Hospodinově duchu.

Bét-elská svatyně s Hospodinovým kultem nikdy nedosáhla takového významu, jaký měl chrám v Jeruzalémě. Slabost a náboženské ústupky severoizraelských vládců na úkor výlučné víry Izraelců v Hospodina dovedly jejich říši nakonec k náboženskému i morálnímu úpadku. Jarobeámovský defektní kult Hospodina s centrem v Bét-elu vzal nakonec definitivně za své spolu s celou severoizraelskou říší poté, co se asyrská velmoc vojensky zmocnila Samaří v roce 722 př. Kr. a značná část obyvatel království byla odvečena mimo území Izraele.

To, co zůstalo zachováno – totiž záznamy elohistovy, zapracované do Pentateuchu jeho pozdějšími redaktory – nám svědčí o počátcích legislativy, upravující poutě vyvoleného národa za Hospodinem, a to na jiném místě, než jsme zvyklí je nacházet. Přesto však je svědectví o poutích do Bét-elu pevnou součástí tradice Izraele: místem, odkud nám Hospodin svědčí o spáse s nemenší jasností, než je tomu ve slovech o onom známém a mnohem významnějším cíli náboženských poutí Starého zákona: o Jeruzalému.

2.2 Svatost Boží a přístupování člověka

Pevnou součástí jedné nebo i více legislativních sbírek, jež nacházíme v Pentateuchu, jsou právní příkazy a nařízení, které se uvnitř vyvoleného národa zabývají přístupováním různých skupin k Hospodinu. Legislativa, upravující toto přibližování se Bohu ze strany

¹⁵⁵ Srov. výraz o plození a množení se v Gn 1,28 a 9,7.

člověka, nás zajímá z toho důvodu, že právě přistupování nějakým způsobem s poutěmi úzce souvisí. Každý Izraelec má při pouti a zvláště v jejím cíli určené místo, které náleží právě a jedině jemu – ať patří do skupiny prostých věřících nebo mezi kněze či levity; ať je králem, soudcem nebo například vyšším představitelem jednoho z izraelských kmenů či významných rodů.

Je dobré si na tomto místě připomenout některá základní fakta, která jsou pro izraelskou legislativu důležitá. Všechny zákony a právní ustanovení Izraele se v tom nejobecnějším smyslu dělí do dvou základních skupin: 1/ Kazuistické právo (ošetřující nejrůznější možné právní případy zpravidla konkrétně penalizované)¹⁵⁶ a 2/ Apodiktické právo (ve formě kategorických zákonných nařízení bez rozlišování mezi různými případy a neukládající trest za přestoupení).¹⁵⁷

Kazuistické právo není zřejmě z větší části původní izraelské provenience. Izrael ho do své právní praxe převzal z legislativy kenaanské a mnohé z něho vznikalo určitě také v delším časovém horizontu, i pod vlivem tehdy v semitské oblasti velmi rozšířeného práva zvykového. Apodiktické právo, které na rozdíl od kazuistiky neupravuje zpravidla sféru civilní, ale spíše kultickou, by mělo představovat originální tradici, která je specificky izraelská a tím uprostřed legislativy okolních národů veskrze původní a nezaměnitelná.¹⁵⁸ V naší koncepci zabývající se poutěmi hraje podstatnou roli.

Hospodin, Bůh Izraele, je Bohem svatým.¹⁵⁹ Svatost Boží představuje určitou kvalitu, která přesahuje stvořený svět i člověka. Nepatří k tomuto světu, protože je jiného druhu a platí pro ni zcela jiné zákony.¹⁶⁰ Přece však je světu, a v něm především člověku, nějakým způsobem sdělitelná. Člověk ji sice nemůže nijak změnit nebo ovlivnit, může se jí však otevřít a sám se nechat proměnit její mocí. Tím vstupuje do prostoru Svatého a Jiného, aby byl postupně zbožšťován podle Božího plánu. Tak se lidský život může stávat stále dokonaleji výrazem života Božího, dynamicky sdělovaného celému stvoření k jeho obnově a růstu.

Svatost Boží vnitřně souvisí s jeho Slávou – důstojností, která se tvorům může jevit například jako spalující oheň, oslepující záře, rachot hromu, bouře nebo zemětřesení. Všechny tyto zmíněné fenomény dávají člověku tušit, jaká síla a moc se skrývá v Bohu: on, který je tak mocný, má nade vším absolutní svrchovanost a proto je vůči svému stvoření také dokonale

¹⁵⁶ Srov. Kazuistický zákon, in: HERIBAN Jozef: op. cit., 572.

¹⁵⁷ Srov. Apodiktický zákon, in: HERIBAN Jozef: op. cit., 213.

¹⁵⁸ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 153–154.

¹⁵⁹ Srov. Lv 11,44.

¹⁶⁰ Srov. KORNFELD W[...]: קָדוֹשׁ, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 838.

svobodný. Sláva Boží umožňuje člověku prožívat dvě základní polohy posvátna: *mysterium fascinosum* (úžas a neodolatelná přitažlivost) a současně *mysterium tremendum* (strach až děs).¹⁶¹ Bůh všechno přitahuje k sobě, ale současně mezi sebe a stvoření klade jasnou hranici, kterou je možno překročit jen za zvláštních podmínek – z milosti Boží a s jeho pomocí.

Jestliže je tedy Bůh podstatně jiný než člověk, existuje pro tyto dva tak nesouměřitelné partnery vzájemného vztahu vůbec místo, čas a způsob, jak, kde a kdy se spolu mohou setkat? Je to vždy především sám Bůh, který stanoví souřadnice takového setkání, a je to také on, kdo k člověku přistupuje jako první, aby mu navrhl konkrétní podobu jejich vzájemného vztahu.

Svou svatost zjevil Hospodin nejprve na Egyptu, když z něho „zkouškami, znameními, zázraky a bojem, pevnou rukou a vztaženou paží, velkými hroznými činy“¹⁶² vyvedl svůj národ Izrael. Později chce zjevit svou slávu a svatost samotnému Izraeli, a to na hoře, kterou jedna tradiční izraelská vrstva nazývá Sínaj a druhá Choréb.¹⁶³ Tam se už předtím dal Hospodin poznat izraelskému vůdci Mojžíšovi.¹⁶⁴ Na této hoře má lid sloužit svému Bohu. Už ne v postavení otroka, nýbrž jako partner smluvního vztahu. Zachovávaní a dodržování smlouvy činí tento nevýznamný a otroctvím ponížený národ zvláštním Hospodinovým vlastnictvím mezi ostatními pronárody na zemi, národem svatým a královstvím kněží.¹⁶⁵

Termín setkání obou je určen tříměsíční dobou putování¹⁶⁶ – od vyvedení izraelských zástupů cestou z Egypta napříč Rákosovým mořem, pouští Šúr a Sín a oblastí Refídím. Na této pouti k Sínaji absolvují poutníci jednotlivé fáze cesty i s oněmi typickými poutními obřady tak, jak byly popsány v předchozí podkapitole.¹⁶⁷

K Bohu nejvyšší svatému smí člověk přistoupit jen v nejvyšší možné důstojnosti. Ta je umožněna posvěcením. Celá záležitost souvisí s rituální čistotou: jde o to, jak dosáhnout přechodu z oblasti světské a profánní do prostoru posvěceného tajemnou Boží přítomností a přitom obstát v kontaktu s jeho slávou. Hospodin – zdroj vši svatosti – svým vztahem ke

¹⁶¹ Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, 151.

¹⁶² Dt 4,34.

¹⁶³ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 263.

¹⁶⁴ Srov. Ex 3,12.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, 19,6.

¹⁶⁶ Srov. tamtéž, 19,1.

¹⁶⁷ Faraónovo utlačování lidu a jeho příkaz k zabíjení novorozených chlapců je výchozí situací první národní pouti (srov. Ex 1,8–14,22). Je to Bůh, který k vyjití vyzývá Mojžíše (srov. Ex 3,10), a s ním a jeho prostřednictvím pak putuje celý národ (srov. Ex 12,38). Odložení cizích bohů obstarává sám Hospodin, když je postihuje svými soudy (srov. Ex 12,12,35). Novost vlastního způsobu existence jako podmínka pro předstoupení před Hospodina, kterou naznačuje oděv, může být také vyjádřena zmínkou o obřízce při ustanovení beránka (srov. Ex 12,43,48). Celistvost a organizovanost při putování připomíná zase zmínka o tažení v bojových útvarech (srov. Ex 13,18).

stvoření určuje, kdo, co nebo v jaké kvalitě je posvěceno, a tedy nakolik se mu jím vyvolený člověk, zvíře nebo předmět mohou přiblížit.¹⁶⁸

V itinerári Izraele blížícího se svému Bohu je tak nejprve posvěcena, tj. vyhlášením Mojžíšovi oddělena jako svatá,¹⁶⁹ hora Sínaj. Mojžíš je pak vyzván, aby si zul sandály na znamení uznání Hospodina coby vlastníka jím vymezeného a posvěceného území.¹⁷⁰ Poté posvěcuje Hospodin i samotného Mojžíše, a tím ho zmocňuje k úřadu zásadního – a pro celé dějiny vyvoleného národa zcela výjimečného – prostředníka Božího sebezjevení lidu.¹⁷¹

V podobné logice je později, avšak ještě před odchodem celého národa od Boží hory, na Hospodinův příkaz zhotoven a také posvěcen přenosný příbytek stanu setkávání i s celým příslušenstvím. V něm se chce Hospodin i nadále se svým lidem setkávat a posilovat ho na cestě k zaslíbené zemi. K Mojžíšovi je pak – pro budoucí zprostředkovávání Hospodinovy vůle v oblasti kultu – posvěcením připojen též Áron se svými syny, aby před Hospodinem po všechna pokolení trvale vykonávali kněžskou službu.¹⁷² Jejich povinností jakožto kněží se stane především úkol přinášet Bohu oběti jeho věřících, dále tlumočit lidu Hospodinovo požehnání a zprostředkovat smír mezi Bohem a jeho lidem za hříchy a nepravosti. Budou také pomáhat lidu v rozlišování mezi svatým a profánním, a při svátečních shromážděních připomínat události, na nichž spočívá víra Izraele.¹⁷³

Problematiky přistupování lidu ke Svatému Izraele a legislativy, která je upravuje, se týká několik textů v Pentateuchu, a to z knih Exodus a Leviticus. Vzhledem k důležitosti popisovaných událostí na svaté Boží hoře, které úzce souvisejí s uzavřením smlouvy s Hospodinem a s vydáním Zákona jakožto věčného ustanovení pro Izraelce, je třeba brát v úvahu, že za tímto inspirovaným textem stojí důkladná, ale ne vždy snadná práce redaktorů Pentateuchu, postavená na kompozici hlavních tradic vyvoleného národa čili především na pramenech J, E, P a Dt.¹⁷⁴ Při konečné redakci šlo redaktorům zřejmě o to skloubit jednotlivé prameny do jednotného celku tak, aby odpovídal společné tradici jediného národa, složeného

¹⁶⁸ Srov. VAULX Jules de: Svatý, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 485–486.

¹⁶⁹ Podle lingvisty Baudissina hraje dvojkonsonanta *q-d-* v kořeni *q-d-š* (být svatý) při jeho utváření zásadní roli. Dvojkonsonanta *q-d-* odkazuje svým významem v semitských jazycích na „useknout, oddělit“. V tomto smyslu se zdá, že výraz שָׁרָף by podle obecného názoru lingvistů a jejich výzkumu, měl znamenat „oddělený, odložený stranou, odlišený od všeho okolního“ (Srov. KORNFELD W[...]: שָׁרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer [a kol.]: Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 838.).

¹⁷⁰ Srov. KORNFELD W[...]: שָׁרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 845.

¹⁷¹ Srov. Ex 19,9a; 20,19.

¹⁷² Srov. tamtéž, 40,1–15.

¹⁷³ Srov. GEORGE Augustin: Kněžství, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 173–174.

¹⁷⁴ Srov. NOTH Martin: Esodo, sv. 5, Brescia: Paideia, 1977, 189–194.

ovšem z více různých kmenů. Proto je pro dnešní čtenáře těchto textů jejich význam ne vždy zcela jasný a snadno interpretovatelný.

Odkaz na podobný postup při posvěcení Boží hory Sínaj a přenosného stánku setkávání i s celým jeho příslušenstvím, včetně lidských zprostředkovatelů Božího sebezjevování, jak bylo uvedeno výše, nás přivádí k myšlence kontinuity. Jde o kontinuitu mezi Boží horou – ať už je v různých tradicích nazývána Sínaj nebo Choréb – přenosným stánkem setkávání a horou Sijón. Ta je podle deuteronomisty oním „jediným místem“,¹⁷⁵ které určil navěky Hospodin pro setkávání se svým vyvoleným národem, totiž za místo kultu. Při konečné redakci Pentateuchu už nemohlo být pochyby, že oním vyvoleným místem míní svatopisec město Jeruzalém s horou Sijónem a chrámem na jejím vrcholu. Proto i v některých příkazech a ustanoveních ohledně přistupování lidu k Hospodinu můžeme tušit zpětnou projekci toho, co činí poutníci a chrámový personál až o mnoho let později, v cíli svého putování – v Jeruzalémě.

Postupné přibližování se mezi Bohem a člověkem, mezi Hospodinem a jeho lidem můžeme vidět ve třech různých podobách. Vzájemná blízkost narůstá, vztah se upevňuje...

2.2.1 Exodus 19

Prvním textem je tedy Exodus 19, který popisuje počátek přistoupení Izraele coby komunity k jeho Bohu. Tučným písmem jsou zvýrazněna ta slovní spojení, která jsou pro nás z perspektivy tématu zvláště relevantní:

*10 Hospodin dále Mojžíšovi řekl: "Jdi k lidu a dnes i zítra je posvěcuj; ať si vyperou pláště
11 a ať jsou připraveni na třetí den, neboť třetího dne **sestoupí Hospodin před zraky všeho lidu na horu Sínaj.***

*12 Vymeziš kolem lidu hranici a řekneš: **Střežte se vystoupit na horu nebo i dotknout se jejího okraje. Kdokoli se hory dotkne, musí zemřít;***

13 nedotkne se ho žádná ruka, bude ukamenován nebo zastřelen. Ať je to dobytče nebo člověk, nezůstane naživu. Teprve až se dlouze zatroubí na roh, smějí na horu vystoupit."

14 Mojžíš sestoupil z hory k lidu, posvětil lid a oni si vyprali pláště.

*15 Řekl také lidu: "**Buďte připraveni na třetí den; nepřistupujte k ženě.**"*

16 Když nadešel třetí den a nastalo jitro, hřmělo a blýskalo se, na hoře byl těžký oblak a zazněl velmi pronikavý zvuk polnice. Všechn lid, který byl v táboře, se třásl.

*17 **Mojžíš vyvedl lid z tábora vsříc Bohu a postavili se při úpatí hory.***

18 Celá hora Sínaj byla zahalena kouřem, protože Hospodin na ni sestoupil v ohni. Kouř z ní stoupal jako z hutě a celá hora se silně chvěla.

19 Zvuk polnice víc a více sílil. Mojžíš mluvil a Bůh mu hlasitě odpovídal.

¹⁷⁵ Dt 12,5.11.

20 Hospodin totiž sestoupil na horu Sínaj, na vrchol hory. Zavolal Mojžíše na vrchol hory a Mojžíš tam vystoupil.

21 Hospodin Mojžíšovi řekl: "Sestup a varuj lid, aby se nikdo nepokoušel proniknout k Hospodinu ve snaze ho uvidět. Mnoho by jich padlo.

22 Také kněží, kteří přistupují k Hospodinu, se musí posvětit, aby se na ně Hospodin neobořil."

23 Mojžíš řekl Hospodinu: "Lid nemůže vystoupit na horu Sínaj, neboť ty sám jsi nás varoval slovy: Vymez podél hory hranici a horu posvěť."

24 Hospodin mu řekl: "Teď sestup, potom **vystoupíš spolu s Áronem; ale kněží ani lid nesmějí proniknout a vystoupit k Hospodinu**, aby se na ně neobořil."

25 Mojžíš tedy sestoupil k lidu a řekl jim to.

Kontext popisované situace je příprava na přijetí smlouvy spolu s podmínkami, které pro lid ze své strany vyžaduje Hospodin. Jde především o Desatero, k němuž tradiční podání přiřazuje ještě některé další příkazy a ustanovení, a to na způsob prováděcích nařízení.¹⁷⁶ Tato právní sbírka je na jiném místě označována také jako Kniha smlouvy.¹⁷⁷

Hospodin v tomto zjevení demonstruje lidu svou svrchovanou moc. Ta je – spolu s Boží ochotou vstoupit do svazku smlouvy – pro Izrael neotřesitelnou zárukou spásy, které se nic v tomto světě nemůže reálně postavit na odpor. Zároveň zde Hospodin „provždy“¹⁷⁸ potvrzuje Mojžíše v jeho funkci oficiálního zprostředkovatele Boží vůle pro všechny lid.

„Hospodin sestoupí na horu Sínaj“

יְרַד יְהוָה עַל־הַר סִינַי

V procesu přibližování se není člověk tím, kdo jedná jako první. Iniciativa, která má vést člověka ke spáse, vychází vždy ze strany Boží. Ve spáse podle Boha, jak jsme si už řekli, není místo pro nějaké lidské titánství. Tento druh iniciativy by se pak příliš podobal hříšné opovážlivosti, která se chce stát mírou veškerého lidského štěstí. O skutečnou lidskou slávu, po níž člověk ve svém nitru stále touží a která je v Bibli vyjádřena idiomem „učinit si jméno,“¹⁷⁹ se vždy více stará nakonec spíše Bůh než člověk sám. Svého cíle pak dochází v Boží spáse.

Hora Sínaj je zde lidu představena jako svatá. Nejde tu však o místo Hospodinova příbytku. Naopak, sestoupením shora je naznačeno, že Boží příbytek stojí mimo lidsky obývaný svět.¹⁸⁰ Moc, s jakou Hospodin na Sínaj sestupuje, je odkazem na jeho naprostou

¹⁷⁶ BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 276.

¹⁷⁷ Srov. Ex 24,7.

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, 19,9.19.

¹⁷⁹ Srov. Gn 11,4.

¹⁸⁰ Srov. NOTH Martin: op. cit., 197.

odlišnost od všeho, co člověk může znát, totiž na jeho svrchovanost a transcendenci. V Hospodinově sestupování z božské sféry dolů k člověku můžeme mnohokrát v Písmu vnímat, že je současně zjevením, soudem, pomocí i vysvobozením.¹⁸¹ V našem případě je kromě toho všeho ještě navíc smlouvou.¹⁸²

„Střezte se vystoupit nebo i dotknout se“

הַשְׁמַרְרָ לְכֶם עַל־וַת וְנָגַעַ

Podmínky i pravidla vzájemného setkání určuje Hospodin. Je to jeho božská přítomnost, která z jedné obyčejné hory dělá místo jeho zvláštního vlastnictví vzhledem k okolnímu prostředí. V podobné logice pak zamýšlí Hospodin vytvořit si z lidu, který povolal, své zvláštní vlastnictví mezi ostatními národy světa.¹⁸³ Dříve však než bude Izrael uveden do prostoru smlouvy, je třeba, aby zakusil jasnou hranici mezi sebou a Bohem. Je to Bůh, který zve člověka do vztahu přesahujícího jeho chápání a běžnou zkušenost – do vztahu nové existence. Proto je hranice určena existenciálně: kdo by ji svévolně překročil, byť pouhým dotykem, musí zemřít. Posvěcování se děje z Boží iniciativy jako dar, v čas a na místě jím určeném. Ne jako přivlastnění si něčeho, na co člověk nemá sám od sebe žádný opodstatněný nárok.¹⁸⁴

Izrael se díky těmto rigorózním předpisům tolik zdůrazňujícím Boží svatost a odlišnost učí postupně pravé sebeúctě a vědomí vlastní důstojnosti. Smlouva zanedlouho uzavřená mu dává na této Boží jinakosti podíl a ona hranice, z Hospodinovy milosti pro něj odstraněná, zůstává vzhledem k pohanským národům, z nichž byl Izrael Boží smlouvou definitivně vyňat, i nadále v trvalé platnosti.

Zmínka o troubení na roh, které je v tomto kontextu znamením Boží přítomnosti, jakožto připravenosti Hospodina vstoupit ve smlouvu, může odkazovat k budoucímu jeruzalémskému chrámu. Mohlo jít o signál pro poutníky ve městě – případně i v jeho okolí – že svatyně je připravena k otevření a slavnostní shromáždění uvnitř ku příležitosti nějakého významného poutního svátku může začít.¹⁸⁵

¹⁸¹ Srov. HELLER Jan: Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona, Praha: Kalich, 1994, 72.

¹⁸² Jeruzalémský chrám je místem *par excellence* obnovy smlouvy, která se tam snad každoročně liturgicky slavila (K tomu srov. FENSHAM F[...] C[...]: Smlouva, smluvní společenství, in: DOUGLAS J[...] D[...] [a kol.]: op. cit., 941).

¹⁸³ Srov. Ex 19,5.

¹⁸⁴ Srov. Gn 3,2–3.

¹⁸⁵ Srov. NOTH Martin, op. cit., 196.

„Bud'te připraveni na třetí den; nepřistupujte k ženě“

הָיוּ נִכְנְיִים לְשִׁלֹּשֶׁת יָמִים אֶל-תְּנַשּׁוּ אֶל-אִשָּׁה

Lhůta tří dnů je dána Hospodinem lidu k posvěcování. Trojka platí u orientálních národů za významné číslo. Shrnuje se v ní symbolicky začátek, střed i konec.¹⁸⁶ Třídenní má navíc pro Izrael zvláštní konotaci s určitou naléhavostí, tísní nebo s ohrožením.¹⁸⁷ (Často však znamená i jistou lhůtu, po jejímž uplynutí přijde záchrana, a proto je jeho význam i pozitivní, očistný, spásný ...)

Posvěcování souviselo pravděpodobně s abstinencí od všeho, co starověký člověk vnímal v posvátném prostoru vzájemného setkání s božstvem jako něco nepatřičného a rituálně znečišťujícího. Krom vyprání oděvů, o němž jsme se už zmínili, je řeč o zdržování se pohlavního styku. S pohlavním životem souvisely v pohanských kultech plodnosti nejružnější magické představy a orgiastické obřady zcela cizí víře v Hospodina.¹⁸⁸ Zdržováním se těchto projevů při setkání s Bohem Izrael později ve své zemi jasně vyznával: „My jsme Izrael, a ne Kanaan!“

Doba tří dnů, kterou má poutník po absolvování namáhavé pouti z místa svého domova až do jeruzalémského chrámu k dispozici, by mohla představovat jeden z tradičních poutnických zvyků. Dříve než poutník vystoupí na chrámovou horu, využije pohostinnosti hlavního města Izraele ke krátkému odpočinku po cestě a k nejužší kultické přípravě na setkání s Bohem, který vyžaduje patřičnou bdělost a celkovou připravenost svého vyznavače.

„Mojžíš vyvedl lid z tábora vstříc Bohu a postavili se při úpatí hory“

וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לְקִרְיַת הָאֱלֹהִים מִן-הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר

Je to Mojžíš, kdo na Boží příkaz vyvádí lid z tábora. Lid ho ochotně následuje až k úpatí hory, kde se mají setkat s Hospodinem a uzavřít s ním smlouvu. Později to bude znovu Mojžíš, kdo bude celý Izrael soudit a spravovat podle Božího zákona v duchu Hospodinovy spravedlnosti. Tím vším Mojžíš odkazuje do budoucna k postavě krále, jehož Hospodin lidu ustanoví k vykonávání služby vůdce a nejvyšší soudní instance. Král měl zřejmě určitou důležitou úlohu i při liturgických průvodech během svátků v Jeruzalémě. S velkou

¹⁸⁶ Srov. LURKER Manfred: Slovník biblických obrazů a symbolů, Praha: Vyšehrad, 1999, 280.

¹⁸⁷ Připomeňme si například třídenní tmu v Egyptě (Ex 10,22), naději zbloudilého Izraele ve výzvě k obrácení (Oz 6,1–2) nebo Jonášův pobyt v břiše ryby (Jon 2,1).

¹⁸⁸ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 264.

pravděpodobností požíval privilegia čestného místa v čele zástupu poutníků,¹⁸⁹ mířících k chrámové hoře.¹⁹⁰

„Vystoupíš spolu s Áronem; ale kněží ani lid nesmějí vystoupit k Hospodinu“

עֲלִיתָ אִתָּהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֲלֵי־הַרְסוּ לְעֵלֹת

Zmínka o Áronovi působí v textu jisté obtíže. Ve spojení s Mojžíšem působí určité napětí. Mojžíš reprezentuje v jistém smyslu postavu krále jakožto vůdce Izraele. Áron, který stál při vyvedení národa z Egypta od začátku svému bratru Mojžíšovi po boku jako jeho mluvčí¹⁹¹ a spolumužník v prorocké službě,¹⁹² nemá na Sínaji dosud žádné konkrétní pověření. Je však už předurčen k budoucí službě v přenosném stánku smlouvy. Neposvěcení kněží, jimiž má svatopisec na mysli snad prvorozené¹⁹³ izraelské mladíky¹⁹⁴ – protože o izraelských kněžích nepadlo v Pentateuchu dosud ani slovo – ani lid se nesmějí k Bohu přiblížit.

Král i hlavní áronovský kněz hráli zřejmě v jeruzalémském chrámu při kultických obřadech každý svou specifickou roli. Počátek monarchie v Judsku byl však pravděpodobně – a to i v oblasti kultické – příznivěji nakloněn spíše vůči zprostředkující úloze krále než kněžstva. Liturgické funkce, které tam zastával král, byly asi důležitějšího a podstatnějšího rázu¹⁹⁵ a kromě toho to byl také on, kdo kněze pro službu v chrámě někdy¹⁹⁶ i sám ustanovoval.¹⁹⁷

V tehdejší chápání, jak to dosvědčují královské žalmy, nese král titul „Boží syn“. V rámci novoroční nastolovací slavnosti Hospodin krále symbolicky vždy „nově plodí“,¹⁹⁸ aby v tomto novém existenciálním vztahu mohl jeho prostřednictvím uskutečňovat na zemi svou vládu. Tento Boží pomazaný také „jako král nese zástupně hřích lidu. Je spojen s lidem tak nerozlučně, že o jeho hříších mluví jako o svém hříchu (Ž 25,7; 32,5; 38,5 aj.).“¹⁹⁹ Proto má často přebývat v domě Hospodinově a do něho se vždy znovu vracet.²⁰⁰

¹⁸⁹ Srov. Ž 42,5

¹⁹⁰ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu III. JÓB – PÍSEŇ PÍSNÍ, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 338.

¹⁹¹ Srov. Ex 4,16.

¹⁹² Srov. tamtéž, 8,1–2.

¹⁹³ HELLER Jan: Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů, Praha: Kalich, 2008, 75–76.

¹⁹⁴ Srov. Ex 24,5.

¹⁹⁵ Srov. BANWELL B[...] O[...]: Král, království, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 524.

¹⁹⁶ Např. 1 Kr 2,27.

¹⁹⁷ Srov. BANWELL B[...] O[...]: Král, království, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 525.

¹⁹⁸ Srov. Ž 2,7.

¹⁹⁹ BÍČ Miloš: Ze světa Starého zákona I, 193.

²⁰⁰ Srov. Ž 23,6.

I když se vývoj v této oblasti ubíral jinými cestami a dal zde později přece jen významnější – a nakonec zcela výlučné – místo áronovskému veleknězi a jeho kněžstvu, představovalo pro vládnoucí členy davidovské dynastie jejich omezení při posvátné službě v chrámu občas pokušení znovu se vrátit k původním davidovským výsadám.²⁰¹ Po babylónském zajetí, kdy se už nepodařilo království znovu obnovit, zaujal mnoho z původního prostřednického postavení krále velekněz sám.²⁰²

2.2.2 Exodus 24

Dalším textem o vzájemném přibližování se Hospodina a jeho lidu, je Ex 24. Volně navazuje na předchozí text a hovoří o uzavření sínajské smlouvy:

1 Potom Mojžíšovi řekl: "Vystup k Hospodinu, ty i Áron, Nádab a Abihú a sedmdesát z izraelských starších. Budete se zdálky klanět.

2 K Hospodinu přistoupí jen Mojžíš. Ostatní se přibližovat nebudou. Lid nesmí vystoupit vzhůru spolu s ním."

3 Když Mojžíš přišel nazpět, vypravoval lidu všechna slova Hospodinova a předložil mu všechna právní ustanovení. Všechnen lid odpověděl jako jedněmi ústy. Řekli: "Budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil."

4 Nato Mojžíš zapsal všechna Hospodinova slova. Za časného jitra postavil pod horou oltář a dvanáct posvátných sloupů podle dvanácti izraelských kmenů.

5 Pak pověřil izraelské mládence, aby přinesli oběti zápalné a obětovali Hospodinu býčky k hodům oběti pokojné.

6 Mojžíš vzal polovinu krve a vлил ji do mís a druhou polovinou pokropil oltář.

7 Potom vzal Knihu smlouvy a předčítal lidu. Prohlásili: "Poslušně budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil."

8 Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: "Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov."

9 Pak Mojžíš a Áron, Nádab a Abihú a sedmdesát z izraelských starších vystoupili vzhůru.

10 Uviděli Boha Izraele. Pod jeho nohama bylo cosi jako průzračný safír, jako čisté nebe.

11 Ale nevtáhl ruku na nejpřednější z Izraelců, ačkoli uzřeli Boha; i jedli a pili.

12 Hospodin řekl Mojžíšovi: "Vystup ke mně na horu a pobuď tam. Dám ti kamenné desky – zákon a přikázání, které jsem napsal, abys jim vyučoval."

13 I povstal Mojžíš a Jozue, který mu přisluhoval, a Mojžíš vystoupil na Boží horu.

14 Starším řekl: "Zůstaňte zde, dokud se k vám nevrátíme. Budou tu s vámi Áron a Chúr. Kdo něco má, ať se obrací na ně."

15 Mojžíš tedy vystoupil na horu a horu přikryl oblak.

16 A Hospodinova sláva přebývala na hoře Sínaji a oblak ji přikrýval po šest dní. Sedmého dne zavolal Hospodin na Mojžíše zprostřed oblaku.

17 Hospodinova sláva se jevila pohledu Izraelců jako stravující oheň na vrcholku hory.

²⁰¹ Srov. 2 Pa 26,16–18.

²⁰² Srov. BÍČ Miloš: Ze světa Starého zákona II, Praha: Kalich, 1989, 388.

„Vystup k Hospodinu, ty i Áron, Nádab a Abihú a sedmdesát z izraelských starších. Budete se zdálky klanět“

עֲלֵה אֶל־יְהוָה אַתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא
וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֵק

K Mojžíšovi a Áronovi nyní Hospodin připojuje další dvě skupiny, kterým je umožněno překročit hranici posvátného prostoru a přistoupit blíže. Jsou to jednak Áronovi nejstarší synové Nádab a Abihú, jednak izraelští starší.

Nádab a Abihú jsou později výslovně jmenováni jako kněží přísluhující svému otci Áronovi, když se jedná o obřad společného kněžského vysvěcení.²⁰³ Kněží nebyli ani později vybírání z jiných kmenů Božího národa – jen z kmene Lévi, z něhož pocházeli jak Mojžíš, tak i Áron. Právoplatnost kněžské volby byla dána provždy pokrevním příbuzenstvím s Áronem, podobně jako právoplatnost volby královské a její uznání ze strany celého Izraele bylo od doby Hospodinova zaslíbení Davidovi spojeno výhradně s příslušností k potomstvu tohoto izraelského krále.²⁰⁴

Starší platili v Izraeli za nositele zvláštní autority. Díky svému věku a s ním často spojeným životním zkušenostem vykonávali soudní a správní moc přirozeného charakteru především nad svými rodinami nebo i celými rody. Byli to právě starší, kdo jako představitelé a zástupci Izraele spolupracovali od počátku s Mojžíšem při vyjití z Egypta.²⁰⁵ Během putování k zaslíbené zemi je o nich několikrát zmínka. Pečují o řádnou organizaci lidu a dále spolupracují s Mojžíšem. Později už na území Kenaanu má dokonce každé izraelské město své starší. Podle deuteronomického zákoníku jim příslušelo například zatýkání vrahů, vedení vyšetřování a řešení případů zpochybňování manželství, a v městech útočištných se jim předkládaly žádosti o azyl.²⁰⁶

Zde jich Mojžíš na Hospodinův příkaz vyvolá pro výstup na Boží horu sedmdesát. O sedmdesáti starších (מִזִּקְנֵי) se hovoří také později, a to v knize Numeri.²⁰⁷ Tam je však kromě termínu starší použit navíc výraz „správce“ (שֹׁטֵר). V daném kontextu mohlo jít o upřesnění funkce „staršího“ v rámci daného sboru sedmdesáti. „Správci“ pečovali o záležitosti nespádající do kompetence lévijců a kněží; jde tu patrně o instituci převzatou

²⁰³ Srov. Ex 28,1.

²⁰⁴ Srov. 2 S 7,11b–16.

²⁰⁵ Srov. Ex 3,16–18.

²⁰⁶ Srov. TAYLOR J[...] B[...] : Starší, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 969.

²⁰⁷ Přesně jde o úryvek Nu 11,16–30.

z Egypta (Ex 5,6nn) a později uplatněnou i v zemi zaslíbené (Dt 16,18)²⁰⁸ nebo se můžeme domnívat, že jejich přesně definovaný počet nějak souvisí s reorganizací izraelské říše z doby jejího největšího rozkvětu, konkrétně z období vlády králů Davida nebo Šalomouna.

Vše by mohlo nahrávat domněnce, že král David jako geniální sjednotitel jižních i severních kmenů Izraele si designací starších všech zastoupených kmenů vyvoleného národa zajistil zásadní loajalitu obyvatel celé země vůči své koruně. Toto opatření by totiž odráželo respekt panovníka vůči autonomii jednotlivých kmenů. (Tam, kde kmenová autonomie není už později uznávána, hrozí rozpad říše.)²⁰⁹

Vznik tak významného správního a snad i poradního sboru, který je pro jednotu země, zdá se, nezbytnou státní institucí, by pak mohl najít své místo třeba i v liturgii. Liturgická designace, spojená s jedním určitým panovníkem, který tyto starší do sboru sedmdesáti vyvolil z mnoha jim podobných z celého Izraele, by se mohla vždy pravidelně opakovat – ovšem s novými adepty – při nastolení dalšího krále. Po tom, co království v Izraeli vezme za své, bude sbor sedmdesáti propříště spojen s osobou velekněze, který převezme nejen některé prostřednické úkoly krále vzhledem k Bohu, ale i vzhledem k vyvolenému národu. Sbor sedmdesáti pak přetrvá až do doby Ježíšovy pod pojmem *sanhedrin* neboli *synedrium*.²¹⁰

„Uviděli Boha Izraele. Ale nevztáhl ruku na nejpřednější z Izraelců, ačkoli uzřeli Boha; i jedli a pili“

וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל-אַצִּילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֹק אֶת-הָאֱלֹהִים וַיִּשְׂתַּחֲוּ:

„Nejpřednějším z Izraele“, tedy starším, kteří spolu s Mojžíšem slouží Božímu lidu správou a soudnictvím, je dovoleno přiblížit se Bohu až k tomu nejtěsnějšímu a nejdůvěrnějšímu společenství s ním. Je to vyjádřeno především zřením a kultickou hostinou. Pro zření jsou v textu užita dvě slovesa. Zatímco to první, totiž **רָאוּ** označuje prosté vidění tělesným zrakem, druhé použité sloveso čili **חָזַק**, označující prorocké zření, zvláště extatické, zřejmě informaci upřesňuje. Není tedy třeba předpokládat výjimku z pravidla o nemožnosti vidět Boha tváří v tvář a přitom zůstat naživu.²¹¹ Starším je prostě umožněno vidět víc než ostatním a tato zkušenost jim má v budoucnu pomoci soudit i spravovat lid věrně a nestranně – nenechat se při výkonu služby ovlivnit nikým jiným než samotným Bohem.

²⁰⁸ BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 433.

²⁰⁹ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 96.

²¹⁰ Srov. TAYLOR J[...] B[...]: Starší, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 969.

²¹¹ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 294.

Kultická hostina vlastně navazuje na právě uzavřenou smlouvu pod Sínajem. Jde o slavnostní akt, kterým je z podílu na určitých částech obětních zvířat smluvním partnerům dána možnost jejich konzumaci potvrdit uzavření smlouvy.²¹² Zpravidla v případě obětní hostiny, která měla vyjádřit společenství s Hospodinem a jeho odpuštění, přitom „krev a tuk patřily Bohu a kněží spolu s lidem dostávali jim náležející díl.“²¹³

Zároveň tento verš z Exodu připomíná také jedenáctou kapitolu knihy Numeri. Ona jednota mezi Hospodinem, Mojžíšem a sborem sedmdesáti starších, vyjádřená prorockým zřením v Exodu, je v Numeri popsána jako společenství na prorockém duchu. Z něho, který dosud spočíval pouze na Mojžíšovi, nyní Hospodin odebere a vloží na sedmdesát starších. Tak nebude břímě celého lidu Izraele spočívat už výhradně jen na Mojžíšovi, ale i na nich.²¹⁴

Obě tyto zmínky mohou svědčit o spojení mezi králem a ustanovenými správci jednotlivých kmenů²¹⁵ – o charismatickém charakteru jejich poslání a tudíž o reálné možnosti, že v případě těchto nezanedbatelných míst v Písmu může jít totiž o zpětnou projekci liturgické praxe z dob mnohem pozdějších, královských ...

Jestliže podle svědectví žalmů, jak jsme už uvedli, hrál král určitou předsednickou úlohu v závěrečném procesí poutnického zástupu na chrámovou horu, je docela možné, že na tom nějakým způsobem participovali také ti, kdo se na panovníkově soudní a správní funkci z Boží milosti a ve prospěch jeho lidu podíleli.²¹⁶ Formou takové participace na poutní liturgii by mohla být například určitá privilegovaná místa v chrámě, někde poblíž místa předsednického.

„I povstal Mojžíš a Jozue, který mu přisluhoval, a Mojžíš vystoupil na Boží horu“

וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיְהוֹשֻׁעַ מִשְׁפָּרְתּוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל-הַר הָאֱלֹהִים:

Na scéně se náhle objevuje postava Mojžíšova osobního pomocníka Jozua. Byl to prý vnuk efrajimského vůdce Elíšamy.²¹⁷ Není to poprvé, kdy je o něm v knize Exodus zmínka. Jozue je – zdá se – velmi záhy vyvolen samotným Hospodinem k úloze Mojžíšova nástupce

²¹² Srov. GALOPIN Pierre-Marie: Pokrm, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 342.

²¹³ HARRISON R[...] K[...]: Jídlo, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 438.

²¹⁴ Srov. Nu 11,16.17.24–26.

²¹⁵ O těsném spojení mezi osobou krále jakožto nejvyššího izraelského soudce a ostatními soudci, kteří se spolu s ním podílejí na uplatňování Boží spravedlnosti ve prospěch vyvoleného národa, hovoří například Ž 82: „Ač jsem řekl: ‘Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího.’“ (Srov. výklad in: BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu III. JÓB – PÍSEŇ PÍSNÍ, 434–435.)

²¹⁶ Ve prospěch tohoto tvrzení může svědčit například Ž 68,28. Veliteli jednotlivých kmenů a jejich menších organizačních celků jsou zřejmě míněni kmenoví starší a správci se soudní a správní pravomocí (Srov. použití výrazu שָׂרָף ve volbě Mojžíšových pomocníků v Ex 18,21–22). Právě z tohoto širokého okruhu představitelů celého Izraele mohl být králem volen onen užší sbor sedmdesáti.

²¹⁷ Srov. LILLEY J[...] P[...] U[...]: Jozue, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 459.

na místě vůdce izraelských šiků. Je to on, kdo také svede v jejich čele první bitvu po přechodu Rákosovým mořem – proti Amálekovcům²¹⁸ a kdo také uvede Izrael nakonec do zaslíbené země. V celém Pentateuchu je vykreslen především jako věrný Mojžíšův služebník a žák.

Jozuova blízkost Mojžíšovi při výstupu na Sínaj může být odkazem na určitou možnost budoucího královského nástupce, být králi při chrámové liturgii nějakým způsobem nablízku. Při jeho označení coby dědice královského úřadu se nemuselo vždy nutně hledět na prvorozenecké právo. (Vzpomeňme jen na Šalomounovo vyvolení!) Mnohem více se snad hledělo na jeho schopnost vést Hospodinovy boje, nejen ty vnější, ale i vnitřní.

Místo kultu by se pak jevilo jako ideální pro setkání s Králem nebe i země, jemuž náleží země i lid a který je také zárukou jejich budoucnosti. „Každá oběť, každý bohoslužebný úkon při oltáři by byl připomínkou toho, že lid Hospodinův stojí v boji, že je Božím bojovníkem, připraveným k zápasu o Boží zaslíbení, o zaslíbenou zemi, v níž má kralovat jen Hospodin a jeho zákon.“²¹⁹

2.2.3 Leviticus 9

Přístupování k Hospodinu je obyčejným Izraelcům i po uzavření smlouvy na Sínaji umožněno jen jakoby s odstupem a řádně jen v určených dnech. Pro jejich představitele a zástupce ze sboru sedmdesáti starších sice platí některá zvláštní privilegia, ale i mezi nimi a králem (a snad i jeho možným nástupcem) jakožto vůdcem národa existuje zřejmě zřetelná hranice, která jasně vymezuje jeho význam a důležitost v prostředkování Boží vůle Izraeli.²²⁰ Nikdo z nich však nepřebývá u Boha tak často, blízko a především stále v té nejtěsnější službě jako áronovští kněží. Jsou to oni, kdo na velmi dlouhou dobu zastíní v dějinách dokonce i postavu krále, nepočítáme-li Krále-mesiáše.

Následující text pochází z deváté kapitoly knihy Leviticus a ocitáme se v něm už pod horou Sínaj v prostředí přenosného stánku setkávání s jeho příslušenstvím. Přenosný stánek setkávání se v jistém smyslu stal Izraeli během cesty k zaslíbené zemi jakýmsi závdavkem: „onou zaslíbenou zemí“ – totiž místem, na němž bude jednou se svým Bohem trvale přebývat. Na tomto místě – které je však zatím paradoxně stále v pohybu – s ním a „uprostřed něho“ stojí a kráčí jeho svatý Bůh.

Jak tento stánek vypadal? Šlo o přenosnou svatyni obdélníkového půdorysu, tvořeného dvěma čtverci rozměru 50 x 50 loktů. V levém čtverci se nacházel dvoudílný příbytek, pravý

²¹⁸ Srov. Ex 17,8–16.

²¹⁹ BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 261.

²²⁰ Srov. Nu 12,7.

čtverec sloužil jako nádvoří se vstupní branou od východu.²²¹ V jeho nádvoří, které už je samo nazýváno „místem svatým“,²²² se nacházela bronzová nádrž na vodu sloužící k omývání. Ještě dále směrem k dvoudílnému tkanému příbytku (svatyně a velesvatyně oddělené navzájem oponou) stával velký oltář, na němž se Hospodinu přinášela hlavní oběť a další oběti zápalné. Prostor svatyně, kam měli přístup jen vysvěcení kněží, byl vyhrazen pro tzv. „zlatý oltář“ z akáciového dřeva potažený čistým zlatem, dále pro stůl na předkladné chleby a kadidlo a konečně pro sedmiramenný svícen, který měl před Hospodinem hořet ve dne v noci. Ve velesvatyni, nazývané podobně jako vysvěcený oltář „qōdeš qodāšim“,²²³ a kam měl řádný přístup jen jednou v roce – totiž v den smíření – hlavní áronovský kněz, se trvale nacházela pouze archa úmluvy s deskami svědectví, překrytá slitovnicí.²²⁴

Celý přenosný stánek setkávání s příbytkem, nádvořím a příslušenstvím byl zbudován především na bázi dřevěné tyčovité konstrukce v kombinaci s mnoha přesně určenými pásy látek, kůží, houní a s dalšími materiály. K jeho stavbě, demontáži a přenášení sloužily po celou dobu jeho fungování prakticky všechny lévijské rody kromě áronovských kněží.²²⁵

Mojžíš nechal podle tradice stánek setkávání zbudovat „podle vzoru, který mu byl ukázán“²²⁶ Hospodinem na hoře Sínaj. Veškeré jeho vybavení by však, co se týká použitých materiálů a značné nákladnosti, bylo podle odborníků pro poutníky na cestě neobydlenou pustinou přirozeně nedostupné. Jednotlivé předpisy týkající se jeho výstavby a vybavení vycházejí až z pozdější praxe v Šalomounově chrámu.²²⁷

Celý oddíl o stánku setkávání má – spíše než k historickému objasnění okolností tehdejší situace Izraele po vyjití z Egypta – přispět k legitimizaci jeruzalémského chrámu a kultu, který v něm už probíhá. Jako by svatopisec říkal: „To, co se děje v chrámu v Jeruzalémě, je jen naplněním přesných příkazů daných nám Hospodinem už na počátku našich národních dějin na poušti, zcela v duchu našeho praotce Mojžíše!“²²⁸

Celý prostor svatyně zahrnuje rozdílné stupně svatosti. Tyto stupně jsou dány svým vztahem a blízkostí s tím, kdo sám jediný je Svatý a zdroj veškeré svatosti. Celá izraelská komunita tím, že s ním vstoupila ve smlouvu, se stala této svatosti účastná, a proto může vejít

²²¹ Srov. GOODING D[...] W[...]: Stan setkávání, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 968.

²²² Lv 10,17; 14,13.

²²³ RINGGREN Helmer: שֹׁדֵשׁ, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 850.

²²⁴ Srov. GOODING D[...] W[...]: Stan setkávání, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 967–968.

²²⁵ Srov. Nu 4,1–33.

²²⁶ Srov. Ex 25,40.

²²⁷ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 297.

²²⁸ Srov. CASTELLO Gaetano: Il santuario del popolo in cammino, in: Parole di vita (semestrale dell'associazione biblica italiana) 11–12 (1997) 4.

do prostoru svatyně. Ovšem podle jasně stanovených pravidel a s nejvyšší možnou úctou a opatrností.

Jak je tedy možné přistupovat ke Svatému Izraele v jeho svatyni? Podstatnou informací, která nás zajímá, je nařízení pro poutníky z tzv. Knihy smlouvy o výročních slavnostech: „Nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou.“²²⁹ Izraelec tedy přichází jako poutník a to, co ho specificky charakterizuje, je oběť, kterou přináší. Ta ho u jeho Boha zastupuje a jejím prostřednictvím vystupuje až na *qōdeš godāšim*,²³⁰ kam měl předtím možnost vystoupit pouze a jedině Mojžíš sám. Až tam je možné obyčejnému poutníku dojít díky zástupné službě áronovských kněží a daru, který obětuje. Tučně vyznačené perikopy jsou pro nás důležité – jejich výklad nám má posloužit k pochopení, že Hospodin dává možnost přistoupit k sobě celé věřící komunitě, a to prostřednictvím řádné liturgie. Její přesně určená pravidla mají přistupujícím napomoci postupně si před Bohem stále více osvojovat vědomí vlastní pravé důstojnosti, která vychází z Hospodinova milostivého příklonu k člověku a z jeho ochoty sdílet spolu s ním hlubinu vlastního vnitřního života, tj. svou Slávu:

1 Osmého dne zavolal Mojžíš Árona, jeho syny a izraelské starší.

2 Áronovi nařídil: "Vezmi si mladého býčka k oběti za hřích a berana k zápalné oběti, oba bez vady, a přiveď je před Hospodina.

3 Pak promluviš k Izraelcům: Vezměte kozla k oběti za hřích a býčka a beránka, oba roční, bez vady, k oběti zápalné,

4 též býka a berana k oběti pokojné, aby byli obětováni před Hospodinem s obětí přídavnou zadělanou olejem, neboť se vám dnes ukáže Hospodin."

5 Vzali tedy, co přikázal Mojžíš, před stan setkávání a celá pospolitost přistoupila; zůstali stát před Hospodinem.

6 Tu řekl Mojžíš: "Vykonejte, co přikázal Hospodin, a ukáže se vám Hospodinova sláva."

7 Áronovi pak Mojžíš řekl: "Přístup k oltáři, obětuj svou oběť za hřích a svou oběť zápalnou a vykonej za sebe i za lid smírčí obřady. Obětuj také dar lidu a vykonej za něj smírčí obřady, jak přikázal Hospodin."

8 Áron tedy přistoupil k oltáři. Porazil svého býčka v oběť za hřích

9 a Áronovi synové mu přinesli krev. Omočil v krvi prst a potřel rohy oltáře, krev pak vylil ke spodku oltáře.

10 Tuk, ledviny a jaterní lalok z oběti za hřích obrátil na oltáři v obětní dým, jak přikázal Hospodin Mojžíšovi.

11 Maso a kůži spálil ohněm venku za táborem.

²²⁹ Ex 23,15b.

²³⁰ Výraz *qōdeš godāšim* vyjadřuje nejzazší místo, kam je možné člověku – v tomto případě Mojžíšovi – vystoupit k setkání s Tím, kdo je *Qōdeš godāšim*, a přitom zůstat naživu. Není zřejmě náhodou, že obě místa ve stánku setkávání, která jsou tak označena, v sobě nesou určitou podobnost s vrcholem Sínaje, kam mohl vystoupit jen Mojžíš sám (srov. Ex 24,18): posvěcený oltář s ohněm spalovaných obětí coby obraz Boží hory (srov. MITCHELL T[...] C[...]: Oltář, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 700) a vnitřek velesvatyně, skrytý lidským zrakům jako znázornění neproniknutelného oblaku na jejím vrcholku.

12 Potom porazil dobytče určené k zápalné oběti. Áronovi synové mu podali krev a on jí pokropil oltář dokola.

13 Podali mu zápalnou oběť rozsekanou na díly a hlavu a on to na oltáři obrátil v obětní dým.

14 Vnitřnosti však a hnáty omyli a Áron je na oltáři obrátil v obětní dým nad zápalnou obětí.

15 Pak dal přinést dar lidu; vzal kozla lidu k oběti za hřích, porazili ho a obětovali za hřích jako předešlou oběť.

16 Dal přinést i oběť zápalnou a obětoval ji podle řádu.

17 Dal přinést také oběť přídavnou, vzal z ní plnou hrst a na oltáři ji obrátil v obětní dým, kromě jitřní zápalné oběti.

18 Potom porazil býka a berana jako hod oběti pokojné za lid; Áronovi synové mu podali krev a on jí pokropil oltář dokola.

19 Podali mu i tuk z býka a z berana, tučný ocas, bránici, ledviny a jaterní lalok.

20 Položili tuk na hrudi a on jej na oltáři obrátil v obětní dým.

21 Hrudí a pravou kýtu nabídl Áron podáváním Hospodinu jako oběť podávání, jak přikázal Mojžíš.

22 **Potom pozvedl Áron ruce k lidu a dal jim požehnání. A sestoupil z místa, kde obětoval oběť za hřích a oběť zápalnou i pokojnou.**

23 Mojžíš s Áronem nato vešli do stanu setkávání. Když vyšli, dali lidu požehnání. **Vtom se ukázala všemu lidu Hospodinova sláva.**

24 **Od Hospodina vyšel oheň a pozřel na oltáři zápalnou oběť i obětovaný tuk. Všechn lid to spatřil, zajásal a padli na tvář.**

„Osmého dne zavolal Mojžíš Árona, jeho syny a izraelské starší“

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְקַנְיֵי יִשְׂרָאֵל:

Zmínka o osmém dnu se vztahuje k předchozí kapitole, v níž byli Áron a jeho synové vysvěceni a v průběhu sedmi dní slavnostně uváděni do kněžského úřadu.²³¹ Bez jejich vysvěcení by řádná obětní služba celého Izraele, jejíž počátek je předmětem zájmu 9. kapitoly knihy Leviticus, nebyla možná. V podobné logice zástupnosti kněží (a lévijců)²³² za ostatní Izraelce před Bohem má celý vyvolený národ naplňovat své kněžské poslání²³³ a současně být zástupnou obětí pro Hospodina za všechny ostatní národy na zemi.²³⁴

Řádná kněžská služba Izraele za celý svět, která tímto dnem začíná, se váže k informaci o datu postavení stánku setkávání v Ex 40: „Příbytek byl postaven první den prvního měsíce druhého roku.“ V očích svatopisce jde o data mimořádné symbolické důležitosti: první měsíc prvního roku je „dům Izraele“ vysvobozen z otroctví,²³⁵ aby se přesně rok nato stal posvěceným příbytkem Božím – nástrojem osvobození pro celou zemi od všeho,

²³¹ Srov. Lv 8,33.

²³² Srov. Nu 3,44–45.

²³³ Srov. Ex 19,6.

²³⁴ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 354.

²³⁵ Srov. Ex 12,2.

co člověka v životě zotročuje, a také nástrojem posvěcení k uvedení všech lidí do pravdivého vztahu s Bohem, garantem skutečného lidského štěstí.

Přítomnost Mojžíše, Árona se syny a izraelských starších je znamením, že se zde děje něco velmi důležitého pro celý národ – tak jako v případě jejich společného výstupu na Sínaj.

„Vzali tedy, co přikázal Mojžíš, před stan setkávání a celá pospolitost přistoupila“

וַיִּקְחוּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֶל־פְּנֵי אֱהֹל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָּל־הָעֵדָה

Izraelská bohoslužba jako způsob, jak se Bohu přiblížit, a jejím prostřednictvím upevnit vzájemný vztah smlouvy, se celá jeví jako soubor přesně daných pravidel. Tím dokonalým prostředníkem Božích příkazů je Mojžíš. Výrok o Mojžíšově příkazu (צִוָּה מֹשֶׁה) navazuje na stereotypní formuli (צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה) ze závěrečných kapitol Exodu o všech příkazech, které vydal Hospodin Mojžíšovi ohledně zbudování stánku smlouvy. Mojžíšova autorita daná jeho jedinečným vztahem vůči Bohu opět připomíná pozdější autoritu královskou, konkrétně onu Davidovu, jemuž tradice přisuzuje plán na zbudování jeruzalémského chrámu i zřízení celého bohoslužebného řádu.²³⁶

Od přijetí smlouvy na Sínaji se situace izraelské pospolitosti radikálně změnila. Nyní se může Hospodinu přiblížit celá, jak je – může přistoupit do jeho těsné blízkosti. Význam použitého slovesa קָרַב se v hebrejštině týká nejen oblasti kultické tak, jak je tomu v našem případě, ale zahrnuje též použití v oblasti lidské sexuality. Moci přistoupit k druhému tak blízko umožňuje řádně jen skutečně pravdivý vztah lásky a naprosté důvěry. Prostřednictvím takového druhu vzájemné odevzdanosti se oba partneři stávají stále více jen jedním člověkem.

„Přístup k oltáři, obětuj a vykonej za sebe i za lid smírčí obřady“

קָרַב אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַעֲשֵׂה וְכִפֹּר בַּעֲדָךָ וּבְעַד הָעָם

Idea zástupnosti se vine celým Starým zákonem jako červená nit. V této mentalitě stojí také oběť a obětník. Podle prvních kapitol Leviticu ustanovuje Hospodin Izraeli různé druhy obětí: zápalné, pokojné, přídavné a také oběti za hřích. Každá oběť představuje jinou funkci ve vztahu člověk-Bůh. Oběti zastupovaly člověka především: 1/ V jeho radosti a vděčnosti Bohu za dar země a za všechno, co z ní mohl člověk svým úsilím vyzískat; a 2/ V jeho usmíření za hříchy a provinění, kterých se vůči svému Bohu vědomě nebo i nevědomě²³⁷

²³⁶ Srov. MOTTE René: David, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 78.

²³⁷ Srov. např. Lv 4,2.

dopustil. Obětovalo se podle zásady „to nejlepší patří Bohu“: ať už se jednalo o prvotiny z vrhu zvířat nebo z úrody plodin. Oběť měla být dokonalá a „bez poskvrny“, avšak pouze z toho, co podle Zákona neslo pečeť rituální čistoty.²³⁸

Poutníci putující do jeruzalémského chrámu původně asi přiváděli obětní zvířata a přinášeli dary k oběti – svou oběť doslova přinášeli „blízko“. Odtud pochází snad jediný výraz v Písmu, kterým lze označit všechny oběti: *qōrəbān*. Později – zvláště při putování z velké dálky – takový *qōrəbān* přinášeli ve formě peněžní částky, kterou buď odevzdali kněžím, anebo ji směnili za to, co chtěli Hospodinu v chrámě za sebe obětovat.

Áronovští kněží zastupují lid ve svatyni v těsné Boží blízkosti. Svoji rituální nečistotou nesvolávají vinu jen na sebe, ale i na lid, který svou službou v jeho prospěch zastupují.²³⁹ Proto je třeba, aby stál kněz i poutník před Bohem čistý, bez hříchu ... K snímání viny sloužily oběti za hřích – v tomto uvedeném případě mladý býček za kněze a kozel za pospolitost – ale vina mohla být sňata z obětníka také prolitou krví z dobytčete určeného k obyčejné zápalné oběti.²⁴⁰ Nejde o to, že by sama oběť měla nějakou velkou hodnotu. Ke smíření dochází proto, že tento způsob k jeho dosažení zvolil a Izraeli určil sám Hospodin.²⁴¹ Závažnost hříchu, který spočívá v odcizení se Hospodinu, což je z lidského hlediska nevratný akt, je zřejmá v prolití krve obětního zvířete. Cenou za hřích je smrt – zvíře smí zastoupit toho, kdo se Hospodinu zpronevěřil.²⁴² V tom leží také podstata zmíněných smířících obřadů.

„Potom pozvedl Áron ruce k lidu a dal jim požehnání. A sestoupil“

וַיִּשָּׂא אֶהָרֶן אֶת־יָדָיו יָדָיו אֶל־הָעָם וַיְבָרֶכֶם וַיִּרְדָּ

Požehnání završuje bohoslužebné setkání Izraele s jeho Bohem. Požehnání je vlastně darem i činem zároveň. Přestože se vyjadřuje lidským slovem, je však spíše Božím tvůrčím činem, který zasahuje do hloubky života a pozitivně ho přetváří v život podle Boží vůle.²⁴³ Požehnání a smlouva stojí vůči sobě ve vzájemném vztahu, který se vyjevuje zřetelně právě v bohoslužbě a jejím prostřednictvím se připomíná a upevňuje. Toto pouto přichází poutník do Jeruzaléma obnovit a posílit.

²³⁸ Srov. THOMPSON R[...] J[...]: Oběť a obětování, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 677.

²³⁹ Srov. Lv 4,3.

²⁴⁰ Srov. tamtéž, 1,3–5.

²⁴¹ Srov. tamtéž, 17,11.

²⁴² Srov. MORRIS L[...] L[...]: Smíření, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 938–939.

²⁴³ Srov. GUILLET Jacques: Požehnání, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 363.

Právo a povinnost žehnat všemu lidu v Hospodinově jménu dává áronovským kněžím sám Bůh.²⁴⁴ Áron při něm stojí – v následujícím verši i s Mojžíšem – u *qōdeš qodāšim* a řádně zjevuje lidu Boží slávu už ne hrozivě, ale milostivě obrácenou vůči Izraeli. Pozvednuté ruce propůjčuje Áron samotnému Hospodinu v gestu vyjadřujícím onen vztah, který existuje mezi obětníkem a obětí: oběť je ve vlastnictví obětníka, který na ni tímto gestem symbolicky přenáší to, čím před tím, komu oběť přináší, sám je. Skrze dar se takto celý odevzdává. Sestoupením od oltáře se Áron „z nejsvětějšího místa“, ze zprostředkovatelské služby „Nejsvětějšímu“ ve prospěch Izraelců, opět začleňuje mezi ostatní lid.

„Vtom se ukázala všemu lidu Hospodinova sláva. Od Hospodina vyšel oheň a pozřel na oltáři zápalnou oběť i obětovaný tuk“

וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל-כָּל-הָעָם: וַתֵּצֵא אִשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה

וַתֹּאכַל עַל-הַמִּזְבֵּחַ אֶת-הָעֵלָה וְאֶת-הַחֲלָבִים

Izrael naplnil všechno, co přikázal Hospodin skrze Mojžíše, a Hospodin odpovídá podle svého příslibu: dává všemu lidu vidět svou slávu.²⁴⁵ Oheň vychází doslova „od Hospodinovy tváře“ (מִלִּפְנֵי יְהוָה), čímž se jakoby téměř viditelně ukazuje hluboká vnitřní pravdivost Áronova (a zřejmě i Mojžíšova) požehnání o „rozjasněné Hospodinově tváři“ nad Izraelem.²⁴⁶ Tento posvátný text Leviticu bude propříště všem poutníkům putujícím do Jeruzaléma oporou víry v milostivou přítomnost tváře jejich Boha v chrámě.²⁴⁷

Oheň, který pozře celopal i s tukem, odkazuje znovu k hoře Sínaj, kde se Boží sláva dala spatřit Izraeli poprvé ve sžirajícím ohni a v oblaku. Hospodin oběť Izraele přijímá a zároveň uznává legitimitu bohoslužby konané v nové svatyni.²⁴⁸ S podobnou epifanií se můžeme setkat i později a to právě při inauguraci dostavěného a posvěceného Šalomounova jeruzalémského chrámu.²⁴⁹

Dějiny izraelského národa dávají jakoby za pravdu všem obhájčům jeruzalémské svatyně, že právě ji Bůh potvrdil k úloze „jediného místa“, k němuž má poutník za Svatým Izraele putovat. Přitom se člověk jako obdarovaný přibližuje svému Dárci, jako hříšník přistupuje ke svému Usmířovateli. V cestě za Bohem prožívá radost ze všeho, co přijal; a s ní

²⁴⁴ Srov. Nu 6,22–27.

²⁴⁵ Srov. Lv 9,2–4.

²⁴⁶ Srov. Nu 6,25.

²⁴⁷ Srov. např. Ž 24,3–6.

²⁴⁸ Srov. NOTH Martin: Levitico, sv. 6, Brescia: Paideia, 1989, 103.

²⁴⁹ Srov. 1 Kr 8,10–11.

možná i jistou dávkou hrůzy: „Jak mě Bůh přijme? Je úplně jiný než já!“ Pout' vzhůru do svatyně se poutníkovi může stát v tomto smyslu až vnitřním zápasem, A MUSÍ PŘIJÍT! Vždyť tak to Hospodin ve svém Zákoně pro Izrael stanovil!

Hospodinova svatost však nestojí proti člověku, aby ho zničila. Naopak, slouží cele lidskému růstu ve vztahu s Bohem a se spolushromážděnými bratry v cíli poutníkovy cesty. Tento společný růst se má jednou – definitivně a s konečnou platností – proměnit v lidské povznesení a povýšení k Bohem zamýšlené důstojnosti jeho Syna, k účasti na jeho věčné božské slávě.

2.3 Tři poutní slavnosti v různých kontextech Pentateuchu

Izraelská legislativa, jak se s ní máme možnost v rámci Pentateuchu setkat, se s poutní tematikou vypořádává hned v několika právních sbírkách. Tyto právní sbírky vznikaly obvykle na různých místech, v odlišných historických epochách a mnohdy se také při procesu svého postupného vzniku navzájem mezi sebou ovlivňovaly. Ti, kdo je sestavovali, nepatřili přitom jen k jediné privilegované skupině uvnitř izraelské komunity. Zákony a předpisy proto nejednou sledují sice podobný cíl, zato však prostřednictvím někdy zcela specifických výrazů a akcentů. To, co je jim společné, je zájem vytvořit klima příznivé pro růst a rozvoj celé izraelské pospolitosti, v řádu a harmonii. Děje se to upravováním a regulací vzájemných vztahů všech členů vyvoleného národa – jednak uvnitř komunity, jednak s ohledem na neizraelce – a to ve všech oblastech života: v oblasti morální, sociální i náboženské. Výchozím bodem a zároveň bodem, v němž se všechny zákony a právní ustanovení podle svého vlastního smyslu sbíhají, však přitom provždy zůstává Hospodinova smlouva, uzavřená s Izraelem na Sínaji – tato „magna charta“ všech těch, kdo se vydali na cestu za pravým Bohem z otroctví ke svobodě.

Zcela podstatným a určujícím ustanovením ohledně poutí se stává příkaz Mojžíšova zákona o slavení Hospodinových slavností, které připadají na tři různé termíny v roce.²⁵⁰ Při těchto velkých poutních svátcích šlo „kromě vzpomínky na určitou událost dějin spásy (východ z Egypta, zákonodárství na Sínaji, putování po poušti)“²⁵¹ také o vyjádření vděčnosti Bohu za dary země (za ječmen o Velikonocích, za pšenici o Letnicích, za víno a ovoce o slavnosti Stánků), které se dalo prostřednictvím liturgie. Poutní svátky Pesach, Šavuot

²⁵⁰ Srov. Ex 23,14; Dt 16,16.

²⁵¹ KUNETKA František: „Budeš se radovat před Hospodinem, svým Bohem“ (Dt 16,11). Židovský rok a jeho svátky, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1998, 29.

a Sukot v sobě navíc velmi šťastně odrážejí základní teologické pojmy a pravdy židovského náboženství: Boží vládu, Boží zjevení a Boží prozřetelnost.²⁵²

2.3.1 Kniha smlouvy

Vůbec poprvé jsou poutní svátky legislativně upraveny v takzvané Knize smlouvy.²⁵³ Jde o nejstarší zachovanou právní sbírku Izraele, jejíž vydání klade svatopisec do souvislosti s vyhlášením Desatera Mojžíšovi na Sínaji. Podrobné studium její vnitřní struktury spolu se svědectvím tradice jsou přitom vcelku zajedno v tom, že tato právní sbírka sloužila brzy po obsazení Kenaanu jako společný zákoník samostatné federaci izraelských kmenů. Šlo o takzvanou dobu soudců, kdy Izrael dosud nedospěl k institucionalizované podobě svého státního zřízení, totiž ke království.²⁵⁴

Kniha smlouvy je zákoníkem jakoby šitým na míru částečně usdlému společenství zemědělců a pastýřů. Různé kmeny jsou sice mezi sebou spojeny poněkud volnějším poutem než později v době královské, avšak stejně jako i později pro ně pro všechny za základ jednoty platí smlouva s Hospodinem, Bohem Hebrejů. Ta odráží určitou specifickou existenciální zkušenost jedné nebo více skupin tohoto budoucího národa.²⁵⁵

Zápas o vlastní identitu v chápání země jakožto svobodného daru od Hospodina se stává pro Izrael kontextem tří původně agrárních svátků domorodého obyvatelstva. Domorodými obyvateli, uprostřed nichž Izraelci žili, myslíme především Kenaance, usdlé zemědělce, kteří při obsazování země snad jako národ utrpěli vojenskou porážku, nebyli však ze země vypuzeni. Svým hlubokým zakořeněním v rytmu přírodního cyklu s jeho mýty a božstvy plodnosti „mají vliv také na izraelské náboženské instituce.“²⁵⁶ Svaz dvanácti kmenů jim musí už od počátku svého vstupu do zaslíbené země duchovně čelit, aby neztratil svou svébytnost a neasimiloval se. V tom mu podstatně pomáhá jeho přesvědčení vycházející ze smlouvy, že Hospodin je Bohem záchrany²⁵⁷ – Bohem jediným a svrchovaným nade všemi bohy, který od svých ctitelů sám vyžaduje veškerou náboženskou úctu a věrnost.

²⁵² Srov. WEINREB Friedrich: Symbolika biblického jazyka, Praha: Herrmann & synové, 1995, 100–109.

²⁵³ Srov. Ex 20,22–23,33.

²⁵⁴ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 151.

²⁵⁵ Exegeté se domnívají, že všech dvanáct kmenů budoucího izraelského národa se poprvé sešlo při tzv. „obnově smlouvy v Šekemu“, jak to popisuje Joz 24. Právě při této příležitosti společně došli k rozhodnutí vytvořit kmenovou koalici ve jménu jediného Boha. Zakládající událostí se přitom stává přijetí zkušenosti „exodu z Egypta“, kterou prožila jedna z přítomných skupin, za vlastní jádro společné náboženské tradice. (Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 89.)

²⁵⁶ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 91.

²⁵⁷ Celá Kniha smlouvy v souvislosti s exodem, coby událostí Boží záchrany zotročeného a utiskovaného lidu, v sobě nese zřejmý akcent spravedlnosti a ohledů na jakkoli znevýhodněné skupiny uvnitř izraelské komunity. Vše staví do jasné souvislosti s Hospodinem a jeho vysvoboditelským činem. Boží spravedlnost, která vyústila

To, co mají všechny tři poutní svátky v Knize smlouvy společné, je jejich zřejmě původní domorodý ráz i název: slavnost nekvašených chlebů, slavnost žně prvních snopků a slavnost sklizně. Tyto svátky sice odpovídají izraelským kultickým oslavám Velikonoc, Letnic a Stánků, ale svůj charakter spjatý s agrárním cyklem si v podstatě uchovávají.

U první ze jmenovaných slavností spočíval obětní rituál „v obětování prvního koše z úrody ječmene (polním) božstvům.“²⁵⁸ Šlo o nový počátek ročního agrárního mýtu, o znovu započatý cyklus svátků božstev plodnosti. Pro ně je použití kvasu z loňského chleba něčím nepřijatelným. Jako by loňský kvas patřil už do jiného životního příběhu, který přece skončil smrtí božstva s příchodem zimy. Slavnost žně prvních snopků zase představuje v prostředí usedlých zemědělců velmi rozšířený obyčej obětovat božstvům úrody prvotiny ze sklizně pšenice. Termín tohoto svátku odvisel od její zralosti, a proto se každý rok slavil v jinou dobu.²⁵⁹ Slavnost sklizně se slavila na přelomu agrárního roku při příležitosti podzimního sběru posledních plodů země. Šlo o období charakteristické zejména vinobraním, ale také například sklizní oliv a jejich lisováním,²⁶⁰ tedy o přírodní svátek plný bujarého veselí a lidových radovánek.

V izraelské koncepci se toto původně kenaanské kultické slavení má stát „slavením pro Hospodina.“²⁶¹ Nařízením o přinášení prvotin raných plodů právě do domu Hospodinova²⁶² – ne jinam – se mění charakter svátků. Text Exodu zde nemá přirozeně ještě na mysli chrám Šalomounův, který v té době dosud neexistoval, ale jisté lokální svatyně, určené pro slavení v příslušných zemědělských oblastech právě a jedině Izraeli.²⁶³ Do svatyně nemá nikdo putovat s prázdnou čili bez oběti. Ta je totiž výrazem vyznavačova vztahu k Hospodinu. Značný důraz je přitom položen na určitý minimální census účasti každého izraelského muže na bohoslužbě. Nemusí jít nutně právě o tři poutní slavnosti, kdy se muž doslova „ukáže před Boží tvář“ – existují i další příležitosti a možnosti. Zmínka o kvasu, tuku a záhadném kozím rituálu je ochranou bohoslužebného shromáždění před zneužitím Hospodinovy dobroty k pokušení magie nebo odklonu od jediného pravého Boha ve prospěch božstev pohanských.²⁶⁴

až k daru zaslíbené země, spolu s varováním před náboženským synkretismem, tvoří rámec, v němž je řeč o poutních slavnostech Izraele.

²⁵⁸ Srov. KUNETKA František: op. cit., 34.

²⁵⁹ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 474.

²⁶⁰ Srov. tamtéž.

²⁶¹ Srov. Ex 23,14.

²⁶² Srov. tamtéž, 23,19a.

²⁶³ Srov. NOTH Martin: Esodo, 239.

²⁶⁴ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 291.

Boží národ se prostřednictvím poutních slavností zřetelně odděluje od těch, uprostřed nichž je nucen trvale žít. Spolu s nimi sice zdánlivě prožívá stejně intenzivní radost ze svátečního slavení, nebo stejně hlubokou vděčnost za dary země nebo snad i stejně veliké štěstí nad tím vším, co se mu při jeho námaze podařilo, kontext jeho životní cesty je však odlišný. Poutní svátky jsou Izraelci příležitostí, aby to, co slaví, slavil pro Hospodina. Při své cestě k místu slavení musí vyjít ze středu svých slavicích krajanů, aby stejný svátek mohl oslavit ve stejné době s tímto ÚPLNĚ JINÝM, v jiném prostředí a s jinými, sobě podobnými: s těmi, s nimiž ho pojí stejný vztah smlouvy, na život a na smrt. Duchovní společenství mu pomůže znovu zakusit jeho pravou identitu. Mezi sobě rovnými pozná, kým je před Bohem a jaké je jeho pravé místo v životě, k němuž se zase za několik dní spolu s ostatními vrátí.

2.3.2 Deuteronomický kodex

Sbírka zákonů, obsažená v knize Deuteronomium a známá jako Deuteronomický kodex,²⁶⁵ nahlíží tematiku poutních slavností docela jiným způsobem. Tato sbírka, biblisty často ztotožňovaná s „knihou Zákona“,²⁶⁶ která byla nalezena v Šalomounově chrámě za krále Jóšijáše r. 621 př. Kr.,²⁶⁷ podnítila v jeho době rozsáhlou náboženskou reformu. Jóšijášova reforma přispěla údajně mimo jiné k centralizaci Hospodinova kultu výlučně do Jeruzaléma, což byla pro izraelský národ událost neobyčejného významu. Znamenala pro něj návrat především k jednotné liturgii, a to po více než dvou stech letech záměrné nejednoty, diktované politickými důvody dvou státních celků vzniklých na troskách původní Davidovy říše.

Deuteronomický kodex – možná poněkud paradoxně – vznikl zřejmě právě v prostředí schizmatického severního království, jehož monoteistická ortodoxie byla už od počátku svého vzniku vystavena velikým pokušením náboženského synkretismu. V zápase o věrnost jedinému Bohu tam vzniklo několik prorockých proudů, které nezřídka stály v opozici vůči liberálním panovníkům a majetným vrstvám ve společnosti.²⁶⁸ Zdá se, že autoři tohoto díla, věrní ctitelé Hospodinovi, ve vydaných zákonech věcně reagovali na sociální a náboženský vývoj s jeho pochybeními a nešvary. Přitom částečně vycházeli ze staršího legislativního spisu Knihy smlouvy, který však promýšleli ve světle změněných podmínek. Originalitou sbírky je její myšlenková novost, a to v rozvedeních původních zákonů, v korekturách

²⁶⁵ Dt 12–26.

²⁶⁶ Srov. 2 Kr 22,8.

²⁶⁷ Srov. Deuteronomický kódex, in: HERIBAN Jozef: op. cit., 310.

²⁶⁸ Text této právní sbírky vykazuje podle odborníků jistou spřízněnost s knihou proroka Ozeáše. (Srov. RENDTORFF Rolf: op. cit., 203.)

a především v prováděcích předpisech.²⁶⁹ Po pádu Samaří a zániku severního království byl celý kodex pravděpodobně přenesen do Jeruzaléma a za judského krále Chizkijáše znovu zkompileován.²⁷⁰ Během následujících desetiletí pak byl ještě důkladněji promyšlen a obohacen, až ke vzniku vlastní knihy Deuteronomium.

Kontext poutních svátků spočívá v akcentu na úzký vztah k Hospodinu, jehož důsledkem musí být zasažen komplexní život celé izraelské komunity, a to zvláště v jejích chudých a potřebných členech. Obsah jednotlivých svátků je oproti Knize smlouvy více historizován a částečně už i teologicky zdůvodněn. Tím je dosaženo smyslu toho, co autoři sledují – vztah k Hospodinu i mezi Izraelci navzájem musí zasahovat lidské srdce až k odpovídajícímu jednání, které povede k blahu všech.

Skutečné novum, s nímž Deuteronomický kodex vstupuje do praxe poutních svátků, spočívá v nařízení o jejich slavení „jenom na jediném, Bohem vyvoleném místě.“²⁷¹ Liturgické slavení má podle všeho nezanedbatelný vliv na běžný život Izraele a množství svatyní v předkrálovské době vedlo se vši pravděpodobností k rozličným negativním fenoménům v oblasti kultu.²⁷² Dalším takřikajíc revolučním počinem se stává spojení dvou předtím zcela samostatných svátků, totiž hodu beránka a slavnosti nekvašených chlebů. Původně rodinná slavnost hodu beránka byla Izraelem převzata ještě z nomádského duchovního prostředí. (Šlo o kultickou slavnost, která v situaci „přechodu“ ze zimní pastvy na jarní měla pospolitosti zajistit ochranu před silami zla.)²⁷³ Původním nomádským zvykům však byl dán nový obsah²⁷⁴ a svátek tak zasazen do národních a náboženských dějin Izraele.

Svým jednoznačně spásně-vyznavačským akcentem hod beránka do sebe onu původně kenaanskou agrární slavnost doslova absorbuje, ale přejímá od ní komunitní a současně poutní charakter. Tak se Pesach stává poutním svátkem a maso beránka, které se v původním kontextu peklo na ohni,²⁷⁵ smí být při svatyni zřejmě z praktických důvodů vařeno, podobně jako je to zvykem při jiných obvyklých obětech. Nekvašený chléb – typický znak kenaanského svátku – je přitom teologicky přeznačen na egyptský „chléb poroby“.

²⁶⁹ Srov. RENDTORFF Rolf: op. cit., 201.

²⁷⁰ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 151.

²⁷¹ Srov. Dt 16,6.11.15.

²⁷² Za exemplární může být připomenut případ kněžských synů Chofního a Pinchasa ze svatyně v Šilu. (Srov. 1 S 2,12–17.)

²⁷³ Srov. KUNETKA František: op. cit., 32–33.

²⁷⁴ Srov. Ex 12.

²⁷⁵ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 533.

Sedmidenní slavení s bohoslužebným shromážděním v jeho závěru nebude už napříště spojeno tolik s časem žně ječmene, jako spíše s prvním jarním novoluním.²⁷⁶

Slavnost žně prvních snopků nese v Deuteronomickém kodexu změněný název: slavnost týdnů (Šavuot). Nové označení vychází z kalkulace data slavení v návaznosti na Pesach. Podobně jako Pesach je i tento poutní svátek nahlížen nově, ve změněné perspektivě vyvedení Izraele z Egypta. K původnímu motivu jednodenního slavení radosti z úrody pšenice, kterou vyvolený národ sdílel s domorodým obyvatelstvem, se nyní přidružuje „radost z Hospodina, který vysvobozuje, (...) spojuje všechny vrstvy lidu a překrývá sociální rozdíly.“²⁷⁷ Celé národní společenství si má na Hospodinově místě připomínat vlastní otroctví a v dobrovolných darech má dát zakusit radost ze svobody i těm nejpotřebnějším skupinám vlastního lidu (otroci, lévijci, bezdomovci, sirotci a vdovy).²⁷⁸

Třetí z poutních svátků, „slavnost sklizně“, je v Deuteronomickém kodexu bez jakéhokoli vysvětlení označen jako slavnost stánků (Sukot). Stánky, o kterých je řeč, byly s velkou pravděpodobností pro tento původně pohanský svátek dosti typické. Jednalo se o jednoduché přístřešky z nasekaných větví a chrástí, které si hospodáři stavěli během období sklizně ve vinicích a v sadech. Slavilo se tedy venku v přírodě. Deuteronomický kodex neruší tento kenaanský obyčej, pouze stanoví, aby oběti ze sklizně byly přineseny na ono jediné místo ustanovené Bohem.²⁷⁹ Jelikož se odedávna tento svátek vyznačoval velikou radostí, vyzývá kodex i zde k oddání se radosti, ovšem spolu se všemi sociálně znevýhodněnými skupinami. Sedmidenní slavnost se má slavit pro Hospodina k vyjádření vděčnosti za požehnání, které spolu se zemí udělil také všem, kteří v ní žijí pro něho.²⁸⁰ Právě Hospodinovo požehnání je velkým tématem závěrečného oddílu o poutních svátcích.

Královská doba se v severním Izraeli vyznačovala postupně stále více sílícím vlivem původního – na počátku možná poněkud potlačeného – pohanství. Kulty plodnosti, příznivě nakloněné všemu silnému, dravému, agresivnímu – zkrátka všemu, co je schopné na úkor slabšího a méně odolného se za každou cenu v životě prosadit, se nejednou stávaly pokušením pro politicky významnější nebo sociálně silnější vrstvy i uvnitř samotné izraelské komunity. Jen úplná věrnost Hospodinu, kterou Izraelec vyjadřoval mimo jiné také aktivní účastí na

²⁷⁶ Hebrejský výraz z Dt 16,1 חֹדֶשׁ je podle exegetů třeba překládat ne jako „měsíc“, nýbrž jako „novoluní“.

Následující výraz חֹדֶשׁ je pro změnu kenaanským označením kalendářního měsíce – zhruba náš duben. Celé slovní spojení svědčí o starobylosti tohoto zákonného nařízení. (Srov. RAD Gerhard von: DEUTERONOMIO, SV. 8, Brescia: Paideia, 1979, 123.)

²⁷⁷ BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 533–534.

²⁷⁸ Srov. Dt 16,11.

²⁷⁹ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 481.

²⁸⁰ Srov. Dt 16,15.

poutních svátcích pro Hospodina, mu mohla v přítomnosti celé shromážděné pospolitosti dávat zakoušet Boží záměr spásy v jeho úplnosti. Hospodinova smlouva se totiž nevztahuje jen na určité vyvolené skupiny Izraele, ale skutečně na celý Boží lid ve všech jeho sociálních skupinách a vrstvách. Bůh, který člověka vysvobozuje z otroctví, mu touží dávat podíl na radosti z nabyté svobody znovu a znovu, a to ne pouze jako jednotlivci, nýbrž ve společenství s ostatními, byť méně zdatnými. Boží milosrdenství se chce naplno projevovat právě skrze ty, kterým v jejich způsobu života obzvláště žehná.

2.3.3 Kodex svatosti

Poslední ze sbírek zákonů, kterou se v rámci našeho zájmu o legislativní předpisy poutních svátků v Pentateuchu budeme zabývat, je tzv. Kodex svatosti.²⁸¹ Je součástí knihy Leviticus²⁸² a podrobně se zabývá předpisy a nařízeními, které se týkají zvláště kněží, obětí a různých druhů kultických rituálů. Co však autorům této sbírky zejména leží na srdci, je téma „svatosti Boží, jíž musí odpovídat svatost lidu.“²⁸³

Celá sbírka je vlastně jakýmsi obsáhlým kompilátem zákonů z odlišných dob a míst – všude tam, kde se uplatňoval Hospodinův kult. Nejde jí však jen o pouhé shrnutí, nýbrž také o teologické domyšlení, které je vlastně praktickým dotažením toho, co bylo v některých obřadech minulosti hlubšímu pochopení dosud skryto. Kodex svatosti vznikl jistě v prostředí kněžské vrstvy a někteří biblisté kladou jeho zrození, alespoň co do podstaty, až do samého závěru judského království, čili do doby těsně před babylónským vyhnanstvím.²⁸⁴ Máme tedy právo domnívat se, že vzhledem ke dvěma předchozím právním sbírkám jde o legislativní sbírku časově spíše mladší.²⁸⁵

Třemi poutními slavnostmi Pesach, Šavuot a Sukot se Kodex svatosti zabývá v širším rámci kalendáře výročních svátků a slavností Izraele.²⁸⁶ Tyto slavnosti však nejsou – podobně jako ani ty ostatní – charakterizovány zmínkou o putování. Zřejmě se zde už rozumí samo

²⁸¹ Srov. GISPEN W[...] H[...] : Leviticus. Třetí kniha Mojžišova, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 551.

²⁸² Lv 17–26.

²⁸³ CHIOLERIO Marco: op. cit., 72.

²⁸⁴ Srov. NOTH Martin: Levitico, 210; VAUX Roland de: op. cit., 151.

²⁸⁵ Dalším ne nevýznamným důvodem této domněnky je historicko-teologické zdůvodnění některých zvyků o svátcích Šavuot a Sukot, které Deuteronomický kodex ani Kniha smlouvy dosud neznají. (Srov. RAD Gerhard von: DEUTERONOMIO, 126.)

²⁸⁶ Srov. Lv 23.

sebou, že všechny se konají pouze v chrámě Šalomounově v Jeruzalémě a pokud se jich Izraelec má zúčastnit, musí se na pout' vydat.²⁸⁷

Jejich zásadní charakteristika je vyjádřena větou: „Toto jsou slavnosti Hospodinovy, bohoslužebná shromáždění (מִקְרָאֵי-קֹדֶשׁ), jež budete svolávat v jejich určený čas.“²⁸⁸ Výraz מִקְרָאֵי se překládá jako „výzva, výklad (textu), četba silným hlasem nebo místo shromáždění.“²⁸⁹ Výraz vychází z hebrejského slovesa קָרָא, jež se obvykle překládá jako „volat“, ale ještě přesněji snad spíše jako „upozorňovat někoho prostřednictvím zvuku (vyvolaného) hlasem.“²⁹⁰ Tím, kdo takto nahlas upozorňuje svůj lid skrze Mojžíše na možnosti vlastního posvěcování se, je sám Hospodin.²⁹¹ Hospodin svým silným hlasem překonává vzdálenost, která stojí mezi ním a jeho národem – vzdálenost, která vyjadřuje nejen transcendenci Boha vůči jeho stvoření, ale spolu s ní také připravenou cestu nabídnutých způsobů posvěcení, po které člověk může kráčet v jistotě, že na ní bezpečně dojde k tomu, kdo jediný je Svatý.

Izrael má být tedy k určeným Hospodinovým slavnostem svolán. Má být upozorněn na to, že se jejich slavením přiblíží svému Bohu tím pravým způsobem. מִקְרָאֵי-קֹדֶשׁ jako posvátné kultické shromáždění je v židovském pojetí spojováno se slavením soboty.²⁹² V několikadenním svátku se koná zpravidla první a poslední den. Kromě toho, že je typické přísným zachováváním pracovního klidu – jako je tomu právě v sobotu – má navíc své vlastní předpisy ohledně přinášení rituálních obětí a zřejmě i něco na způsob bohoslužby slova, při níž kněží nebo levité provolávají nebo čtou „silným hlasem“ o činech a slovech Božích ve prospěch jeho lidu.²⁹³ Právě taková bohoslužebná shromáždění se silným a rozvinutým kultickým zázemím jsou kontextem tří poutních slavností popisovaných Kodexem svatosti.

²⁸⁷ Výčet svátků a slavností v Lv 23, který má být pravděpodobně jakousi dobrovolnou pozvánkou pro poutníky z užšího nebo i vzdálenějšího okolí izraelské metropole, představuje pro kultickou komunitu Jeruzaléma zřejmě vyžadovanou povinnost. (Srov. LAMBERTY-ZIELINSKI H[...]: מִקְרָאֵי, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer [a kol.]: Grande lessico dell' Antico Testamento, sv. 7, Brescia: Paideia, 2007, sl. 1109–1110.)

²⁸⁸ Srov. Lv 23,4.

²⁸⁹ Srov. HOSSFELD F[...]–L[...] – KINDL E[...]–M[...] : מִקְרָאֵי, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell' Antico Testamento, sv. 7, sl. 1081.

²⁹⁰ Srov. tamtéž.

²⁹¹ Slovesem מִקְרָאֵי je vlastně uvozena kniha Leviticus jako celek. „Židé ji nazývají podle jejich prvních slov wajjikrá [= 'A zavolal'].“ (Levitikus [Kniha], in: HERIBAN Jozef: op. cit., 637.)

²⁹² Srov. Lv 23,3.

²⁹³ Popis možného průběhu takového bohoslužebného shromáždění můžeme nalézt v Neh 8. I když se zde spíše než o chrámovou bohoslužbu jedná o bohoslužbu synagogální, můžeme se přesto domnívat, že liturgický vývoj mohl v nejzazší době judského království dospět k výsledkům přinejmenším podobným. (Srov. např.

Slavení hodů beránka budí v Kodexu svatosti dojem, že se dosud jedná o svátek na slavnosti nekvašených chlebů nezávislý. Je patrné, že informace o datu „čtrnáctého dne prvního měsíce navečer,²⁹⁴ kdy se zabíjel beránek, stojí jednak v odlišné tradici než Deuteronomický kodex, na druhou stranu je ve starobylém způsobu počítání za počátek dne následujícího kulticky považován už sám večer, jímž je v tomto případě den patnáctý – začátek slavnosti nekvašených chlebů. Je třeba mít na paměti, že pro autory těchto právních ustanovení je podstatné a dostačující, že se v přesně určených časových termínech uskuteční ty správné, přesně předepsané kultické obřady.²⁹⁵ Patnáctý den měsíce představoval polovinu kalendářního měsíce čili dobu, v níž byl na obloze úplněk neboli novoluní.²⁹⁶ Tím je provždy dána datace svátku Pesach.

Předpisy tohoto sedmidenního svátku znějí poněkud stroze. Určují jeho průběh jednak ustanovením bohoslužebného shromáždění na první a poslední den se stanovením pracovního klidu, jednak přinášením ohnivé oběti Hospodinu každého dne. Předpis o jedení nekvašených chlebů zůstává nezdůvodněn, ale stojí ve vztahu k předchozímu hodů beránka. Zato je teologicky zdůvodněno ustanovení o přinášení prvního snopku z úrody ječmene. V textu působí změnou stylu jako určitý dodatek: protože zemi daroval Izraeli Hospodin, vyžaduje její prvotiny. Izrael byl národem, který zemi nevlastnil. Jestliže za svou přijal zemi danou mu Hospodinem, je vděčnost, která se projevuje odváděním prvotin Pánu země, něčím obvyklým a samozřejmým. Ve skutečnosti se za předpisem o prvním snopku skrývá pozůstatek původní agrární slavnosti, slavené kdysi pohany, která je v rozvinutější a změněné formě nyní zasazena do nitra svátku Pesach.²⁹⁷ „Dnem odpočinku“,²⁹⁸ po němž má být onen snopek přinesen, je míněn den prvního svátečního bohoslužebného shromáždění.²⁹⁹ Zdůrazněním trvalé platnosti tohoto nařízení, které je navíc spojeno se zákazem jíst předtím ve všech izraelských sídlištích něco z první obilné úrody, je zaručeno, že Pesach bude slaven coby poutní slavnost skutečně na celém území Izraele.

Jednodenní poutní svátek Šavuot je v Kodexu svatosti určen z výpočtu „plných sedmi týdnů“ (a jednoho dne navíc) ode dne, kdy Izrael přinesl do chrámu svou oběť prvního

Jeremjášovo prorocké poučování lidu v Božím chrámě o Hospodinově spásné vůli ve prospěch přítomného lidu v Jr 7,1–2.)

²⁹⁴ Srov. Lv 23,5.

²⁹⁵ Přesnost, stručnost a suchý styl jsou pro svatopisce kněžského pramene P typické.

²⁹⁶ Srov. NOTH Martin: Levitico, 212.

²⁹⁷ Starší vrstva úryvku zohledňuje osobu kněze ze starobylého podání, předpokládajícího více svatyní v zemi. Naproti tomu předpis o dalších obětech beránka, mouky a vína je mladší proveniencí. (Srov. NOTH Martin: Levitico, 214–215.)

²⁹⁸ Srov. Lv 23,11.

²⁹⁹ Srov. KUNETKA František: op. cit., 56.

snopku ječmene.³⁰⁰ I když není na tomto místě nijak označen, z kontextu vyplývá, že jde právě o Svátek týdnů. Šavuot a Pesach, o kterém byla řeč předtím, spolu navzájem souvisejí: jak přirozeně (oba jsou slavnostmi sklizně obilí), tak i formálně (datace Šavuot závisí na svátku Pesach s jeho prvním bohoslužebným shromážděním). V Kodexu svatosti oproti jiným legislativním sbírkám nalezneme nejrozvinutější formu slavení této původně pohanské dožínkové slavnosti.³⁰¹ Co je pro její obřady asi nejcharakterističtější, jsou dva pšeničné chleby určené k oběti podávání. Mají být upečeny kvašené jako „prvotiny pro Hospodina“. Jde tu o jedinečný rituální předpis, který nařizuje použití něčeho kvašeného coby oběti pro Boha Izraele.³⁰² Kromě chlebů má pospolitost připravit Hospodinu ještě zápalnou oběť ze skotu a bravu „s příslušnými přidavnými obětmi a úlitbami“, včetně oběti pokojné a oběti za hřích.³⁰³ Počet a rozmanitost obětních rituálů staví tento byt' jednodenní svátek na úroveň slavností prvního a sedmého měsíce. Vše je navíc umocněno nařízením o bohoslužebném shromáždění, o zachovávání pracovního klidu a o trvalé platnosti zmíněných předpisů pro všechna pokolení a všechna sídliště Izraele. Dodatek zohledňující slabší sociální skupiny vyvoleného národa (chudý, host) při žních odkazuje na Boží milosrdenství. Použitá liturgická formule „Já jsem Hospodin, váš Bůh“, se v knize Leviticus mnohokrát opakuje a vyjadřuje jedinečnost a svatost Boha Izraele³⁰⁴ – absolutní nárok na člověka k jeho spáse. Zachováváním jeho nařízení a řádů se Boží lid odděluje od obyčejů jiných národů a vydává svědectví Bohu jinému a jedinečnému, který miluje každého člověka.

Za největší poutní slavnost Izraele je tradičně považován Sukot (svátek Stánků). V Kodexu svatosti nese buď tento název,³⁰⁵ nebo je jmenován prostě „Hospodinova slavnost“. Jednalo se o tu nejdůležitější a také o vůbec nejvíce poutníky navštěvovanou slavnost během roku.³⁰⁶ Zdá se, že byla oblíbena i mezi četnými cizinci z řad pohanů pro svou nezaměnitelnou radostnou atmosféru.³⁰⁷ Na rozdíl od Deuteronomického kodexu, kde tato původně pohanská slavnost sklizně trvala sedm dní, Kodex svatosti prodlužuje její slavení až do dne osmého.

³⁰⁰ Na rozdíl od Deuteronomického kodexu je Svátek týdnů určen s větší přesností. Nejde už o výpočet na základě „přiložení srpu ke stojícímu obilí“ (Srov. Dt 16,9), které může být určeno individuálně daným hospodářem. Jde však o akt přinesení snopku do chrámu, což je komunitní akt v přesně stanovený den.

³⁰¹ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 474.

³⁰² Srov. tamtéž.

³⁰³ Srov. Lv 23,18.

³⁰⁴ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 361.

³⁰⁵ Srov. Lv 23,34.

³⁰⁶ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 476.

³⁰⁷ Podle Plutarcha, jednoho z pohanských autorů, šlo „o největší a nejsvětější svátek Hebrejů“. (Srov. VAUX Roland de: op. cit., 476.)

Podobně jako u svátku Pesach se nařizuje pro první i poslední den svátku bohoslužebné shromáždění se zachováváním pracovního klidu. Izrael má v průběhu prvních sedmi dnů svátku přinášet Hospodinu každodenní ohnivou obětí a radovat se před Hospodinem z plodů úrody. Dalším svátečním předpisem je bydlení ve stáncích zhotovených ze tří druhů stromových ratolestí. Takový zvyk se dochoval asi ještě z dob pohanského svátku, ale v Kodexu svatosti je poprvé historizován a zasazen do dějin spásy vyvoleného národa. Izrael si bydlením v přístřešcích má připomínat Boží láskyplnou péči, kterou mu Hospodin prokazoval po vyvedení z Egypta při putování pouští. Na poslední osmý den Izraelité opouštějí stánky k závěrečnému bohoslužebnému shromáždění.

Osmý den krom výrazu **מִקְרָא-קָדְשׁ** nese však také termín **עֲצֵרָה**. I tento termín vyjadřuje sváteční shromáždění, ovšem poněkud jiného charakteru.³⁰⁸ Sloveso **עֲצֵר** se překládá jako „zdržovat se, držet v mezích, být odloučen“.³⁰⁹ Připomíná odloučenost izraelských poutníků³¹⁰ bydlících ve stáncích v odloučenosti od hostů a cizinců,³¹¹ kteří do Jeruzaléma předtím připutovali spolu s nimi. Osmý den je zřejmě zvláštní sváteční den, který Izraelci mohli prožívat už ne coby každá rodina zvlášť ve svém vlastním stánku, ale spolu s ostatními Izraelci při bohoslužebném shromáždění v chrámě. Pak by chrám mohl připomínat pevné obydlí národa odděleného od ostatních národů, jako cíl putování – v kontrastu s provizorností stanů na cestě pouští podle dosud nenaplněného Božího příslibu. Vděčnost a radost z Hospodina, který na přítomných v chrámě naplnil své sliby, by se pak mohla v obřadech závěrečného dne svátku stát skutečným vyvrcholením svátečního veselí nad sklizenou úrodou. Podobně jako u předchozích svátků je i zde uvedeno, že se jedná o provždy platné nařízení pro všechna pokolení,³¹² za jehož vyžadováním stojí autorita samotného Boha.³¹³

Kromě tří poutních slavností Pesach, Šavuot a Sukot představuje kalendář svátků a slavností v Kodexu svatosti i další příležitosti k putování do Jeruzaléma. Ať už se jedná o další větší slavnosti sedmého měsíce, jako je Roš ha-šana (svátek Nového roku s pamětním vytrubováním) a Jom kippur (Den smíření) nebo soukromé poutě Izraelců k Hospodinu v rámci jejich osobních slibů a dobrovolných závazků zbožnosti.³¹⁴ Prostému Izraelci se tímto

³⁰⁸ Srov. NOTH Martin: Levitico, 220.

³⁰⁹ Srov. tamtéž.

³¹⁰ Srov. Lv 23,42.

³¹¹ Srov. NOTH Martin: Levitico, 221.

³¹² Srov. Lv 23,41.

³¹³ Srov. tamtéž, 23,43.

³¹⁴ Srov. tamtéž, 23,38.

výčtem otevřela celkem široká možnost putovat za Hospodinem podle starobylé tradice opravdu nejen třikrát, ale i vícekrát za rok. Každá z těchto poutí se pro něho může nést v poněkud odlišném duchu, takže ji sám může prožívat například coby děkovnou, kající nebo prosebnou.

Toto všechno však je možné jen díky centralizaci kultu v prakticky samém závěru judského království. Kněžská vrstva soustředěná kolem jeruzalémské svatyně se někdy v této době pokusila shromáždit a v jednom díle utřídit různé tradice z minulosti, aby z nich vypracovala jakýsi liturgický manuál pro vlastní interní použití.³¹⁵ Kodex svatosti je přitom jen jednou z více sbírek v něm obsažených. Jejich pravidla pro slavení různých slavností nejen přečkala pád a zánik královské instituce, ale stala se i určitým východiskem pro budoucí směřování celé izraelské komunity.

Tři poutní svátky Izraele jsou fyzickým výrazem toho, co znamená následovat Hospodina na jeho cestě. Třem různým legislativním sbírkám obsaženým v židovské Tóře můžeme rozumět jako třem různým stanovištím na této cestě. Boží národ se na nich nějaký čas zastavil, aby nabral dech a zamyslel se nad tím, kam vlastně směřuje; co je pro něj právě v této době a na tomto místě důležité a podstatné.

Díky jednotlivým zastávkám postupně poznává, že se stává víc a víc sám sebou, ne když dělá všechno jako lidé žijící trvale v místě, kudy on jen prochází, ale právě tehdy, když to, co prožívá, prožívá „PRO HOSPODINA“. Současně se učí také chápat, že k cíli putování nejsou povoláni jen ti nejlepší a nejsilnější poutníci, ale že Bůh i toho nejposlednějšího z izraelské pospolitosti neztrácí ze zřetele a touží, aby ti schopnější a zdatnější z lidu se o potřebné starali s podobnou starostlivostí jako On sám.

Nakonec Izrael odhaluje, že ho jeho Bůh znovu a znovu volá ke společnému slavení z darů, které mu na jednotlivých zastávkách připravil k občerstvení. Tímto společným slavením si může Boží národ připomenout všechno to, co už pro něj jeho Bůh na cestě vykonal a zároveň se může pro další etapu svého putování za Svatým nejen posílit, ale i posvětit.

³¹⁵ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 72.

3. Kritika formálního pojetí chrámu u proroků

3.1 Modloslužba v chrámě

Hospodin kráčí dějinami se svým lidem. On sám je jeho počátkem, jeho vůdcem, jeho inspirátorem, smyslem jeho bytí i cílem jeho životní cesty. Hospodin je kromě toho všeho také jeho středem. K němu se obrací nejen cesta Izraele jakožto národního společenství, ale i dílčí cesty každého jednotlivého vyznavače. Bůh totiž ve svém plánu počítá s každým, a to v jeho jedinečnosti a originalitě. Je to Hospodin, kdo do své blízkosti povolává a kdo má také pro každého jednotlivce jeho konkrétní úkol, určité poslání ... Toto poslání může být zaměřeno buď přímo k dobru uvnitř Boží pospolitosti, anebo i mimo její vlastní rámeček: vůči těm, které Bůh ve své prozřetelnosti teprve zamýšlí povolat.

Jestliže Bůh ve své přesažnosti je středem svého lidu, pak si ve zjevování své tajemné přítomnosti a spolu s ní i své spásné vůle ve prospěch Izraele slouží viditelnými prostředky. Je to jednak stánek setkávání, lidem běžně nepřístupný, jednak kněžský kmen Lévi, jehož jednotlivé rody ještě během cesty do zaslíbené země Boží příbytek obklopují a takto zjevují Hospodinovu svatost.³¹⁶ Zbudování pevné svatyně, případně svatyní, kde by přebývalo Boží jméno a kam by Izrael přinášel v plodech své práce Hospodinu oběť vlastního života, se zdá logickým vyústěním uzavřené poutě a znamením, že Boží zaslíbení se dosažením jeho země s konečnou platností naplnilo. Přenosný stánek setkávání se tedy proměňuje v dům s pevnými základy a Boží příbytek nabývá své konečné podoby v jediném centrálním chrámu na Sijónu, který bude poté už provždy představovat skutečné srdce celé země.

Fakt, že lid se svým Bohem došel až na místo určení a usadil se tam, ale neznamená, že by spása jako cíl společného putování člověka s Bohem byla „během na tak krátkou trať“ a že by se Hospodin v budoucích dějinách svého lidu spokojil s rolí jen jakéhosi „Božského hodináře“.³¹⁷ Bůh touží působit spásu ve prospěch Izraele uvnitř samotné komunity i dále, a to prostřednictvím tří různě zaměřených institucí: a/ kněžské, b/ soudcovské, potažmo královské, c/ prorocké. Každé z nich je sice svěřena odlišná oblast působnosti, avšak spravovat ji dobře může každá z nich, jen když je v jednotě s ostatními oddána tomu, kdo je všechny pro tento úkol ustanovil, při vzájemném respektu a ochotné spolupráci. Není divu, že se všechny tři zmíněné skupiny setkávají právě v chrámě, jenž má být na zemi symbolem nerozlučné jednoty Hospodina a jeho vyvoleného lidu.

³¹⁶ Srov. Nu 1,52–54.

³¹⁷ Srov. Deismus, in: RAHNER Karl – VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996, 59.

Pevná svatyně v Jeruzalémě s pravověrným kněžským personálem a řádně fungujícím kultem uvnitř se pro Izrael stává znamením duchovní – a z ní též plynoucí politické – stability celé země. Zároveň se však v jeho dějinách ukazuje, že taková situace zůstává mnohdy spíše jen vysněným ideálem. Polopohanské duchovní prostředí, v němž se Boží národ pokouší uskutečňovat život podle Tóry, není víře v Hospodina nijak přátelsky nakloněno. Naopak stojí často pouze ve zjevně nevyřčeném nepřátelství vůči odlišnému kultu. Ten totiž pro pohanské kněžstvo představuje nebezpečnou konkurenci – smrtelné ohrožení jejich vlastní existence. Proto Bůh svému lidu kromě instituce duchovní (kněžské), ustanovuje také instituci politickou (královskou). Ta má v zemi mocensky zajišťovat bezpečí ode všech vnějších i vnitřních nepřátel Božího zákona a zároveň se tak starat i o hmotné zajištění těch, kteří kromě Hospodina nemají v Izraeli jiné dědictví.³¹⁸

Třetí institucí, která nás v této podkapitole zajímá nejvíce, je instituce prorocká. Proroci mají spolu s kněžími za úkol „doplnit formulace Tóry, správně ji vykládat a připomínat lidu a jeho vůdcům závazky Smlouvy.“³¹⁹ Jde o Boží muže (nebo ženy) stojící ve službě především před samým Bohem. Z jeho rozhodnutí a povolání však stojí také před lidmi, aby jim v síle Ducha prorockými slovy i gesty rozhodně zjevovali, jakými cestami zamýšlí Hospodin vést svůj národ v jejich aktuální době nebo v blízké budoucnosti. Nezastavují se přitom u vnějšího zdání věcí světa, ale je jim dáno vidět dějiny jakoby „Božíma očima“. Tak ve svobodě svého úzkého vztahu k tomu, kdo je povolal, sdělují Izraeli ne to, co by lidé kolem nich slyšeli rádi, ale spíše to, co slyšet mají a potřebují, aby se svým Bohem kráčeli podobně jako sami proroci – ne tou svou, ale jeho cestou, a tak mohli dosáhnout i jejího cíle.³²⁰

Duchovní situace vyvoleného národa při jeho cestě napříč dějinami je mnohdy charakterizována slabostí, úpadkem a přizpůsobováním se ostatním národům s jejich způsobem prožívání náboženské roviny života. Politicky je zase Izrael coby jeden z mnoha menších státek v oblasti Středozeří mnohokrát v situaci pouhého pasivního pozorovatele zápasů o moc a hospodářský vliv mezi takovými starověkými velmocemi jako byl Egypt, Asýrie, Babylónie, Persie, Řecko nebo Římská říše. Pro Izrael jako národ představovali tyto velmoci někdy spolu s politickým podrobením i ohrožení duchovní. Ale největším nebezpečím pro Izrael je v Boží perspektivě především Izrael sám – jeho hřích, který spočívá

³¹⁸ Srov. Nu 18,20.

³¹⁹ CHIOLERIO Marco: op. cit., 117.

³²⁰ Srov. tamtéž, 118–119.

ve vlastní pýše, v nedůvěře vůči Hospodinu coby Pánu celého světa, v zatvrzelosti srdce a v neochotě nechat se jím vést.

Nejmarkantněji se hřích projevuje právě v místě, které je pro vzájemný vztah Boha k jeho lidu ze všech míst na zemi nejprivilegovanější: v Božím chrámě. Hřích se ukazuje prostřednictvím nejrůznějších zlořádů panujících v jeho nitru a v extrémních případech dokonce i modloslužbou. Vinu za tyto zlořády je možné vidět v selhání právě oněch tří komunitních institucí, které jsou Hospodinem pověřeny bděním nad věrností sínajské smlouvě a péčí o to, aby se Boží spása, slavená při chrámových slavnostech, šířila ze svatyně ve slovech i činech po celé zemi.

3.1.1 Instituce královská

Jak se tedy v jeruzalémském chrámě projevuje hřích a selhání instituce královské? Za všechny uvedme alespoň dva takové případy. Prorok Izajáš kritizuje ve své knize nestálost judského krále Achaza ve víře.³²¹ Achaz nespolehá celým srdcem na Hospodina a proti jeho vůli, ohlášené mu prorokem, sjednává spojení s pohanskou Asýrií. Tím se však kromě politického vazalství vůči Asýrii vědomě vydává také částečné duchovní porobě. Projevuje se to například umístěním oltáře asyrského typu do chrámového nádvoří,³²² podporou nedovolené bohoslužby³²³ a v určitém momentu snad dokonce dočasným uzavřením chrámové svatyně,³²⁴ které se děje na základě královny mocenské autority. Král nestojí v konfliktu věřící komunity s vnějšími nepřáteli zcela na Boží straně a svého postavení si spolu s vlastním životem cení nakonec více než oddanosti Hospodinu, od něhož přijal obojí. Svou moc tak v důsledku staví do služeb jiných bohů a sám se tím stává protivníkem Božího lidu a hanobitelem jeho chrámu.

Prorok Ezechiel se za zhruba sto padesát let s podobnou situací selhání a hříchu královské instituce potýká nepřímou také. Ve svém prorockém vidění popisuje hned několik modloslužebných skupin, které svým jednáním kulticky znečišťují posvátný chrámový prostor.³²⁵ Jsou mezi nimi ženy prokenaanského ražení, sbor sedmdesáti starších z Izraele a dokonce kněží v čele s veleknězem, klanějící se místo jedinému Bohu slunečnímu

³²¹ Srov. Iz 7,9.

³²² Srov. WAITE J[...] C[...] J[...]: Achaz, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 16.

³²³ Tuto praxi lze logicky dedukovat z doložených zpráv o Chizkijášově náboženské reformě, která nejenže zbavila království kulticky výšin a pohanských symbolů ze dřeva a kamene, ale vedla i k odstranění bronzového hada Nechuštána, jenž byl za Achazovy vlády předmětem nedovoleného uctívání. (Srov. RENDTORFF Rolf: op. cit., 77.)

³²⁴ Srov. WAITE J[...] C[...] J[...]: Achaz, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 16.

³²⁵ Srov. Ez 8,1–18.

kotouči.³²⁶ Posláním krále není jen chránit Izrael proti jeho vnějším nepřítelům, jak jsme si toho všimli v předešlém případě. Jako nejvyšší soudní instanci v zemi mu přísluší pečovat o Boží komunitu také spravedlivým soudem nad jejími nepřáteli vnitřními. Král Sidkijáš, v této době právě panující, je však zvláště v knize proroka Jeremjáše vykreslen jako někdo, kdo místo aby svou vládu přizpůsobil onomu jedinečnému vztahu vyvolení Hospodinem, soudí vše téměř výhradně v závislosti na mínění svých velmožů a dvořanů.³²⁷ Ti ho podněcují proti vůli Hospodina, zjevené mu prorokem Jeremjášem, a tak vedou Boží lid do zkázy.³²⁸ Král Sidkijáš je schopen zápasu s vnějšími nepřáteli Izraele, ale není schopen jednat rozhodně s nepřáteli vnitřními. Tak nejenže svým soudem nezasáhne proti modloslužebníkům v chrámě, ale navíc místo svědkům Hospodinovy věrnosti a milosti poskytuje na vlastním dvoře více sluchu odpůrcům víry v Boží vedení. Královo chybné rozhodnutí tak v rozhodující chvíli odsoudí Boží národ k babylónskému vyhnanství a chrám dokonce k úplnému zničení a materiální zkáze.

3.1.2 Instituce kněžská

Působení královské instituce ve vztahu k chrámu přichází v určitém smyslu jakoby zvnějšku. Vždyť král vykonává podstatné záležitosti svého úřadu spolu s rádci mimo chrám – nejspíše v paláci, který s chrámem pouze sousedí. Proto se hřích proti Bohu jeví v chrámu o to obludněji v tom případě, pokud za ním nestojí král, ale sami služebníci svatyně – kněžský personál, případně lévijci určené Hospodinem za kněžské pomocníky a služebníky. Kněz má být prostředníkem mezi Bohem a jeho lidem. Jeho služba spočívá podstatně ve dvou bodech: a/ v oběti (a to především smiřující) a b/ ve slově (čili ve sdělování Boží vůle lidem).³²⁹

Jak se projevuje hřích kněžstva v oblasti obětních rituálů? Nemusí zde jít nutně o přinášení oběti zvířat nebo plodů země. Kněží jsou pověřeni k vykonávání mnoha dalších specifických obřadů – vždy však s pevně a jasně danými rituálními pravidly. Každý izraelský kněz nebo lévijec má v tradici Tóry zřetelné příklady toho, jaké důsledky má nedodržování pravidel, daných jim Hospodinem skrze Mojžíše.³³⁰ A přece se posvátná služba ve svatyni se zaměřením na zprostředkování živého vztahu mezi Svatým a tím, kdo je ke svatosti povolán,

³²⁶ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIAŠ, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 465–467.

³²⁷ Srov. BAKER D[...] W[...]: Sidkijáš, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 918.

³²⁸ Srov. Jr 38,22.

³²⁹ Srov. HELLER Jan: Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů, 67.

³³⁰ Za všechny je možné uvést příklad svévole Áronových synů Nádaba a Abihúa, jakou je vnesení „cizího“ ohně před Hospodina v Lv 10,1–2, a nedovolené osobování si kněžských funkcí skupinou lévijců v čele s Kórachem, Dátanem a Abiramem v Nu 16.

vždy znovu rozmělnuje, ztrácí dynamiku a stává se rutinou, která sama nemá k modloslužbě daleko.

Proto na prvním místě mezi kněžské hříchy v chrámě můžeme postavit nedbalost a s ní spojené zlehčování Hospodinova jména. Tento hřích kritizují ve svých knihách zvláště proroci Ezechiel a Malachiáš. Bohu náleží prvotiny země, čili to nejlepší a nejdokonalejší z úrody. Kněží však zanedbávají své poslání rozlišovat mezi čistým a nečistým³³¹ a přijímají k oběti všechno, s čím Izraelci do chrámu přicházejí. Zřejmě víc než Hospodinův nárok na celé srdce jeho lidu vnímají své kněžské právo na hrudí a další části obětí,³³² a tak z nich profitují raději pro sebe než pro svého Boha a k poučení jeho lidu. Nejde jen o vadná zvířata – slepá, kulhavá a nemocná,³³³ tedy k oběti naprosto nevhodná – ale dokonce o „kusy nabyté násilím“,³³⁴ čili o dary Hospodinu, které přestože byly získány nespravedlivě, mají obětníkovi zjednat v Božích očích spravedlnost.³³⁵ Hospodinův chrám si tak v zástupných obětech jeho lidu kvůli nedbalosti a chamtivosti posvěcených služebníků získává pověst domu lupičů.³³⁶

Hřích a odpad králů od Hospodina s sebou velmi často strhává také kněžstvo. To ve snaze o udržení se na svém místě pak slouží spolu s Hospodinem i bohům nepravým. Prorok Sofonjáš vyhláší takovým obojetným kněžím Boží soud.³³⁷ Lévijsi se podle proroka Ezechiela v předexilní době natolik vzdálili Hospodinu, že ve svém modlářství svedli s sebou na scestí i jeho lid. Prorok má zřejmě na mysli období vlády modlářských judských králů Menašeho a Amóna. Pohoršení, které tím lévijsi způsobili, vede pro ně k úplnému zákazu kněžské služby a při budoucím Hospodinově chrámu je jim svěřena jen pomocná strážní služba.³³⁸

Kam až takový hřích může zajít, ukazuje ve své knize prorok Ozeáš. Kněžstvo rozptýlené v severních deseti kmenech Izraele tam podpořilo schizmatické tendence nedavidovských králů proti centrálnímu postavení Judovců a Jeruzaléma. Severoizraelské království, které tak vzniklo, potřebovalo nutně k zachování své autonomie vnitřní jednotu všech obyvatel říše – tedy Izraelců a silné komunity Kenaanců. Té bylo dosaženo díky ochotě kněžstva k manipulaci v oblasti kultu. Kněžstvo vyšlo Kenaancům vstříc sakralizací

³³¹ Srov. Ez 22,26.

³³² Srov. Lv 10,14.

³³³ Srov. Mal 1,8.

³³⁴ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHÍÁŠ, 845.

³³⁵ O podobné rádobě pravověrné bohoslužbě se silným sociálním podtextem se zmiňuje např. také prorok Ámos, působící za vlády krále Jarobeáma II. na území severního Izraele. (Srov. Am 2,8.)

³³⁶ Srov. Jr 7,11.

³³⁷ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHÍÁŠ, 785.

³³⁸ Srov. tamtéž, 560.

některých jejich přírodních rituálů, Hospodinově víře zcela cizích.³³⁹ Politické smlouvy zajišťující pokoj uvnitř i navenek byly jahvistickým kněžstvem³⁴⁰ rituálně potvrzeny na „oltářích hříchu“³⁴¹ v obnovených severoizraelských svatyních. V politicky nestabilním království, kde jedna dynastie byla záhy vystřídána druhou, se tak kněžská kasta se svou pevnou základnou stala dokonce jakousi vnitřní velmocí, určující směr budoucího vývoje země.³⁴² Eminentní hierokracie,³⁴³ postavená na nepravé jednotě dvou zcela cizorodých náboženských systémů, se tak výraznou měrou podílela na zhroucení větší části původního „domu Izraele“.

Druhou oblastí, ve které se hřích kněžstva a z něho vyplývající zlořády v chrámu projevují, je oblast slova. Nejde vůbec o zanedbatelnou stránku kněžského poslání. Slovo vycházející z úst kněze bylo při jeho kultické službě přijímáno ze strany lidu jako Boží výrok, jako božská odpověď na lidský dotaz, orákulum ... V ústech posvěceného služebníka může mít navíc Boží slovo personální charakter bratrského povzbuzení, případně napomenutí.³⁴⁴ Kněží jsou pojímáni často coby skuteční strážci a zároveň praví vykladači Tóry. Tím, že ji autoritativně vykládají, ukazují lidu správnou cestu ke spáse, která pak znamená také formování k plně eticky zdravému životu.³⁴⁵

Je však tato kněžská praxe věrně vykonávána? A pokud ne, kde je třeba hledat příčinu? Někteří proroci vyčítají kněžím jejich stranickost při vykládání Zákona.³⁴⁶ To znamená, že jsou připraveni vykonávat svou povinnost mnohdy jen ze zjištěných důvodů³⁴⁷ a ještě se přitom odvolávají na Hospodina jako na nějaké pohanské božstvo, které „si lze koupit obětmi.“³⁴⁸ Prorok Jeremjáš kromě chamtivosti pranýřuje také svévoli jeruzalémského kněžstva, které v poněkud nepřehledné situaci jeho doby vládne na vlastní pěst.³⁴⁹ S prorokem Izajášem se shoduje v tom, že kněží nepoznali v Tóře Boží záměr.³⁵⁰ Tím, že nechali do

³³⁹ Jedná se zejména o kultickou prostituci, při níž rodiče ochotně vydávali kněžím vlastní dcery k tzv. „posvátné iniciaci“. (Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: op. cit., 72–73.)

³⁴⁰ Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: op. cit., 76.

³⁴¹ Srov. Oz 8,9–11.

³⁴² Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: op. cit., 77.

³⁴³ Srov. tamtéž, 82.

³⁴⁴ Ve smyslu bratrského povzbuzení, které je však současně Božím výrokem, můžeme číst například slova kněze Éliho, jimiž se obrací na Chanu, budoucí matku proroka Samuela. (Srov. 1 S 1,17.)

³⁴⁵ Srov. HELLER Jan: Hlubinné vrty: Rozbory biblických statí a pojmů, 67–68.

³⁴⁶ Srov. Mal 2,9.

³⁴⁷ Srov. Mi 3,11.

³⁴⁸ BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, 738.

³⁴⁹ Srov. Jr 5,31.

³⁵⁰ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, 277.

oblasti kultu proniknout pohanské praktiky,³⁵¹ a někdy i výslovné modlářství,³⁵² ztratili schopnost správného rozlišování. Pak ovšem místo aby poskytovali vyvolenému národu v časech nestability správnou orientaci podle Zákona, ještě ji díky své autoritě ve střetech s poslanými Hospodinovými proroky lidu ztěžují. Chrám se tak čas od času stává místem, odkud nevychází prostřednictvím kněžstva Boží slovo ke spáse země, ale spíše slova svévole čili kletby, která ohrožují nejen samu existenci vyvoleného lidu, ale i jeho svatyně. Odchod a vzdálení se Hospodinovy slávy z chrámu³⁵³ je hořkým důsledkem cesty smrti, kterou lidu svými činy a slovy ukazovali ti, kteří hledali svůj podíl všude jinde než právě v Hospodinu.

3.1.3 Instituce prorocká

Třetí komunitní institucí v Izraeli je instituce prorocká. Zdá se, že jako taková – bez druhých dvou – nemůže být sama zodpovědná ani za zlořády v chrámě, ani za případnou modloslužbu. První dvě instituce jsou totiž v jistém smyslu řádné, vybavené jasnými pravidly a především kontinuitou, která je dána dědičně předáváním z otce na syna. Prorocké povolání naproti tomu kontinuitu postrádá. Jestliže první dvě komunitní instituce jsou ve svém založení trvale pověřeny péčí o Boží lid³⁵⁴ – a každá z nich se může svému poslání v určeném resortu zpronevřit – k prorocké službě Hospodin povolává muže či ženy vždy znovu, podle konkrétní dějinné situace a hlavně podle toho, čeho je Boží pospolitosti právě třeba, aby na cestě s Hospodinem vytrvala. Jde tedy o instituci mimořádnou, charismatickou. (K prorocké službě může navíc Hospodin povolát, a také to v dějinách Izraele někdy činí, někoho, kdo je řádným členem buď jedné nebo i druhé předchozí řádné instituce: ať už krále či kněžského příslušníka z rodu Lévi.)³⁵⁵

Pokud je prorok skutečně Hospodinem vyvolen a povolán, „jeho poselství (na rozdíl od výroků falešných proroků) souhlasí se ‘zákony Exodu’ – zákonem svatosti (poslušnosti),

³⁵¹ Pohanskými praktikami myslí prorok Izajáš pořádání nevázaných bohoslužebných hostin s pitkami a výstřednostmi, které mají za následek nejisté rozhodování kněží při vynášení kultických výroků: „Prorok odhaluje ubohost zvěsti (...) zpronevěřilých kněží: nevzdělávají lid, mluví řečí, jíž nikdo nerozumí, rozsévají zmatek a nečistotu, místo aby přinášeli odpočinutí umdleným srdcím.“ (Srov. BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, 103–104.)

³⁵² O době proroka Jeremjáše po odvedení judského krále Jójakína s elitou národa do Babylóna svědčí ve svých viděních prorok Ezechiel. (BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, 467.)

³⁵³ Srov. Ez 10,18–19.

³⁵⁴ Zánik nejdříve izraelského a později i judského království nás nemusí nutně znepokojovat, neboť kontinuita Davidových potomků nebyla nikdy ukončena, a proto se věčné trvání davidovského království podle Božího zaslíbení v 2 S 7,12–13 mohlo eschatologicky naplnit v osobě syna Davidova, Ježíše Krista.

³⁵⁵ Za všechny je možné uvést samotného krále Davida, který je tradičně za proroka uznáván a lévijsce Jachziela, syna Zekarjášova, z 2 Pa 20,14–17.

pokoje, hříchu a soudu.³⁵⁶ Takové působení nemůže tedy nikdy vést k zlořádům nebo k modloslužbě v Božím chrámu, neboť proti nim je ve své podstatě a ve svých důsledcích logicky zaměřeno. Mohlo by se to stát jenom v případě, že by se určitý prorok nechal od svého povolání svést, a stal se tak prorokem falešným. Jeho povolání a založení (z lat. *institutio*) by však v tomto případě nebylo božské, ale pouze lidské, sobecké, zaměřené k vlastním egoistickým cílům ... Znakem falešných proroků je proto také podle Jeremjáše právě jejich nemorální osobní život a pasivita ve snaze přivádět ostatní blíže k Hospodinu, k životu podle Zákona, ke svatosti ...³⁵⁷ Falešní proroci se podle prorockých knih ve svém destruktivním působení vzhledem k Izraeli a k jeho chrámu většinou spolčují s jimi podobnými z řad odpadlého kněžstva,³⁵⁸ příp. se nechávají vydržovat na dvoře bezbožných izraelských panovníků.³⁵⁹ Tím jen umocňují jejich vlastní nepravost a nepřímou tak působí chrámové zlořády a modloslužbu, za které jsou řádně odpovědní na prvním místě právě oni.

Hospodin připravil pro svůj lid cestu, po které může bezpečně dojít až k Němu, Zdroji pravé spásy. Je to cesta, která vede dějinami – cesta, která má vlastní pravidla a vlastní cíl.³⁶⁰ Předchůt tohoto cíle mohou příslušníci Izraele určitým způsobem zakoušet už při bohoslužebných shromážděních v jeruzalémském chrámu na Sijónu. Chrám je důležitým znamením a současně pozemským znázorněním jednoty Boha uprostřed jeho vyvoleného národa. Je srdcem celé země a domem symbolicky odkazujícím do věčnosti, k naplnění mesiášského království Izraele, které kolem Sijónu shromáždí všechny národy světa k pravé a věčné bohopoctě.

Aby však Izrael k této eschatologické budoucnosti skutečně dospěl, ustanovuje Hospodin svému lidu tři pro-komunitní instituce, odpovídající za udržování vnitřních životodárných vztahů v tomto boholidském společenství, jejichž správné nebo nesprávné fungování se promítá do chodu a řádu Boží svatyně. Zlořády uvnitř, nebo dokonce modloslužba, svědčí o narušené jednotě mezi Hospodinem a Izraelem. Jenom opravdové obrácení celé komunity v čele s jejími institucionálními představiteli může odvrátit zkázu sijónského chrámu a zajistit naplnění Hospodinových eschatologických zaslíbení. Ta jednou

³⁵⁶ MOTYER J[...] A[...] : Prorocství, proroci, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 821.

³⁵⁷ Srov. tamtéž.

³⁵⁸ Srov. např. Iz 28,7.

³⁵⁹ Srov. např. 1 Kr 22,9–23.

³⁶⁰ Srov. KOCH K[...] : יְהוָה, in: BOTTERWECK G[...] Johannes RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 2, sl. 329.

skutečně naleznou svůj střed v Tom, jenž ve své osobě dokonale spojí úřad kněžský, prorocký i královský a sám se svému lidu stane tím pravým a jediným Chrámem.

3.2 Uzavřenost Zákona jen do prostoru chrámu

Tóra, židovský Zákon, je „klíčovým prvkem náboženské existence Izraele.“³⁶¹ Jako soubor zákonodárných textů (včetně dějinných tradic a zaslíbení) je úzce spojena se Smlouvou. Jde o základní pravidlo jednání Božího lidu, a to ve všech oblastech jeho života.³⁶² Židé pojmem Zákon rozumějí zvláště prvních pět knih Písma, které tradice připisuje Mojžíšovi. Pokud bychom však mezi těmito knihami chtěli nalézt jednu, která by mohla být jakousi stručnou syntézou všech pěti – shrnutím tradic v celé Tóře obsažených³⁶³ – sáhli bychom pravděpodobně po knize Deuteronomium.

Řecký název této starozákonní knihy znamená sice „druhý zákon“, ale s jiným zákonem než s tím, který obdržel od Hospodina Mojžíš, se v ní nesetkáme. Celá kniha je však stylizována, i co se Zákona týče – a to je to, co nás zajímá – do podoby Mojžíšovy řeči na rozloučenou těsně před jeho smrtí. Tím vytváří dojem jeho duchovní závěti. V knize se klade mnohem více a naléhavěji než v oněch předchozích čtyřech knihách Tóry důraz na vztah lásky a starostlivosti Hospodina vůči jeho lidu. Plodem a výrazem takového láskyplného vztahu je pro lid Zákon. Podává se mu v odlišném kontextu, než tomu bylo v situaci prvního zjevení na Sínaji. Tam spočíval akcent především na poznání Boží svatosti a přesažnosti. Lidskou odpovědí na poznání Boha tak mocného a svrchovaného měla být svatá bázeň, úcta a naprostá poslušnost. Člověku měla tato odpověď pomoci odevzdat se Hospodinu s plnou důvěrou pro etapu náročné pouti až k hranicím zaslíbené země.

Nyní, těsně před vstupem do ní,³⁶⁴ má však Zákon spíše charakter otcovského poučování jeho dětí – životních pravidel, majících jim pomoci nejen zachovat si život, který už přijaly, ale i dosáhnout v něm pravého štěstí a důvěrné otevřenosti vůči Hospodinovým záměrům do budoucna. Boží láska a jeho milosrdenství zde prochází Mojžíšovým srdcem – srdcem starého moudrého muže, jenž stojí na konci své životní pouti, aby svým následovníkům ve slovech milosti světil to nejcennější, co v životě dostal a co také poznal jako opravdu dobré.

³⁶¹ GRELOT Pierre: Zákon, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 587.

³⁶² Srov. tamtéž, 586–587.

³⁶³ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit., 75.

³⁶⁴ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 497.

3.2.1 „Šema“ (Slyš, Izraeli)

Není divu, že právě v této knize nalezneme také nejvýš koncentrovaně zformulovanou „výpověď“ izraelského náboženství³⁶⁵: *šema*’. „Je to vyznání víry v jediného Boha a závazek uctívat výlučně jeho.“³⁶⁶ Sloveso שמע znamená v obecném slova smyslu *poslouchat, naslouchat*. V náboženském smyslu však může kromě toho znamenat – tedy za předpokladu, že k naslouchajícímu hovoří sám Hospodin, nebo přinejmenším někdo z jeho poslů – i *jednání podle vyslechnutého*.³⁶⁷ Mojžíš odevzdává Izraeli to podstatné pravidlo života, kterým se má Boží lid v zaslíbené zemi trvale řídit. *Šema*’ jako krédo v sobě vystihuje nejen podstatu celé knihy Deuteronomium, ale s ní zároveň i Zákona jako takového. Naslouchání Božímu slovu je neoddělitelně spojeno s jeho uchováváním jako toho nejcennějšího, co člověku může být vůbec v životě dáno.³⁶⁸ Uchovávání má ovšem smysl, jen když je spjato s uváděním vyslechnutého slova do praxe.³⁶⁹ To se děje zejména milováním Hospodina, a to celou bytostí v plnosti vlastní existence; všude tam, kde se jeho vyznavači právě pohybují.³⁷⁰

Centrem, odkud se Boží slovo má přirozeně šířit do celé země, je chrám. O jeho vyhlásování se tu řádně starají služebníci svatyně: lévjiští kněží. Slovo Boží zní s největší pravděpodobností právě při bohoslužebných shromážděních v rámci určitých (případně i všech) poutních svátků. Hlásání má směřovat k aktualizaci Božího slova do té dějinné situace, kterou vyvolený národ zrovna prožívá.

V mimořádných dobách poznamenaných zpravidla nějakou zlomovou dějinnou událostí jsou navíc s tímto úkolem posíláni Hospodinem také jeho proroci. Ti mají pečovat o to, aby žádné z Božích slov neupadlo v zapomnění. Důraz se přitom v prorockém kázání klade zejména na hlásání takového slova, které by dokázalo zapálit srdce národa a pohnout jím k jednání podle srdce Hospodinova.

³⁶⁵ RENDTORFF Rolf: op. cit., 197.

³⁶⁶ Šema, in: HERIBAN Jozef: op. cit., 987.

³⁶⁷ Srov. SCHULT H[...]: שמע, in: JENNI Ernest – WESTERMANN Claus (a kol.): Dizionario teologico dell'Antico Testamento, sv. 2, Torino: Marietti, 1982, sl. 885.

³⁶⁸ Deuteronomium hovoří na prvním místě o lidském srdci, kterým Semita nerozumí jen pouhý tělesný orgán nebo snad jen pouhé sídlo lidských emocí a citů, ale jde tu o nejnítějnější hlubinu v člověku – o to nejnítějnější místo, kde člověk sám před sebou přemýšlí, pamatuje si, vede dialog se sebou samým a rozhoduje se buď pro dobro, nebo pro zlo. (Srov. FRAINE Jean de – VANHOYE Albert: Srdce, in: LÉON-DUFOUR Xavier [a kol.]: op. cit., 473.) Po lidském srdci je řeč ještě o ruce coby symbolu konání a čele coby symbolu myšlení. Veřeje a brány jsou pro Izraelce připomínkou zodpovědnosti za místo, kde bydlí, s celou sítí sociálních vztahů. (Srov. BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 511.)

³⁶⁹ Protože Zákon byl zřejmě liturgicky vyhlášován při bohoslužebných shromážděních některé poutní slavnosti, počítá se, že adresáty slova byli téměř výlučně muži. Oni byli v tehdejší společnosti hlavními strážci tradic, nositeli učení a představiteli rodin. Proto jim příslušela výchova dětí a zejména synů. V krédu je na to pamatováno s náležitou pozorností. (Srov. BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 511.)

³⁷⁰ Srov. Dt 4,7.

Proroci často brojí proti pouhému náboženskému formalismu, spojenému s chrámem a kultem. Lévijsí kněží jsou tomuto pokušení zvláště vystaveni. Z důvodu stále se cyklicky opakujících chrámových svátků, při nichž se pořád a pořád dokola opakují ty stále stejné kultické obřady, to všechno navíc při jistě značném množství poutníků, kteří na svátky přicházejí, hrozí kněžím více než komukoli jinému sklouzávání do rutiny nebo bezduchého ritualismu. Náboženský formalismus zavedeného kultu sice literu Zákona zdánlivě naplňuje, ale ve skutečnosti brání pravdivé orientaci vyvolené komunity v rozlišení onoho směru, kterým Hospodin zamýšlí vést svůj lid na jeho cestě dějinami dál. Hospodin je přece Bůh živý a jeho slovo nemá být mrtvou literou, nýbrž dynamickým znamením na pouti k plnosti života.

Pokušení náboženského formalismu, který eminentně ohrožuje zvláště služebníky svatyně, se však v určitých epochách stává reálnou hrozbou i vyvolenému národu jako celku. Jde tu o pokušení domnívat se, že Izrael tím, že obsadil zaslíbenou zemi a usadil se v ní, cíle své cesty v podstatě dosáhl a Hospodin už mu teď, kromě několika detailů spíše kosmetického charakteru, vlastně nemá co víc nabídnout. „Usadit se“ v tomto kontextu znamená „zabydlení se v už dosaženém“. Znamená určitou ztrátu bdělosti, přesunutí vlastní pozornosti z prostoru naslouchání Božímu hlasu a chození s ním do prostoru smyslů a spokojení se s povrchním prožíváním reality v zaměřenosti buď jen na sebe nebo v lepším případě na vlastní skupinu jako je rodina, rod nebo národ. Takové prožívání je však typické právě pro smýšlení pohanů, kteří Hospodina dosud nepoznali.

Domyšleno do důsledků se zde jedná o návrat osvobozeného člověka s důstojností Božího vyvoleného do mentality otroka s tvrdou šjí a neobřezaným srdcem³⁷¹ – do mentality Izraele před odchodem z Egypta ... Člověk nemusí v prostoru paradoxně učinit ani krok a přesto se ve svém srdci vrátit až na počátek; do místa, odkud vyšel. Proto si Hospodin na základě smlouvy nárokuje celé srdce svého vyznavače a varuje ho před zapomínáním na společný vztah lásky a oddanosti, který jediný vytváří Izraeli prostor svobody a vzájemné důvěrnosti.³⁷²

3.2.2 Vidět nebo slyšet?

Vidět a slyšet! Dva odlišné způsoby, jakými pozemští tvorové vnímají svět kolem sebe. U člověka však s nimi v hlubším smyslu souvisí navíc i dva zcela rozdílné přístupy k realitě života jakožto celku. Náboženské prožívání typické pro Izrael, určující jeho životní

³⁷¹ Srov. tamtéž, 10,16.

³⁷² Srov. tamtéž, 6,10–12.

styl, je spojeno především s nasloucháním Božímu hlasu. U pohanů naproti tomu spočívá vztah k božstvu zásadně spíše ve vizuální rovině vnímání posvátného.³⁷³ Celostní vnímání světa a života v něm je samozřejmě podmíněno všemi lidskými smysly – nejen zrakem nebo sluchem. Rozdíl v prožívání je pro člověka dán těmi důrazy, které v procesu poznání vědomě uplatňuje.

Zrak poskytuje člověku možnost vnímat svět kolem sebe tím nejsilnějším a nejvýraznějším způsobem. Prostřednictvím tělesného zraku se člověk oné vnímané reality, kterou má ve své těsné blízkosti, jakoby užuž zmocňuje. Vidění v něm vytváří silný dojem, že má jeho prostřednictvím daný předmět před sebou už doslova „v hrsti“, že se ho jistým způsobem téměř dotýká ... Sugestivita zraku přitom v jeho mysli vyvolává několik rozmanitých pocitů. Jednak je tu pocit jakési blízké jednoty a spřízněnosti s vnímaným předmětem, jednak také pocit určité podmíněnosti pozorovaného předmětu pozorujícím v jeho nejbližší budoucnosti. Pozorování však může na druhou stranu – a to zvláště v náboženském smyslu – dovést člověka až k určitému druhu fascinace. Ta v podstatě znamená, že si vnímaný předmět vnímajícího takřka úplně podmaní a paralyzuje jeho volní schopnosti. V takovém případě nejenže člověku hrozí na dobu vnímání ztráta jeho autonomie, ale v horizontu delšího časového období, kdy se tento fenomén stále znovu opakuje a obnovuje, upadá nejdříve do latentní závislosti na viděném a v některých případech dokonce až do úplného otroctví.

Slyšení ve smyslu naslouchání, případně poslušnosti, se na rozdíl od vidění nezmocňuje člověka s takovou sugestivitou a bezprostředností. Člověku umožňuje zachovávat si od vnímaného předmětu určitý přirozený odstup a tak mu dává také větší možnost volit mezi tím, pro co se už rozhodl, a tím, co se mu nasloucháním předkládá. Kromě toho souvisí vnímání reality na základě užívání sluchu více a bezprostředněji s lidskou řečí. Řeč, která je vlastní pouze rozumovým bytostem, dává vyslechnutému charakter osobní komunikace a ovlivňuje soužití s druhým v rovině vzájemného vztahu.

V oblasti náboženského prožívání znamená přijetí Božího zjevení skrze slyšené to, že člověk má v Bohu nablízku důvěrného rádce. Ten spolu s ním sleduje sice stejný cíl, ale způsobem nekonečně dokonalejším. Tak se kráčení s Neviditelným stává aktem víry a důvěry: Bůh je dobrý včera, dnes i navěky a chce na životní pouti člověku dávat dobré – nakonec i sám sebe. Jde o náročnou cestu bez povrchních a klamných opor. Zato však smí člověk kráčet v pravdě o sobě a o Bohu, ve svobodě vlastního srdce, v důvěře, která sice nevidí, ale

³⁷³ Srov. AUGRAIN Charles: Slyšet, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): op. cit., 444.

věří a spolu s Hospodinem prožívá důvěrné společenství s nadějným výhledem na netušenou budoucnost.

3.2.3 Doba, která přeje spíše vidění

Doba těsně před zánikem judského království, za vlády králů Jóšijáše a jeho následníků na Davidově trůnu, odhaluje nepravost Izraele, spočívající v nedůsledném naplňování přijatého Zákona. Reformní snahy krále Jóšijáše, ovlivněné zejména nálezem knihy Zákona (pravděpodobně Deuteronomického kodexu) a prorockým vystoupením Sofonjáše a Jeremjáše,³⁷⁴ usilovaly o nápravu bezútěšné situace, vyvolané především náboženským synkretismem a snad i přímým modlářstvím za vlády dvou Jóšijášových předchůdců Menašeho a Amóna. Izrael v tomto období ztratil jasnou duchovní orientaci a přespříliš se otevřel pohanským tradicím, přežívajícím na jeho území hlavně díky původnímu obyvatelstvu. Tyto vyznavače jiných náboženských systémů se nikdy nepodařilo nábožensky asimilovat ani je zcela vypudit ze země.

Izrael od těchto svých sousedů za dobu společné existence přejal mnoho jejich původních zvyků a tradic. Některé z nich, jak jsme toho byli v předchozí kapitole svědky, se mu ale podařilo úspěšně integrovat do celku vlastní věrouky. Ve zmatcích, způsobených nesprávným fungováním královské a s ní i kněžské instituce před Jóšijášovou reformou, se národ od pohanů naučil dívat a nahlížet věci jejich způsobem. Spolu s tím ztratil nejen schopnost, ale i upřímnou ochotu naslouchat jedině Hospodinu, vážit si darů, které od něj dostal, a odplácet mu jeho výlučnou lásku láskou svého srdce.

Svou vlastní náboženskou situaci pak Izrael často hodnotí spíše po vzoru pohanů například na základě klamných nebeských znamení,³⁷⁵ vlastního blahobytu na úkor druhých nebo na základě pouhých pozemských opor, jako je dosud stojící chrám, fungující kult nebo na trůně usazený král z rodu Davidova. Boží slovo zní sice do uší národa při poutních svátcích v jeruzalémském chrámě stále, ale vlivem takové porušené mentality neproniká až do hloubi srdce a ulpívá jen na povrchu. Hospodinův Zákon tak zůstává uzavřený pouze do prostoru chrámu. Nesestupuje už jako dříve dolů do celé země v srdcích poutníků, vracejících se z pouti domů, ale rozplývá se v už jednou navyklém odvracení se od slyšeného k ulpívání na povrchním a bezprostředním po způsobu pohanů.

³⁷⁴ Srov. CHIOLERIO Marco: op. cit, 129–133.

³⁷⁵ Srov. Jr 10,2.

Jak se tato duchovní situace Izraele odráží v kázání proroků? „Napravte své cesty a své skutky a nechám vás přebývat na tomto místě. Nespolehejte na klamná slova: ‘JE TO CHRÁM HOSPODINŮV, CHRÁM HOSPODINŮV, CHRÁM HOSPODINŮV’.“³⁷⁶ Vystoupení proroka Jeremjáše v bráně jeruzalémského chrámu odhaluje lehkovážné spoléhání se izraelského lidu na realitu svatyně jako automatické záruky Boží ochrany a bezpečí. Zdá se, jako by pouhé plnění litery Zákona kultickou přítomností národa na poutních, zde zřejmě podzimních slavnostech zaručovalo Hospodinovu přízeň bez ohledu na způsob života, který lid předtím, než vykročí na pouť, ve své zemi vede.³⁷⁷

Prorok vyčítá Božímu lidu zejména odklon od Zákona v jeho naprosto zásadních článcích jako je Desatero Božích přikázání (zákaz vraždy, krádeže, cizoložství, křivé přísahy, modlářství).³⁷⁸ Tím, že se pošlapává právo potřebných (bezdomovec, sirotek, vdova), se Izrael stává novým Egyptem,³⁷⁹ jemuž hrozí Hospodinův hněv.³⁸⁰ Navíc prý došlo v samém chrámě dokonce k prolévání nevinné krve.³⁸¹ Jeremjášovo vystoupení proti nepravosti vyvoleného národa není zdaleka tím jediným způsobem, jakým Hospodin vyzývá národ k naslouchání a obrácení. Izrael však neposlouchá a svému Bohu neodpovídá.³⁸² Vidí jen Boží chrám a v jeho prostoru skrze usmiřovací rity hledí na své „vysvobození“³⁸³ od spáchaných hříchů, aby se po sestoupení zpět mohl zase vrátit k povrchnímu životu bez připomínání si smluvních povinností. Dům Boží se tak stal v jejich vlastních očích, i když si to otevřeně nepřiznávají, „úkrytem lupičů“.³⁸⁴ Hospodin proto varuje svůj lid, že s poskvřeným chrámem naloží stejně jako se svatyní v Šílu a jej rozptýlí mezi cizí národy.³⁸⁵

V podobném duchu se o nepravosti Izraele během tohoto období národních dějin vyjadřuje také prorok Ezechiel. Podle něj lid ulpěl v modloslužbě, protože má „smilné srdce“ a „smilné oči“.³⁸⁶ Chce říci, že se vedle uctívání Hospodina celý národ přiklání také k uctívání

³⁷⁶ Tamtéž, 7,3–4.

³⁷⁷ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIAŠ, 273.

³⁷⁸ Srov. Jr 7,9.

³⁷⁹ Kniha Deuteronomium k výčtu sociálně potřebných často připojuje také lévijce (Srov. např. Dt 16,11.14). Lévijci, které si Hospodin povolal do služby namísto všech prvorozců v Izraeli (Srov. Nu 3,45), se tak stávají prvotinou národa. Tam, kde je ohrožena prvotina každého národa, je ohrožen národ jako celek (Srov. Ex 12,29.33)

³⁸⁰ Srov. Dt 27,19.

³⁸¹ V širším kontextu se mohlo jednat o nespravedlivé rozsudky soudního tribunálu při chrámových branách, ohrožující život (tedy krev!) nevinných osob. (Srov. SCHÖKEL Alonso Luis – SICRE DIAZ José Luis: I profeti, Roma: Borla – Città di Castello, 1984, 518.)

³⁸² Srov. Jr 7,13.

³⁸³ Srov. tamtéž, 7,10.

³⁸⁴ Srov. tamtéž, 7,11.

³⁸⁵ Srov. tamtéž, 9,15.

³⁸⁶ Srov. Ez 6,9.

model a tím porušuje partnerskou smlouvu mezi sebou a Bohem – dopouští se duchovního cizoložství.

Národ se po vzoru pohanů orientuje na klamné opory, které mu nejsou k užítku: především na chrám a na své potomstvo. V nich vidí záruku vlastní budoucnosti bez potřeby skutečného naslouchání Hospodinu a jeho Zákona a bez opravdového odpovídání Bohu slovy i činy v duchu vzájemné smlouvy. Chrám i potomstvo je v tomto smyslu možné shrnout pod společným pojmem „dům“.³⁸⁷ Ten je pro Izraelce podle Ezechiela „pýchou jejich moci, žádostí jejich očí a libostí jejich duše.“³⁸⁸ Je to, jako by říkali: „Máme život, protože máme chrám a svoje děti jako znamení Boží přízně!“ Jedná se ovšem o klamné znamení, které má s Boží přízní pramálo společného.

Příkladem správného a pravdivého jednání, které se Hospodinu líbí a které žádá od svého národa, je sám prorok Jeremjáš. V čase eminentního ohrožení celé země vojskem babilónského krále Nebúkadnesara, kdy je už dokonce samo město Jeruzalém obleženo, dostává prorok náhle od Hospodina zdánlivě pošetilý příkaz o koupi pole v Anatótu. Je válka a Jeremjáš se nemůže spoléhat na žádné klamné opory, jen na prosté Boží slovo, promlouvající z Hospodinovy moci o šťastnější budoucnosti pro Izrael. V době, která je poznamenána především bezradností a malomyslností, zazáří skrze proroka Hospodinovo slovo, doprovázené konkrétním činem jako znamením: „Opět se v této zemi budou kupovat domy, pole i vinice.“³⁸⁹

Šťastnější budoucnost je pro Izrael stále otevřena, jestliže se odvrátí od spoléhání se na pouze pozemské skutečnosti, na své cesty se bude chodit dotazovat celým srdcem pouze svého Boha a bude se k němu s důvěrou modlit.³⁹⁰ Tak vypadají podmínky návratu k Hospodinu a tím i ke změně neblahého údělu, který si vyvolený národ svou nepravostí připravil. To, co Hospodin zamýšlí pro svůj lid, však „zná jen on sám“³⁹¹ a dává to poznat tomu, kdo s ním touží a usiluje žít v důvěrném společenství.³⁹² Toto společenství blízkosti a důvěry nepotřebuje vidět stále nová a nová znamení, protože se cele svěřuje tomu, jehož zná ze slov Zákona a z aktu smlouvy. Naopak to, co je v tomto společenství důvěry dosud neviditelné, se v důsledku poslušnosti slovu stává viditelným znamením spásy pro celé okolí.

³⁸⁷ S pojmem dům operuje svatopisec významně v 2 S 7,1–16, kde je okolnost plánu stavby jeruzalémského chrámu propojena s Hospodinovým zaslíbením o věčném trvání Davidova královského rodu.

³⁸⁸ Srov. Ez 24,21.

³⁸⁹ Jr 32,15.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, 29,12–14.

³⁹¹ Srov. tamtéž, 29,11.

³⁹² Srov. tamtéž, 23,22.

Právě tuto skutečnost demonstuje prorok Jeremjáš svým současníkům v koupi anatótského pole. V tomto prorockém gestu sestupuje názorným způsobem slovo Božího Zákona skrze člověka z prostoru chrámu, aby se stalo znamením, že Hospodin touží ve svém srdci být Bohem celé země k jejímu prospěchu a spáse. Chystá pro svůj lid a jeho prostřednictvím ještě mnohem větší věci, avšak potřebuje k tomu spolu s jeho ochotou k naslouchání i jeho rozhodnost a odhodlanost kráčet za svým Bohem podle vyslechnutého v důvěře a naději.

Hospodin poskytuje Izraeli na jeho pouti dějinami celou řadu mnoha různých podpůrných prostředků. Vyvolený národ si jimi při svém mnohdy nesnadném putování k cíli vypomáhá. S některými z nich by se však mohl na cestě identifikovat natolik, že by mu v určité etapě vytčené trasy hrozilo, že mu budou spíše překážet než pomáhat. Problém není ani tolik ve skutečnostech samých, jako spíše v přístupu k nim.

Pokoušení lidského srdce zastavit se v už dosaženém a okoušet nabyté bez ohledu na Boha a jeho úmysly má co dělat s titánstvím prvního člověka v ráji. Žádná pozemská skutečnost není totiž ve své aktuální formě skutečností definitivní. Je nutně skutečností pouze průchozí, a to s ohledem na Cíl, který přesahuje jakoukoliv jen pozemskou, lidsky uchopitelnou představu. Ulpění na formě, která už nepomáhá dynamickému směřování člověka k Bohu, se stává překážkou, ohrožující jejich vzájemný vztah. Určitým způsobem souvisí se zákazem zobrazovat si Boha a tomuto obrazu se klanět a sloužit mu.³⁹³

Hospodin zná srdce svého lidu a prostřednictvím slov Zákona k němu neustále hovoří. Naslouchání a činná poslušnost mají Izraeli usnadnit jeho cestu, aby se dynamika postupu ryzí důvěry nezměnila ve statismus a náboženský formalismus. Hospodin postupně zbavuje svůj lid všeho, v čem ho až dosud mohl Izrael povrchním způsobem vidět nebo v čem se ho mohl takto jednoduše dotknout,³⁹⁴ aby se mu nakonec DAL VIDĚT A DOTKNOUT OSOBNĚ v Tom, který je coby člověk chrámem jeho Ducha a coby Bůh od věčnosti jeho Synem.

3.3 Pout' národů na Sijón

V prorockých knihách Starého zákona není tak docela samozřejmým jevem, když se s jediným – poměrně dlouhým a přitom prakticky totožným – textem setkáme v poselství

³⁹³ Srov. Dt 5,8–9.

³⁹⁴ Hospodin odnímá svému lidu nejdříve archu úmluvy a poté ho načas – a posléze i definitivně – zbavuje chrámu. Kněžská instituce po jeho zničení ztrácí svůj smysl i význam. A instituce královská, „věčné“ vlády davidovské dynastie, zanikla už babylónským zajetím.

dvou, zcela odlišných proroků. Každý prorok přece hlásá poselství Boha Izraele zpravidla slovy (a gesty) tak naprosto jedinečnými, jako je zcela jedinečný prorokův životní příběh i jeho vlastní způsob kráčení s Hospodinem.

V případě starozákonních proroků Izajáše a Micheáše však toto pravidlo neplatí tak docela. Onu výjimku, o níž je zde řeč, představuje totiž epos o eschatologické pouti čili společném výstupu všech národů v posledních dnech lidské historie na horu Sijón v Jeruzalémě. Je vůbec možné, že by se oba proroci ve svých knihách nezávisle na sobě mohli zabývat nejen stejným obrazem a motivem, ale že by k tomu navíc použili i stejných, nebo alespoň hodně podobných výrazů?

Vysvětlením takového fenoménu je podle odborníků pravděpodobná existence tohoto eposu už v prostředí dávné starokenaanské tradice.³⁹⁵ Z ní oba zmínění proroci zřejmě vycházeli a čerpali naději v době, která pro Izrael a jeho okolní sousedy nevěstila nic dobrého. Micheáš spolu s Izajášem jsou zhruba současníky³⁹⁶ a jejich poselství se obrací k situaci v Judsku a Jeruzalémě druhé poloviny osmého století př. Kr. Tehdy se nad drobnými státečky v celé syrsko-palestinské oblasti a hlavně nad jejich autonomií začínají zvolna stahovat mraky ohrožení v podobě vzrůstající se asyrské říše s jejími mocenskými nároky.

Starokenaanský mýtus o kosmické prahoře, sídle „vládce a otce bohů“ Ela,³⁹⁷ odkud prý tento božský Král řídí a spravuje celý vesmírný řád k pokoji a spravedlnosti, využili a v duchu víry Izraele aplikovali proroci Izajáš a Micheáš – každý ovšem podle své vlastní koncepce – na chrámovou horu Sijón a na Hospodina, Boha otců. Starobylý epos je v jejich podání očištěn a z úrovně mýtu „přesazen“ do nové půdy jahvistické víry, vyjadřující v čase silícího zmatku a snad i v předtuše možného válečného konfliktu skálopevné přesvědčení o Hospodinově definitivním vítězství nade všemi nepřáteli Izraele, které jednou v budoucnu shromáždí veškeré národy světa do společenství jediné Smlouvy.

„Podle biblisty G. B. Graye sestával původní epos z pěti slok, obsahujících deset dvojverší. Každé bylo tvořeno dvěma paralelními řádky po dvou či třech přízvucích (2:2 nebo 3:3). Výjimku představuje poslední dvojverší, které však do své knihy převzal pouze

³⁹⁵ FESTORAZZI Franco (a kol.): *Il messaggio della salvezza IV. Profetismo, profeti e apocalittica*, Torino: Elle Di Ci, 1985, 247.

³⁹⁶ Srov. CHIOLERIO Marco: *op. cit.*, 124.

³⁹⁷ Srov. HELLER Jan: *Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, 267.

Micheáš.³⁹⁸ Jediným významným rozdílem mezi původní a aplikovanou verzí eposu je nahrazení výrazu „El“³⁹⁹ výrazem „Hospodin“:

- I. *I stane se v posledních dnech,
že se hora Hospodinova domu
bude tyčit nad vrchoły hor,
bude povznesena nad pahorky*

- II. *a budou k ní proudit všechny pronárody.
Mnohé národy půjdou a budou se pobízet:
"Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu,
do domu Boha Jákobova.*

- III. *Bude nás učít svým cestám
a my po jeho stezkách budeme chodit.
Ze Sijónu vyjde zákon,
slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. “*

- IV. *On bude soudit pronárody,
on ztrestá národy mnohé.
I překují své meče na radlice,
svá kopí na vinařské nože.*

- V. *Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu,
nebudou se již cvičit v boji.
(Každý bude bydlet pod svou vinnou révou,
pod svým fíkovníkem, a nikdo ho nevyděsí.)⁴⁰⁰*

Oba proroci Micheáš i Izajáš doplňují k eposu navíc ještě každý po jednom verši.⁴⁰¹ Přestože ten zní u každého z nich dosti odlišně, přece vyjadřuje podobný úmysl obou proroků. Je ve své podstatě výzvou pro Izrael, aby se ke svému Bohu a jeho cestě přimkl zcela a naplno. Jenom tímto způsobem se totiž ve shodě s Hospodinovým úmyslem může stát pro ostatní národy znamením eschatologické budoucnosti, která se ve svůj čas na nich všech naplní. Jelikož je mým úmyslem komentovat okolnosti použití eposu především u proroka Izajáše, použiji posledního verše právě z jeho knihy:

- VI. *Nuže, dome Jákobův,
chod'me v Hospodinově světle!*

³⁹⁸ FESTORAZZI Franco (a kol.): op. cit., 247.

³⁹⁹ Nebo případně „Baal“ – o původním božském vládci hory ze starokenaanského eposu se můžeme jen dohadovat.

⁴⁰⁰ Srov. Mi 4,4.

⁴⁰¹ Srov. Iz 2,5; Mi 4,5.

Nyní teprve je epos kompletní a můžeme se začít zabývat prostředím i okolnostmi, které vedly k jeho aplikaci v konkrétní historické době.

3.3.1 I stane se v posledních dnech ...

*I stane se v posledních dnech, bude tyčit nad vrcholy hor,
že se hora Hospodinova domu bude povznesena nad pahorky*

יְהִי בְאַחֲרֵית הַיָּמִים נֶכֶן יִהְיֶה הַר בֵּית־יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִבְּעוֹת

Prorok Izajáš hledá způsob, jak prostřednictvím starobylé – a v jeho době zřejmě také ještě všeobecně známé – mytické výpravné básně ukázat vyvolenému národu, že se ona vznešená budoucnost, ke které s ním Hospodin ve svých záměrech směřuje, netýká pouze jeho samého. Ve skutečnosti jsou do ní prostřednictvím Božího lidu zahrnuty všechny národy země, neboť v důsledku je tím pravým a jediným Pánem nade všemi právě Hospodin.⁴⁰² Jedna konkrétní historická epocha – o nic více výjimečná, než kterákoli jiná před ní nebo po ní, totiž epocha vlády judských králů Uzijáše, Jótama, Achaza a Chizkijáše⁴⁰³ – se stává svědkem nového Božího zjevení. Ve světle víry má toto zjevení vyvolenému národu pomoci zahlédnout něco ze vzdálených obrysů onoho horizontu lidské historie, na němž životní pouť Jákobova Boha s člověkem, stvořeným od počátku k jeho obrazu, zde na zemi tajemně vyvrcholí.

Doba vlády čtyř zmíněných judských králů ve své pouze pozemské perspektivě neskýtá žádný opodstatněný důvod domnívat se, že by vyvolený národ mohl sám ze sebe aspirovat na nějaké universalistické cíle ohledně lidstva jako takového. Spíše naopak! Sláva davidovského království, které vykvetlo do své největší krásy a moci vlastně zcela záhy, ještě v těch nejranějších počátcích za krále Šalomouna, stále více upadá a už nikdy nedosáhne svého původního lesku.

Určitému blahobytu a míru se judské království těšilo snad ještě za vlády Uzijášovy. I když se tomuto králi nepodařilo obnovit původní davidovskou říši v hranicích, které jí dali její první králové, přece si dokázal podmanit alespoň své nejbližší sousedy a na čas otevřít přístup Izraele až k Rudému moři. Po celé zemi s úspěchem zbudoval několik vojenských pevností a dařilo se mu udržovat stálou a celkem početnou armádu.⁴⁰⁴

⁴⁰² Srov. Ex 19,5.

⁴⁰³ Jde právě o dobu Izajášova proročského vystoupení. (Srov. BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROČKÉ IZAJÁŠ – MALACHIAŠ, 12.)

⁴⁰⁴ Srov. BAKER D[...] W[...] – MILLARD A[...] R[...]: Uzijáš, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 1072–1073.

Další králové, kteří po něm následují, však už nejsou schopni prokázat takové schopnosti jako jejich šťastnější předchůdce a v čase sílicího ohrožení celé syrsko-palestinské oblasti asyrskou velmocí nejsou především s to účinně čelit postupně stále více se prohlubujícím politickému i duchovnímu úpadku říše. V momentě, kdy se už může zdát, že davidovské království nezadržitelně spěje ke svým posledním dnům, otvírá náhle prorok Izajáš svým vystoupením zcela novou kapitolu izraelských národních dějin, když načrtává Boží vizi společného soužití svého národa s národy ostatními v království pokoje a spravedlnosti: „*I stane se v posledních dnech ...*“

„Poslední dny“ jsou zde jakýmsi protipólem oněch dnů, v nichž prorok začíná hlásat své eschatologické poselství naděje od Hospodina. Povzbuzení k naději je přitom opravdu na místě, neboť situace v Judsku a Jeruzalémě je zřejmě značně obtížná a nepřehledná.⁴⁰⁵ To, co zemi v této době charakterizuje asi nejmarkantněji, je všudypřítomný zmatek. Izajáš ve druhé kapitole své knihy vypočítává, čeho všeho je jeho země plná: nepřeborných pokladů, zlata, stříbra, koní, vozů, bůžků a cizáků.⁴⁰⁶

První tři položky tohoto zvláštního seznamu jsou snad svědky ještě doznívající slávy Uzijášova království a jeho výbojů na východ. Odtud mu za jeho nástupce Jótama stále ještě plyne povinný tribut od místních králů a místodržitelů na znamení podřízenosti judskému státu. Král Jótam je pravděpodobně, co se vnější politiky státu týče, neméně schopný než jeho otec. Judské území dále opevňuje a rozšiřuje – například na úkor Amónovců.⁴⁰⁷ Vozy a koně ze shora zmíněného seznamu tedy odkazují na stále dobře a pečlivě organizovanou armádu, jejíž citelná přítomnost v zemi posiluje sebevědomí krále i jeho lidu. Jak ale vypadá králova politika vnitřní?

To, čeho si prorok Izajáš v makrotextu obzvláště všímá a co kritizuje, je množství různých model, které doslova zaplavily Hospodinovu zemi. Text hovoří o „východním pohanství“, ⁴⁰⁸ které dotváří celkovou atmosféru v zemi. Zdá se, jako by pokojný příliv cizinců z východních národů podrobených Judskem téměř splynul s domácím obyvatelstvem.⁴⁰⁹

Král Jótam používá ve své vnější politické taktice vůči podmaněným národům v náboženských otázkách možná podobně tolerantního přístupu, jak to bude o dvě stě let

⁴⁰⁵ Podle biblisty Simiana-Yofre je Izajášův eschatologický epos součástí rozsáhlejšího celku Iz 2,1–4,6 s velikou textovou kompatibilitou. (Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: op. cit., 143.) Podle jeho názoru i názoru některých dalších biblistů se tento textový celek zabývá situací za vlády judského krále Jótama. (Srov. např. CHIOLERIO Marco: op. cit., 126.)

⁴⁰⁶ Srov. Iz 2,6–8.

⁴⁰⁷ Srov. DOUGLAS J[...] D[...]: Jótam, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 459.

⁴⁰⁸ Srov. Iz 2,6.

⁴⁰⁹ Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: op. cit., 145.

později s úspěchem praktikovat na jím ovládaném území perský vládce Kýros. Nejenže Jótam nebrání cizincům v jejich magických praktikách a ve zvůli,⁴¹⁰ které s sebou jejich modlářství v praktickém životě nese, ale zřejmě je v tom i určitým způsobem podporuje, anebo je dokonce zve k trvalému usazení se blíže k říšské metropoli.⁴¹¹

Takový přístup znamená pro Judsko sice další příliv zlata, stříbra a nepřeborných pokladů k ekonomické prosperitě země, ale spolu s povrchním spoléháním se na vlastní politickou zdatnost a vojenskou moc⁴¹² tím vlastně dává za pravdu mentalitě pohanů, které ovládá. Jde o postoj, který zpochybňuje první přikázání Dekalogu a uvádí do pokušení víru v Boží svrchovanost nad Izraelem a s ním i nad celým světem.⁴¹³ Vědomě tak podporuje návrat ke stavu, z něhož byl Hospodinem na počátku své existence vyveden a který souvisí s vnitřní nepravdou o člověku – totiž se zvůli jeho srdce volit jakýkoli libovolný vrchol hory nebo pahorku, aby nad sebou nemusel uznat přesažnou Pravdu, která má své dané sídlo na „hoře Hospodinova domu.“⁴¹⁴ Podle Izajáše však bude Boží hora s jejím Vládcem nakonec uznána všemi národy včetně Izraele a ostatní hory a pahorky svým významem zcela zastíní.

3.3.2 „Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu“

a budou k ní proudit všechny pronárody.

Mnohé národy půjdou a budou se pobízet:

"Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu,

do domu Boha Jákobova.

וְנָהָרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם:

וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל־הַר־יְהוָה אֶל־בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

Z atmosféry celého makrotextu, jehož součástí je i upravený starokenaanský epos, je cítit zmatek a téměř naprostá anarchie. Prorok Izajáš ve svém kázání nešetří obrazy plnými různých politických i sociálních skupin, které na pozadí Judska a Jeruzaléma defilují v rychlém a zmatečném sledu. Třetí kapitola přitom vyjadřuje prorokovu touhu po řádu a spravedlivém uspořádání lidského společenství, které se bez jasných pravidel a odpovídajících morálních autorit mění v bláznivý babylón, v němž každý spěchá za svým vlastním, sobeckým cílem.

⁴¹⁰ Srov. Dt 9,5.

⁴¹¹ Řeč o navazování přátelství s „dětmi cizáků“ z Iz 2,6 by mohla na praxi usazování se cizinců v Judsku v této době reálně odkazovat.

⁴¹² Srov. Dt 17,16–17.

⁴¹³ Závažnost tohoto opovážlivého spoléhání se na vše jiné než na samého Hospodina se projeví fatálně už zanedlouho: za Jótamova nástupce Achaza. Jeho nevíra v Hospodinův zásah za syrsko-efrajimské války uvrhne jeho zemi do nedůstojné politické – a s ní spojené i duchovní – závislosti na Asýrii.

⁴¹⁴ Srov. Iz 2,2.

Je pravda, že s obdobnou situací se Judsko, a zvláště Jeruzalém, byly nuceny prakticky vypořádávat každý rok znovu. Dělo se to při příležitosti poutních slavností stanovených Zákonem. Jeruzalémské ulice byly po celou dobu trvání těchto svátků doslova zaplaveny přívaly poutníků z celé Palestiny a z jejího blízkého i vzdálenějšího okolí. Město praskalo ve švech a o ubytování byla taková nouze, že nemálo poutníků bylo nuceno bydlet ne v pevných domech, ale ve stanech.⁴¹⁵

Už jsme si řekli, že svátek Stánků (Sukot) patřil mezi všemi poutními slavnostmi roku k těm nejoblíbenějším a nevyhledávanějším. Kromě Izraelců se ho ale s oblibou účastnili také četní cizinci.⁴¹⁶ Je celkem možné, že tento populární svátek Kenaanců, který Izrael do svého poutního kalendáře převzal teprve po obsazení zaslíbené země, byl cizinci z okolních národů navštěvován už odedávna, čili ještě hluboko před příchodem Izraelců.

Šlo o slavnost sklizně spojenou s vinobraním a právě víno hrálo v mýtech starých semitských národů významnou úlohu. V těch nejstarších textech Písma se dočteme, že slouží k radosti bohů i lidí.⁴¹⁷ Vinný keř je nadto v celém Orientu ztotožňován s rajským „stromem života“.⁴¹⁸ Radost, která je pro tento svátek příslovečná,⁴¹⁹ se u účastníků slavení projevovala dříve pravděpodobně především kultickou oslavou Baala coby dárce veškeré úrody. Liturgické slavení bylo přitom provázeno bujarým nevázaným veselím s tanci a zpěvy a možná i podobnými folklórními zvyky, jako byly „únosy“ nevěst.⁴²⁰ Zdá se, jako by tento starokenaanský svátek sloužil už kdysi v Palestině usedlým Kenaancům i jejich okolním susedům jako určitá aktualizace oné blaženosti a harmonie lidí i bohů, jak jsme o ní už uvažovali v souvislosti s mýtem o zahradě Edenu, totiž ve druhé kapitole knihy Genesis.

Pouť cizinců, která by i po obsazení Kenaanu vyvoleným národem dále pokračovala ve stejném nebo alespoň hodně podobném duchu, by měla ovšem s poutí pro Hospodina, jak ji slaví Izrael, pramálo společného. Jestliže k těmto tendencím Jótam ve své vnitřní politice mlčí a svým soudem nezasahuje proti modlám, které se v jeho království vlivem cizinců kumulují, je to z obavy, aby nenarušil harmonii posilujících se vztahů jeho lidu s lidem k říši připojených satelitních států. Pokoj mezi národy sjednocenými v davidovské říši však nemůže být postaven na základě mýtu, který byl už jednou provždy překonán Hospodinovým vstupem do lidské historie, o němž má Izrael vydávat všem národům svědectví.

⁴¹⁵ Srov. BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu III. JÓB – PÍSEŇ PÍSNÍ, 515.

⁴¹⁶ Srov. NOTH Martin: Levítico, 221.

⁴¹⁷ Srov. Sd 9,13.

⁴¹⁸ Srov. BIČ Miloš, Ze světa Starého zákona II, 385.

⁴¹⁹ Srov. VAUX Roland de: op. cit., 476.

⁴²⁰ Svědectvím o tomto folklórním obyčeji snad zůstává určitý fragment vyprávění o jábešských pannách z příběhu o válce s Benjamínovci v knize Soudců. (Srov. BIČ Miloš: Ze světa Starého zákona II, 385.)

Jestliže to opomíjí kvůli budování mocné a ekonomicky dobře prosperující říše, má se dočkat Božího soudu, který Izajáš Jeruzalému i Judsku v makrotextu vyhlašuje. Falešné bratření⁴²¹ se s těmi, kteří prostě hovoří jinou „duchovní“ řečí, připomíná zmatení jazyků pod babylónskou věží. Taková jednota není Bohem požehnaná a obyvatelstvo takového města bude rozptýleno jako kdysi v mýtu o Babelu.⁴²²

Ze strany vyvolené komunity chybí podle proroka Izajáše jasné svědectví o svrchovanosti Hospodina nade všemi ostatními bohy, o univerzální vládě sledující duchovní prospěch pohanů. Ti se dosud ve svém poznání božské blaženosti a radosti nedostali dál než k opájení se mytickým sněním o počátcích lidského rodu. Že je tomu tak, není pouze jejich vina. Mají přece vedle sebe někoho, kdo už na Božích cestách došel dál. Ten se ale, místo aby kráčel s Hospodinem dál po vzoru svého praotce Izraele, veden svým sobectvím raději vrací na někdejší cesty tohoto praotce jako dosud lstivého Jákoba. Proto se podle Izajáše pozvání k pouti, jehož se kdysi dostalo patriarchovi Jákovovi od Boha v Šekemu,⁴²³ bude na konci časů týkat nejen pohanských národů, ale i národa vyvoleného. A pak také odpovědí na toto jasné svědectví Božího zájmu o celé lidstvo bude společné nasměrování všech k sijónské hoře – podobným způsobem a v obdobném duchu, jakým byl za dávných časů na cestě k domu Božímu veden i sám Jákob.

3.3.3 Ze Sijónu vyjde zákon

*Bude nás učit svým cestám
a my po jeho stezkách budeme chodit.*

*Ze Sijónu vyjde zákon,
slovo Hospodinovo z Jeruzaléma.“*

וִירְנוּ מִדְרָכָיו וְנִלְכָה בְּאַרְחֻתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדְבַר־יְהוָה מִירוּשָׁלַם:

Výraz תוֹרָה, se kterým prorok ve třetí sloce našeho eposu operuje, má podle exegetů poněkud odlišný význam než na jiných místech Písma. Nemyslí se jím zde „Zákon Izraele“ ve smyslu úplného kompendia všech etických a kultických předpisů, jak se s ním v tomto smyslu setkáváme často třeba v knize Deuteronomium. Ani nejde o nějaký božský výrok, tedy jakési „orákulum“ doslova nadiktované Hospodinem jeho služebníkov, ať už pochází z kněžských nebo prorockých kruhů. Výraz תוֹרָה znamená v celém makrotextu spíše prorokem

⁴²¹ Srov. Iz 2,6.

⁴²² Srov. Gn 11,5–9.

⁴²³ Srov. tamtéž, 35,1.

zprostředkované poznání Hospodinovy vůle, která je aktivně zaměřena k řešení vážných problémů ve společnosti.⁴²⁴

Jestliže totiž Hospodin už od počátku stvořil člověka, aby byl jeho věrným obrazem, stojí člověk v jeho plánu ne osamoceně jako jedinec, ale spíše jako harmonické společenství různých osob, jako společnost ...⁴²⁵ Dokonalá harmonie, pro kterou má hebrejščina krásný výraz **שְׁלוֹם**,⁴²⁶ znamená ve starozákonním pojmosloví asi tolik co „neporušenost“, „blahobyt“ nebo též „dokončenost“.⁴²⁷ Jak bychom jim však mohli myslet „dokončenost“ a přitom tento výraz nevnímat v kontextu „úplnosti“, totiž ve smyslu lidstva jakožto celku? V celém řádu stvoření souvisí tato Bohem chtěná harmonie se spravedlností a pravdou,⁴²⁸ které však – pokud mají této harmonii pomáhat vstupovat v plnosti do světa – musí být člověku zjeveny a otevřeným srdcem přijaty do jeho konkrétního způsobu života.

Zkušenost s takovým zjevením a přijetím Boží vůle do svého života udělal na počátku vlastního prorockého působení i sám Izajáš.⁴²⁹ Stalo se to podle jeho vlastního svědectví v roce smrti krále Uzijáše, tedy roku 740 př. Kr., a to přímo v prostoru sijónské svatyně. Slovo Hospodinovo „vychází ze Sijónu“ v tomto okamžiku jako apel na svatost vyvoleného lidu. Jde o lid „nečistých rtů“,⁴³⁰ neschopný svědčit ve prospěch Hospodinovy spásné vůle ani v rámci své vlastní komunity, natož pak někomu mimo tento rámeček. Izajáš není v momentě tohoto božského zjevení žádnou světlou výjimkou. S bolestí vnímá svou vinu, ale když ji před tváří Boží vyznává a v lítosti nad ní otvírá Bohu své srdce, je jí nejen zbaven, ale i uschopněn pro Hospodinovu službu.

Ta pro něho osobně spočívá ve zjevení plnější pravdy o tom, kdo opravdu je a co si ve skutečnosti od svého lidu přeje jeho Bůh. Judští předáci svým jednáním v duchu těch, jejichž spojenectví vyhledávají, pravdu o Hospodinu zamlžují. Jejich opájení se mocí, vlastním vlivem a požitky všeho druhu na úkor potřebných členů své komunity opravdu připomíná způsob života Baalových vyznavačů, nad které se však ve jménu Hospodinově – pro dočasné úspěchy judské vnější politiky – neprávem povyšují.⁴³¹ Pravda je však taková, že jen na základě jejich všeobecné ochoty k hlubšímu poznání pravdy o Bohu může Judsko i Jeruzalém vybědnout ze situace, která samospádem směřuje ne k oné rajske harmonii, již si primitivně

⁴²⁴ Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: Studi sul profeta Isaia I. Isaia Capp. 1–4, Roma: Pontificio istituto biblico, 1989, 78–80.

⁴²⁵ Srov. Gn 1,27.

⁴²⁶ Do češtiny se tento hebrejský výraz překládá obvykle jako „mír, pokoj“.

⁴²⁷ Srov. FOULKES F[...]: Pokoj, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 793.

⁴²⁸ Srov. tamtéž.

⁴²⁹ Srov. Iz 6,1–13.

⁴³⁰ Srov. tamtéž, 6,4.

⁴³¹ Srov. Sf 3,11.

po vzoru Kenaanců a svých východních vazalů navozují, ale k neodvratné zkáze v chaosu a zmatku, jak se to ve starobylém mýtu stalo i titánskému Bábelu.

Bez obnovy spravedlnosti ve vzájemných vztazích na všech úrovních lidské společnosti v duchu Hospodinovy spásné vůle se Izrael vydává všanc Božímu soudu už ne jako svědek procesu s jeho odpůrci, nýbrž jako jeden z obžalovaných. Podle Hospodinova výroku tento soud sice Izrael a jeho předáci z prorokových úst vyslechnou, ale nepochopí ho; budou sice každý den hledět na vyznavačský způsob prorokova života, ale tím, že ho ze své osobní zkušenosti vůbec nepoznají, sami se s ním neztotožní. Hospodinův zákon, vyšlý ze Sijónu prostřednictvím proroka Izajáše, tedy do Jeruzaléma (a Judska) sice sestoupí, ale pro pasivitu a svéhlavost judských předáků v zemi nezakoření a nerozšíří se podstatně ani v Božím lidu, ani ve prospěch cizích národů.

Slovo (spolu s činy) svědectví o Hospodinově spásné vůli ve prospěch všech lidí tak prozatím zůstane vinou Izraele uzavřené jen ve formě nenaplněného proroctví Izajášovy knihy a bude si muset na své naplnění počkat do jiných, příhodnějších časů. Poznání celé pravdy a spravedlnosti v budoucnu nakonec zasáhne každého člověka, poučí ho, a pokud bude přijato otevřeným a kajícím srdcem, umožní člověku život v oné dokonalé harmonii s jeho Stvořitelem a Spasitelem, po které nikdy ve své historii nepřestal opravdově toužit.

3.3.4 Překují své meče na radlice a svá kopí na vinařské nože

*On bude soudit pronárody, I překují své meče na radlice,
on ztrestá národy mnohé. svá kopí na vinařské nože.*

וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים
וְכָתְתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחַנִּיתוֹתֵיהֶם לְמִזְמָרוֹת

Ve starověké době bývalo zvykem, že představitelé zemí, které se podrobily nějaké významné mocnosti, směřovali pravidelně vždy v určitých periodách do hlavního města svého podrobitele. Šlo jednak o to odvést mu uložené poplatky, ale také poznat jeho požadavky pro příští období ohledně vlastní státní politiky: především té vnější, která ovšem, jak známo, souvisí úzce s tou vnitřní. Podřízenost nižších instancí vyšším vyžaduje znát správné „cesty“, čili cesty, jimiž je možno dosáhnout onoho cíle, který vyšší instance ve svých záměrech sledují. V podobném duchu existovala i v panteonu starých Semitů jakási božská procesí k nejvyššímu bohu, za něhož považovali Ela.⁴³² Ten má podle nich své sídlo na kosmické hoře jako podrobitel, nejvyšší soudce a také univerzální rozhodčí sporů mezi jednotlivými

⁴³² Srov. FESTORAZZI Franco (a kol.): op. cit., 248–249.

božstvy. On má právo soudit i napomínat.⁴³³ Jen tak je možné zachovat celé stvoření v univerzálním řádu a míru.

Náš epos právě k takovému univerzálnímu pokoji směřuje. Skutečný mír přece nespočívá jen ve skutečnosti, že zbraně mlčí, ale mnohem více ve spravedlivém uspořádání vzájemných vztahů bývalých protivníků a v tom, že poznají cesty pokoje, na kterých je možno dosáhnout jak svého vlastního, tak společného štěstí. Obrazem takového druhu štěstí a harmonie je transformace nástrojů války v nástroje zemědělské: v radlice a ve vinařské nože. Svědčí o tom, že ke skutečné spravedlnosti člověk nedochází bojem proti druhému, ale zejména a spíše bojem se sebou samým – v zodpovědnosti nad svěřenou zemí, kterou má podle Božího přání spravovat a obdělávat.⁴³⁴

Po takové spravedlnosti a po cestách, které vedou ke štěstí, mnohé národy sice touží, ale zároveň stále znovu narážejí na nové a nové překážky, které nejsou s to samy ani za pomoci svých božstev překonat. Zdá se, jako by jedinou cestou k zachování alespoň relativního míru bylo získat takového válečného spojence, o kterého by bylo možné se v případě ohrožení opřít a narušiteli míru čelit aspoň společnými silami.

O podobný mír usiluje v Izajášově a Micheášově době i Jótamovo judské království. Proto slevuje z Hospodinova poznaného Zákona a otevírá se spojení se svými východními vazaly a zřejmě i s jejich dalšími sousedy. Společnou platformou tohoto spojení se mohou stát mýty o původní zahradě v Edenu, oživané společným putováním na svátky Sukot, ale ponechané záměrně bez jasného svědectví o Hospodinu v jejich zastřené dvojznačnosti. Cesta k mocné a ekonomicky prosperující unii syrsko-palestinských států pod předsednictvím Judy a Jeruzaléma je poznamenána odklonem od radikální a vyznavačské věrnosti Izraelovu Bohu a tím ke zpochybnění vlastní identity založené na Smlouvě s ním.

Davidovské království usvědčuje svým vnitřním stavem v zemi samo sebe, že mu nejde o mír podle Hospodina, kterého vyznává jako jediného vševládného Boha, ale o mír podle vlastních představ, svým charakterem partikulární, jehož spravedlnost bez pravdy míří jen k dalšímu získávání moci čili v konečném důsledku k válce. Zdánlivě se k naplnění Hospodinova slova o věčném pokoji pro jeho lid pod vládou davidovských králů Judsko ubírá pouze jinou, ale podobně regulární cestou.⁴³⁵ Může se dokonce zdát, že se Izraelcům jedná především o to, aby se Hospodinovo zaslíbení zdárně jejich rukama naplnilo. Z tohoto omylu

⁴³³ ČEP v Iz 2,4 uvádí, že Hospodin bude „soudit“ a „trestat“. Někteří biblisté však sloveso **הוֹכִיחַ** překládají jako „napomínat, domlouvat“. Ve své práci vycházím z této druhé varianty. (Srov. SIMIAN-YOFRE Horacio: *Studii sul profeta Isaia I. Isaia Capp. 1–4*, 81.)

⁴³⁴ Srov. Gn 2,15.

⁴³⁵ Srov. 2 S 7,9–10.

je však naštěstí vyvádějí Boží proroci. Prorok Micheáš vyčítá představitelům judského království, že Hospodinovo slovo překrucují a Jeruzalém budují jen vlastním bezprávím a proléváním krve.⁴³⁶ Pozdější okupace celého Judska ať už při syrsko-efrajimské válce za krále Achaza nebo později při vpádu asyrských vojsk jen navenek zjeví onu vnitřní pravdu o judském pokoji, který není ničím jiným než niterným zmatkem a chaosem války, kterou ve svém srdci vedou Izraelci proti vlastnímu Bohu.

3.3.5 Každý bude bydlit pod svou vinnou révou

*Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu,
nebudou se již cvičit v boji.*

*(Každý bude bydlit pod svou vinnou révou,
pod svým fíkovníkem, a nikdo ho nevyděsí.)*

לֹא־יִשָּׂא גּוֹי אֶל־גּוֹי חֶרֶב וְלֹא־יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה:

וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנָתוֹ וְאֵין מִחְרִיד

Obraz vína a vinné révy je Izajášovi velmi drahý. Třebaže se právě shora zmíněný verš ze starokenaanské výpravné básně zachoval pouze díky Micheášově verzi, je na místě se tímto obrazem v souvislosti s Izajášem ještě zabývat.

„Rčení ‘bydlil bezpečně pod svým vinným kmenem a pod svým fíkem’ (...) bylo mezi Židy příslovečným naznačením pokoje a spásy.“⁴³⁷ Vinná réva a fíkoví, čteno očima Orientálce, byly stromy nebo keře náležející k Edenu – místu původní harmonie člověka s jeho Bohem. Také Izrael byl Hospodinem povolán, aby se stal místem božské harmonie – prostorem pokoje a spásy ... Měl být jednoduše Boží vinicí,⁴³⁸ v níž každý, kdo do ní vstoupí, zakusí onu prvotní harmonii a řád, ve kterém člověk už kdysi s Hospodinem přebýval.

Harmonii a řád však nevytváří ani víno, ani fíky, ani žádné jiné ovoce, které se na podzim – právě o svátku Sukot – sklízí a z něhož se poutníci při oslavě občerstvují. Zastavit se u plodů nebo v lepším případě u stromů, odkud plody pocházejí, nestačí. Je třeba dojít až k Příčině a Původci dobrých darů země. Toho národy nejsou schopny a podobně nejsou schopny odhalit, v čem tedy vlastně spočívá pravý pokoj, pravá radost, pravá a úplná blaženost ...

Dokud tedy Izrael, Juda nebo i Jeruzalém budou odmítat být a stávat se Hospodinu zvláštním lidem a královstvím jeho kněží ve prospěch ostatních národů,⁴³⁹ čili vstupovat do

⁴³⁶ Srov. Mi 3,9–10.

⁴³⁷ Fík, fíkový strom, in: NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník, sv. 1 (A–P), Praha: Kalich – Česká biblická společnost, 1992, 174.

⁴³⁸ Srov. Iz 5,1–7.

⁴³⁹ Srov. Ex 19,6.

vzájemných vztahů s národy zároveň v pravém vztahu vůči svému Bohu, do té doby budou onou nepravou vinicí, která plodí jen odporná pláňata k hořkosti tomu, kdo z nich jí.⁴⁴⁰ Jde o hořkost, která se vytváří už v nitru samotné věřící komunity,⁴⁴¹ popíráním vlastního původu: „Byli jsme otroky v hořkosti Egypta, ale Bůh nás z ní vyvedl a daroval nám sladkost svého důvěrného společenství!“ Kde toto důvěrné společenství chybí, nedostává se ani pravdy ani spravedlnosti ve vzájemných mezilidských vztazích, ale zvláště vůči potřebným členům uvnitř komunity. Boží שְׁלוֹם pak už nepatří v komunitě všem, ale vyhrazuje se jen některým a božský Eden tím ztrácí svou úplnost a neporušenost. Nakonec se vše propadá do zmatku a chaosu, který připomíná temnotu propastné tůně na počátku stvoření, která musí čekat na světlo milostivého Božího zásahu.⁴⁴²

Hospodin však vyhláší, že na konci časů každou temnotu rozptýlí a daruje všem národům své světlo.⁴⁴³ Onu původní harmonii veškerého stvoření Bůh podle svého slibu nejen v celé její úplnosti obnoví,⁴⁴⁴ ale dokonce ji ještě mnohonásobně překoná!⁴⁴⁵

3.3.6 Nuže, dome Jákobův, chod' me v Hospodinově světle!

*Nuže, dome Jákobův,
chod' me v Hospodinově světle!*

בֵּית יַעֲקֹב לְכוּ וְנִלְכָה בְּאוֹר יְהוָה:

Poslední verš, připojený ke starobylému hymnickému textu samotným Izajášem, je vyvrcholením naděje, kterou prorok klade do možná ještě hodně vzdálené eschatologické budoucnosti. Jde o výzvu k vlastnímu národu, aby se tato skvělá budoucnost, která se ve svůj čas na všech národech Božím zásahem naplní, mohla začít uskutečňovat už dnes – tady a teď, rozhodností a odhodláním upravit cesty vlastního života podle poznané pravdy Hospodinova Zákona.

Světlo je prvotinou stvoření.⁴⁴⁶ Jím začíná Hospodin na počátku vnášet do všeho, co tvoří, pevný řád. Stvořením světla odděluje od sebe den a noc a tím vlastně uvádí do pohybu také čas světa.⁴⁴⁷ U židů začíná den už večerem,⁴⁴⁸ takže ještě v temnotě noci se už pomalu

⁴⁴⁰ Srov. Iz 5,2.

⁴⁴¹ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, 26.

⁴⁴² Srov. Gn 1,2.

⁴⁴³ Srov. Iz 42,6.

⁴⁴⁴ Srov. Iz 11,6–9.

⁴⁴⁵ Srov. tamtéž, 65,17.

⁴⁴⁶ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 20.

⁴⁴⁷ Srov. Gn 1,3–5.

rodí naděje, že za úsvitu bude moci člověk opustit žal, protivenství a smrt čili vládu temnoty⁴⁴⁹ a vydat se po cestě života.

V podobném smyslu vnímá Izajáš v uvedeném makrotextu nesnadnou situaci Božího lidu. Nevzdává se však naděje, protože sám na sobě v chrámě na Sijónu zakusil, že Bůh je živý a dává svůj život těm, kdo jsou pro něj zatím ještě mrtví. Temnoty, které na Judu a Jeruzalém dolehnou jako důsledek odmítání světla Zákona, se mohou stát večerem nového dne. Ovšem jen pro ty, kteří spolu s prorokem za této naprosté tmy najdou v sobě dostatek odhodlání k upřímné lítosti nad včerejšími cestami a v klidu a důvěře se celým srdcem spolehnou na Boží vedení po cestách nových.⁴⁵⁰

Prorok se na svůj národ obrací jako na dům Jákobův. Jde o potomky podobně lstivé a úskočné, jakým byl před svou zkušeností u Jaboku i jejich předek. Jemu tam však noční zápas s Bohem nejen nezabránil dočkat se jitřenky, ale pomohl mu nadto získat od Hospodina i nové jméno a s ním také zcela novou cestu.⁴⁵¹ Naději na život tedy neztrácejí ani jeho potomci, neboť zaslíbení Boží spásy pro ně platí stejně jako pro něj. Snad i je čeká temnota Hospodinova soudu, snad i oni budou muset projít zápasem o vlastní identitu, ale jestliže v sobě znovu najdou podobně jako jejich předek onu vnitřní pravdivost, jestliže si přiznají, kým před Bohem opravdu jsou, obnoví On s nimi dřívější otcovský vztah a vrátí je na cestu života. Naděje, že lidský partner bude žít ve shodě se Smlouvou, z Boží strany nepřestává, stejně jako nepřestává dokonalá Boží svatost a neochvějná věrnost, láskyplně zaměřená na člověka, v touze dovést ho po cestách pokoje – alespoň v posledních dnech⁴⁵² – do plného Světla, jímž je Bůh sám.⁴⁵³

Mýtus, nebo skutečnost? Může mýtus nasycit všechny potřeby lidského srdce po plnosti života? A jestliže ne, nestojí vlastně mýtus jako takový v nesmiřitelném nepřátelství proti skutečnosti? Má potom mýtus vůbec smysl? Nejde o bludnou cestu, kterou je třeba hned zpočátku odsoudit, vymazat, zavrhnout ...? Jistěže ne. V mýtu se totiž zpřítomňuje touha lidského srdce po řádu, po pokoji, po spravedlnosti, po poznání pravdy ... a lidská touha právě proto, že je lidská, je bytostně pravdivá. Touha má smysl, má směr, ale sama není ještě odpovědí. Je otázkou, je symbolem, je jakoby otevřenou dlaní volající po naplnění.

⁴⁴⁸ Srov. BÍČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, 21.

⁴⁴⁹ Srov. ELLIS E[...] E[...]: Světlo, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): op. cit., 984.

⁴⁵⁰ Srov. Iz 30,15.

⁴⁵¹ Srov. Gn 33,23–32.

⁴⁵² Srov. Iz 2,2.

⁴⁵³ Srov. Zj 22,5.

Mýtus zachycuje původní lidskou zkušenost se světem, který ho obklopuje, ale stojí mimo čas. Mýtus není historií. Nese v sobě sice naléhavost touhy, ale jde o příběh uzavřený do sebe – je to s ním podobně jako s člověkem, který si není sám odpovědí na otázku, kým vlastně je. Mýtus je téměř dokonalou tautologií; je bludištěm čekajícím na někoho, kdo se prokope ven, nebo ještě spíše, kdo se vlomí dovnitř – kdo jen svou přítomností otevře cestu jinam: ať už výše nebo hlouběji.

Jeden takový mýtus – totiž vyprávění o pouti všech národů k trvalému a nerušenému pokoji, k nalezení nejvyšší pravdy a spravedlnosti, a tedy i věčného bratrství všech lidí – se stává skutečností, prorockým slovem, světlem na cestu k Tomu, který se prokopal a vlomil do bludiště lidského srdce, uzavřeného, ba doslova zacykleného do sebe sama. Mýtus se tedy stává semenem velké plodnosti, a to jen pouhou záměnou jmen: jména boha bohů za jméno Boha člověkova. Hospodin není bohem mýtu, ale Bohem skutečnosti – Bohem v trvalém dialogu s člověkem, který má svou nezaměnitelnou tvář a neopakovatelnou životní cestu. Jeho konkrétní lidský příběh je historií lži, selhání, útěku, ale také zápasu se sebou samým o to, kým vlastně je a kým se může stát. Především je ale jeho osobní příběh historií veliké touhy po naplněném životě, jehož se tento člověk jen letmo dotkl prostřednictvím jednoho snu, a po dobrém slově z úst Toho, který v něm k němu laskavě promlouval.⁴⁵⁴

Jákobova cesta z Beer-šeby přes Bét-el do Cháranu a zpět do místa, odkud vyšel,⁴⁵⁵ je poutí. Z Jákoba, lháře a podvodníka, se během ní – díky Tomu, který je mu na ní průvodcem, ochráncem a důvěrníkem – stává Izrael: člověk, který prostřednictvím svého osobního vztahu k tomuto Bohu začíná rozumět svému životu; člověk, který opouští do sebe uzavřené mýty a pověrečné náboženské představy, aby v Boží přítomnosti vrůstal den za dnem stále více do skutečnosti, která ho přesahuje a podivuhodně proměňuje.

Také Jákobovi potomci v době proroků Izajáše a Micheáše mají podniknout podobnou cestu. Ale opustit mýtus a otevřít se skutečnosti znamená vzdát se opojného pocitu vlastní převahy nad druhými v mnoha oblastech a od základu přebudovat své osobní vztahy podle pojetí ne svého, ale toho Druhého, jímž je Hospodin. Je obtížné osvojit si místo role soudce všech rolí pouhého svědka. Ale jde o proces nezbytný, neboť žádný člověk není sám ze sebe druhému odpovědí na otázku, kým tento druhý je a kým se může stát.

Pokud však na této vnitřní nepravdě o sobě jedinec tvrdošijně trvá, stává se obžalovaným a musí projít soudem, aby v temnotě, žalu a někdy i smrti mohl nahlédnout pravdu o podstatě svého života a v pokoře se s touhou upnul k Tomu, který je dárcem spásy.

⁴⁵⁴ Srov. Gn 28,12–15.

⁴⁵⁵ Srov. tamtéž, 28,10.

Také celý Izrael musí v dějinách k této vnitřní pravdě o sobě vícekrát projít podobným soudem. Při něm jde o to, aby se jeho pokřivený základní vztah k Hospodinu napravil a proměnil v život, který ponese bohaté a trvalé plody. Definitivně se pak tento boholidský soud naplní na mesiášském králi Ježíši z Nazareta, kterého Bůh ve své prozřetelnosti ustanovil Hlavou celého lidstva, všech mocností a sil.⁴⁵⁶

V temnotě závěrečné etapy své pozemské pouti zjeví Kristus nejprve jako člověk – a to nejen Izraeli, ale všem národům na zemi – svůj životodárný vztah k Bohu, aby pak ve světle svého božství na počátku nového úsvitu lidstva všem odhalil, že vnitřním životem Boha, který dává život světu, je trojiční láska od věčnosti. Ježíš je v duchovním smyslu tím vrcholem hory, na kterou jsme jako lidé všichni povoláni vystoupit, abychom se spolu s Ním a skrze Něj mohli coby společenství nebeského Jeruzaléma⁴⁵⁷ na této lásce navěky podílet!

*Prosíme tě, Bože,
ved' nás k dokonalejší modlitbě,
abychom na přímluvu a pod ochranou
blahoslavené Panny Marie, Královny Karmelu,*

*stále stoupali na vrchol hory,
kterou je Kristus.
Neboť On s tebou v jednotě Ducha svatého
žije a kraluje na věky věků. Amen.*⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Srov. Ko 2,10.

⁴⁵⁷ Srov. Zj 21,9–26.

⁴⁵⁸ Srov. Proprio della liturgia delle ore dell'Ordine dei carmelitani scalzi, Roma: Edizioni OCD, 2002, 76.

ZÁVĚR

Sledování starozákonních textů z perspektivy poutí a poutníků dává jejich čtenářům netušené možnosti. Nejde totiž jen o to nalézt v nich pro sebe jeden z dalších možných úhlů pohledu na Knihu knih, hlouběji proniknout k jejímu smyslu a tím jí lépe porozumět. Jsem přesvědčen, že tato „poutní“ perspektiva má v sobě kromě toho i nemalou schopnost probouzet ve čtenáři určitou touhu – touhu po tom zakusit pout' za Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým jaksi na vlastní kůži. Nejde tedy v žádném případě o nějaký úzce vymezený obor pouhého vědeckého bádání nad Božím slovem. Naopak, v biblických textech, zabývajících se poutěmi, kráčí spolu s námi živé Boží slovo, které zve člověka na dosti konkrétní cestu objevování Toho, kdo je ve prospěch člověka od věčnosti vyslovuje a kdo je také Pánem života v jeho nejširším záběru a nejhlubší dynamice.

V průběhu celé práce jsme měli možnost být svědky, jak Bůh jedná s člověkem. Viděli jsme, jak se uskutečňuje život, který je sice darem Božím, ale který napořád – pokud a dokud ho člověk pro sebe rozhodně a definitivně neodmítne – zůstává díky Bohu ve prospěch každého z nás lidí (a ve vztahu s námi) v neustálém pohybu.

Už první kapitola, která nese název „Spása jako cesta“ ukazuje, že pohyb je synonymem života vůbec. A pohyb zase – což je to podstatné pro téma celé diplomové práce – je oním základním předpokladem k uskutečnění pouti. Pohyb souvisí s niterným působením, které je společné všem živým bytostem na zemi. V případě člověka však není určováno, jako je tomu u všech ostatních pozemských tvorů, výhradně v mezích jim vloženého instinktu. Poznání a vůle jsou totiž u člověka kvalitami jeho nesmrtelné duše, která je v jednotě se smrtelným tělem jakožto osoba povolána k věčnému společenství se svým Stvořitelem. Toto věčné a definitivní společenství je člověku spásou. Spása se uskutečňuje prostřednictvím poznání (což je podle filosofů samopohyb) a vůle – „stáváním se ve vztahu“ – k druhým lidem a samozřejmě k Bohu: svobodnou volbou, často mezi pravdou instinktu a pravdou rozumu. Východiskem spásy v rámci lidského společenství je přitom vnitřní pravda o Bohu jakožto Trojici osob. Lidským přijetím Ježíše Krista – bohočlověka a jedné osoby z Trojice – se tato pravda stává určujícím pohybem k definitivnímu údělu každého jednotlivého člověka.

Spása se stává zcela konkrétní cestou díky dějinám vztahu mezi Bohem a jeho lidem, který si Hospodin pro tuto cestu vyvolil: Izraelem. Jde o potomky patriarchů Abrahama, Izáka a Jákoba, s nimiž pojí Hospodina smluvní vztahy. Na základě oněch živých vztahů se Hospodin „vlamuje“ do lidského času jako Spasitel a Vysvoboditel svého lidu z egyptského

otroctví. Tím se Izraeli stává Počátkem jeho národních dějin a Stanovištěm na různých místech jeho cesty k Věčnosti, jíž je taktéž On sám. Věrnost nebo nevěrnost Smlouvě uzavřené na Sínaji určuje celou národní pouť Izraele za jeho Bohem, a to jednak v rovině morální, jednak v rovině materiální. Rovina morální je určována mírou víry nebo nevěry v Hospodina jako skutečný střed a cíl pospolitosti a následným jednáním jejích členů, které buď vede k posílení, nebo oslabení vzájemných vztahů vzhledem k celku. Rovina materiální se zase vyznačuje institucionalizací bohodiského vztahu, ať už je jeho znamením a vyjádřením stánek setkávání, davidovský král nebo třeba ustanovené poutní svátky slavené pro Hospodina. Dějiny spásy coby dějiny cesty vyvoleného lidu za jeho Bohem přitom stále pokračují.

Abrahamův příběh a mytické vyprávění o Edenu jakožto vytoženém cíli lidské životní cesty v závěru první kapitoly nastiňují dva možné směry uvažování nad tématem spásy coby cesty člověka. První směr je charakterizován rozhodnou odpovědí jedince na Boží pozvání k životní pouti s ním. Člověku poskytuje možnost „vyjít“ z vlastní neplodné přítomnosti a stát se za cenu obětování vlastní „jisté“ budoucnosti (Izák) vůči Hospodinu otevřeným prostorem. Jen ten může být totiž svobodně naplněn ne pozemsky statickými, ale božsky dynamickými dary – především však tím nejpevnějším a nejtrvalejším vztahem, o který je možné se na cestě ke spáse kdykoli opřít. Eden jako místo původní dokonalé harmonie člověka s Bohem a celým stvořením je podroben důkladnému šetření. Všude tam, kde se člověk pokouší tento „prvotní ráj“ znovu realizovat, ale vyhrazuje ho jen pro některé, zatímco jiné z něj vylučuje, všude tam jde o prostor omezený a v důsledku toho omezující čili o Eden nepravý. Sebestřednost a pýcha v něm odvádějí člověka od pravdivých vztahů k druhým lidem i k Bohu a brání mu opustit otroctví vlastního – do sebe zacykleného – ega. Ego mu zakrývá výhled na spásu od jiných a v konečném důsledku pak také od Jiného!

Druhá kapitola nazvaná „Legislativa poutí v Pentateuchu“ se zabývá třemi důležitými tématy: a/ Modelovou poutí patriarchy Jáкова v jejích typických fázích a obřadech, které každou z fází provázejí; b/ Přístupováním člověka ke svatému Bohu, manifestovaném na třech textech „sínajské“ tradice; c/ Třemi poutními slavnostmi Izraele na pozadí tří různých legislativních sbírek Pentateuchu.

První téma ukazuje, že Jákobův příběh o cestě ze Šekemu do Bét-elu, sleduje zájem svatopisce „legitimizovat“ a jaksi „sakralizovat“ bét-elskou svatyni v době, kdy právě vzniklé severní království Izraele potřebuje na úkor Judska a jeruzalémského chrámu nalézt místo nové jednoty všech v Hospodinově kultu. Čtyři fáze pouti s jejich vlastními rituály zdůrazňují zejména dva podstatné momenty, v nichž se věřící komunita konstituuje: 1/ Moment oddělení

se; a 2/ Moment integrace. Situace patriarchy Jákoba při jeho spásné pouti zase dokumentuje v zajímavých paralelách situaci severního Izraele, který se i bez svého „jižního bratra“ snaží dále kráčet dějinami za svým jediným Bohem. Druhé téma kapitoly pojednává o řádu přibližování se různých skupin Izraelců uvnitř komunity vůči jejich svatému Bohu. Každá skupina má v cíli pouti své vlastní určené místo, které zjevuje její specifikum a zároveň hovoří svým svébytným způsobem o hranici mezi transcendentním Bohem a jeho stvořením. Liturgické slavení poutních svátků Pesach, Šavuot a Sukot je posledním velkým tématem druhé kapitoly. Tři různé právní sbírky z různých dob, prostředí a od odlišných skupin autorů dosvědčují ve své legislativní úpravě vývoj svátků s různými akcenty typickými pro kontext, v němž byly slaveny. Skutečnost, která je přesto všechny spojuje a oživuje, spočívá ve Smlouvě vyvoleného národa s Hospodinem.

Název „Kritika formálního pojetí chrámu u proroků“ dává tušit, že třetí a závěrečná kapitola celé práce se ponese v poněkud polemickém duchu. Je zaměřena pouze k jeruzalémské svatyni na Sijónu jako středu a vrcholu onoho zásadního vztahu mezi Bohem a jeho lidem. Podobně jako kapitola předchozí je i tato tvořena třemi samostatnými podkapitolami. První z nich pojednává o komunitních institucích – královské, kněžské a prorocké – ustanovených Bohem k tomu, aby cesta Izraele coby společenství za jeho Vůdcem k plné spáse neztratila ani po usazení se v zaslíbené zemi nic ze své původní dynamiky. Chrám na Sijónu jakožto duchovní centrum a srdce celé země se stává místem svědectví *par excellence* toho, zda tyto tři komunitní instituce své poslání plní, nebo ne – zda se ony životodárné vztahy uvnitř komunity posilují, nebo naopak oslabují.

Tématem druhé podkapitoly je otázka, jak Boží národ uskutečňuje ve svém praktickém životě slovo Hospodinovo. Sestupuje toto slovo skutečně až do hloubky srdce Božích vyznavačů, aby proměňovalo je i jejich profánní domovské prostředí po návratu z poutí? Naslouchání nebo hledění jsou předmětem reflexe o dvou různých životních stylech prožívání posvátna. Příklad proroka Jeremjáše má pak na samý závěr ukázat konkrétní cestu od povrchní víry k důvěrnému společenství s Izraelovým Bohem, po kterém on kvůli člověku touží. Vrcholem a určitým eschatologickým shrnutím celé práce je podkapitola o pouti národů na Sijón. Na pozadí vzrůstajícího náboženského zmatku a ohrožení válkou aplikuje prorok Izajáš na celou situaci svého národa v duchu jahvistické víry starokenaanský básnický epos. Poselství naděje pro Izrael, k němuž budou jednou připojeny i ostatní národy světa, je v prorokově době judskými předáky ignorováno kvůli strategickému spojení s pohany za cenu popírání vlastní identity založené ve Smlouvě s Hospodinem. Bůh je však věrný,

očekává lidské obrácení a umožňuje člověku, aby se po projití soudem mohl pro pouť za ním znovu svobodně a definitivně rozhodnout.

Zabývat se poutní tematikou v Písmu svatém Starého zákona je úkol nesnadný. Rozhodně jde o pole velmi široké a i jen poctivě je zmapovat by vyžadovalo podle mého názoru práci mnohem většího rozsahu, než jaký umožňuje práce magisterská, diplomová. Původní vize, jak bude vypadat a jakým tématům se bude zejména věnovat, byla popravdě o něco širší, než jaká je tato její výsledná podoba. Nakonec v ní zůstalo pouze u „Zákona a Proroků“, třebaže existují jistě i další významné knihy – třeba právě ze starozákonních „Spisů“ Písma – pro které jsou poutě velkým tématem. Tou jednou z nich, kde lze například mnohé vytěžit pro „spiritualitu“ poutníka, je celá kniha žalmů. V žaltáři se nachází roztroušeno jednak několik opravdových „perel“, které se poutní tematikou sugestivně zabývají (za všechny je možné jmenovat alespoň Žalm 84); jednak jeho poslední třetina obsahuje i celou jednu samostatnou sbírku tzv. „stupňových žalmů“ – totiž výstupů vzhůru na chrámovou horu při příležitosti poutí.

Velkou výzvou, jak se s poutní tematikou vypořádat v její eschatologické perspektivě, je pak mimo jiné i kniha proroka Ezechiela. Jde o knihu velmi bohatou na různá prorocká vidění ohledně budoucnosti chrámu i celého izraelského národa. Zejména téma Edenu coby směru lidského směřování, jehož jsem se v poslední podkapitole dotkl jen letmo, je Ezechielovi zvláštním způsobem blízké a drahé. Jinou možnou cestou je zase sapienciální literatura. Lidský život několikrát přirovnává k pouti za Moudrostí. Hledání moudrosti pohání lidské srdce, aby došlo spočinutí v Bohu, který zná její cesty, neboť ji sám vytvořil jako prvotinu stvoření.

Přestože jsem tedy zvolené téma ani zdaleka nevyčerpal, přál bych si, aby tato moje diplomová práce alespoň částečně přispěla k probuzení většího zájmu o poutní tematiku a její příležitostné čtenáře nasměrovala byť jen o krůček blíže k věčnému Cíli jejich lidské životní pouti!

SEZNAM ZKRATEK

Biblické knihy

Gn	1. kniha Mojžíšova
Ex	2. kniha Mojžíšova
Lv	3. kniha Mojžíšova
Nu	4. kniha Mojžíšova
Dt	5. kniha Mojžíšova
Joz	Jozue
Sd	Soudců
Rt	Rút
1 S	1. kniha Samuelova
2 S	2. kniha Samuelova
1 Kr	1. kniha Královská
2 Pa	2. kniha Paralipomenon (Letopisů)
Neh	Nehemjáš
Ž	Žalmy
Pís	Píseň písní
Iz	Izajáš
Jr	Jeremjáš
Ez	Ezechiel
Da	Daniel
Oz	Ozeáš
Am	Ámos
Jon	Jonáš
Mi	Micheáš
Sf	Sofonjáš
Mal	Malachiáš
J	Janovo evangelium
Ko	List apoštola Pavla Kolosanům
Zj	Zjevení Janovo

Ostatní

ČEP	Český ekumenický překlad
OCD	Ordo carmelitarum discalceatorum (Řád bosých karmelitánů)

Všechny citace a odkazy z Písma svatého uvádím výhradně podle ekumenického překladu: Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985, Praha: Biblická společnost v ČSR, 1990.

SEZNAM LITERATURY

Pramenná literatura:

- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985, Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Vierte verbesserte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- ČESKÁ LITURGICKÁ KOMISE: Denní modlitba církve II. Doba postní a velikonoční, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI O.C.D.: Proprio della liturgia delle ore dell'Ordine dei carmelitani scalzi, Roma: Edizioni OCD, 2002.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 101–123.

Sekundární literatura:

- AMIOT Francois: Chrám, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 139–142.
- ARISTOTELES: O duši, Praha: Petr Rezek, 1996.
- AUGRAIN Charles: Slyšet, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 444–445.
- BÁEZ Silvio José: Il Dio d'Israele. Presenza, cammino, promessa, in: Rivista di vita spirituale 7–10 (2000) 391–408.
- BAKER D[...] W[...]: Sidkijáš, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 918.
- BAKER D[...] W[...] – MILLARD A[...] R[...]: Uzijáš, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 1072–1073.
- BANWELL B[...] O[...]: Král, království, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 524–525.
- BIČ Miloš [a kol.]: Výklady ke Starému zákonu I. GENESIS – DEUTERONOMIUM, Praha: Česká biblická společnost, 1991.
- BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu II JOZUE – ESTER, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.

- BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu III. JÓB – PÍSEŇ PÍSNÍ, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- BIČ Miloš (a kol.): Výklady ke Starému zákonu IV. KNIHY PROROCKÉ IZAJÁŠ – MALACHIÁŠ, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- BIČ Miloš: Ze světa Starého zákona I, Praha: Kalich, 1986.
- BIČ Miloš: Ze světa Starého zákona II, Praha: Kalich, 1989.
- BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 2, Brescia: Paideia, 2002.
- BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 5, Brescia: Paideia, 2005.
- BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, Brescia: Paideia, 2006.
- BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer [a kol.]: Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 7, Brescia: Paideia, 2007.
- BRUGGER Walter: Filosofický slovník, Praha: Naše vojsko, 1994.
- CASTELLO Gaetano: Il santuario del popolo in cammino, in: Parole di vita (semestrare dell'associazione biblica italiana) 11–12 (1997) 4–9.
- CAZELLES Henri: Jméno, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 162–163.
- ČEJKA Marek: Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu, Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, 2007.
- DARRIEUTORT André: Cizinec, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 57–58.
- DEVILLE Raymond – GRELOT Pierre: Království, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 183–186.
- DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996.
- DOUGLAS J[...] D[...]: Jótam, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 459.
- ELLIS E[...] E[...]: Světlo, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 984–985.
- FENSHAM F[...] C[...]: Smlouva, smluvní společenství, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 941–944.
- FESTORAZZI Franco (a kol.): Il messaggio della salvezza IV. Profetismo, profeti e apocalittica, Torino: Elle Di Ci, 1985.

- FOULKES F[...]: Pokoj, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 793–794.
- FRAINE Jean de – VANHOYE Albert: Srdce, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 473–475.
- FUHS H[...] F[...]: מִשְׁכָּן, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell' Antico Testamento, sv. 6, Brescia: Paideia, 2006, sl. 697–722.
- GALOPIN Pierre-Marie – GUILLET Jacques: Hledat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 114–115.
- GALOPIN Pierre-Marie: Pokrm, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 342–343.
- GEORGE Augustin:
 Kněžství, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 172–177.
 Putovat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 404–405.
- GIBLET Jean – GRELOT Pierre: Smlouva, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 448–452.
- GISPEN W[...] H[...]: Leviticus. Třetí kniha Mojžíšova, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 551–552.
- GOODING D[...] W[...]: Stan setkávání, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 966–969.
- GREDT Joseph: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha: Krystal OP, 2009.
- GRELOT Pierre:
 Král, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 179–183.
 Ráj, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 410–411.
 Zákon, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 586–591.
- GUILLET Jacques: Požehnání, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 362–366.
- HARRISON R[...] K[...]: Jídlo, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 437–439.

- HAULOTTE Edgar: Šat, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 506–508.
- HELFMEYER F[...] J[...]: שָׂרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 2, Brescia: Paideia, 2002, sl. 443–462.
- HELLER Jan: Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu, Praha: Kalich, 1988.
- HELLER Jan: Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona, Praha: Kalich, 1994.
- HELLER Jan: Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Advent-Orion, 2003.
- HELLER Jan – PRUDKÝ Martin: Obtížné oddíly knih Mojžíšových, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- HELLER Jan: Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů, Praha: Kalich, 2008.
- HERIBAN Jozef: Průručný lexikón biblických vied, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992.
- HOSSFELD F[...] -L[...] – KINDL E[...] -M[...]: שָׂרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 7, sl. 1081–1088.
- CHIOLERIO Marco: Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem, Praha: Paulínky, 1997.
- JENNI Ernest – WESTERMANN Claus (a kol.): Dizionario teologico dell'Antico Testamento, sv. 2, Torino: Marietti, 1982.
- KEDAR-KOPFSTEIN B[...]: שָׂרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 5, Brescia: Paideia, 2005, sl. 468–479.
- KOCH K[...]: שָׂרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 2, Brescia: Paideia, 2002, sl. 309–335.
- KORNFELD W[...]: שָׂרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 6, sl. 835–838.842–846.
- KROPÁČEK Luboš: Duchovní cesty islámu, Praha: Vyšehrad, 2006.
- KUNETKA František: „Budeš se radovat před Hospodinem, svým Bohem“ (Dt 16,11). Židovský rok a jeho svátky, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1998.

- LAMBERTY-ZIELINSKI H[...]: **סְוֵרָה**, in: BOTTERWECK G[...] Johannes –RINGGREN Helmer [a kol.]: Grande lessico dell'Antico Testamento, sv. 7, Brescia: Paideia, 2007, sl. 1109–1111.
- LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- LÉON-DUFOUR Xavier: Člověk, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 68–73.
- LILLEY J[...] P[...] U[...]: Jozue, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 459.
- LURKER Manfred: Slovník biblických obrazů a symbolů, Praha: Vyšehrad, 1999.
- MIKULICOVÁ Mlada: Dům Boží a brána nebe, in: KUBÍN Petr, MIKULICOVÁ Mlada, SVOBODA David (ed.): Sborník Katolické teologické fakulty, sv. 7, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, 206–230.
- MITCHELL T[...] C[...]: Oltář, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 699–701.
- MOHELNÍK Benedikt Tomáš: Od teologie k ekonomii, in: Salve 3–4 (2006) 103–121.
- MORRIS L[...] L[...]: Smíření, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 938–941.
- MOTTE René: David, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): Slovník biblické teologie, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 77–78.
- MOTYER J[...] A[...]: Proroctví, proroci, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): Nový biblický slovník, Praha: Návrat domů, 1996, 816–824.
- NEWMAN Jaa'kov – SIVAN Gavri'el: Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů, Praha: Sefer, 1992.
- NICOLAS Jean-Hervé: Syntéza dogmatické teologie. Bůh v Trojici, Praha: Krystal OP, 2003.
- NOTH Martin: Esodo, sv. 5, Brescia: Paideia, 1977.
- NOTH Martin: Levitico, sv. 6, Brescia: Paideia, 1989.
- NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník, sv. 1 (A – P), Praha: Kalich - Česká biblická společnost, 1992.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. Druhé vydání, Praha: Krystal OP, 2002.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- RAD Gerhard von: DEUTERONOMIO, sv. 8, Brescia: Paideia, 1979.
- RAHNER Karl – VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996.

- RAVASI Gianfranco: Abramo e il popolo di Dio pellegrino, in: *Communio* 5–6 (1997), 18–26.
- RENDTORFF Rolf: Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury, Praha: Vyšehrad, 1996.
- RINGGREN Helmer: שָׁרָף, in: BOTTERWECK G[...] Johannes – RINGGREN Helmer (a kol.): *Grande lessico dell'Antico Testamento*, sv. 6, sl. 846–862.
- SIMIAN-YOFRE Horacio: *Studi sul profeta Isaia I. Isaia Capp. 1–4*, Roma: Pontificio istituto biblico, 1989.
- SIMIAN-YOFRE Horacio: *La Chiesa dell'Antico Testamento. Costituzione, crisi e speranza della comunità credente dell'Antico Testamento*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997.
- SCHÖKEL Alonso Luis – SICRE DIAZ José Luis: *I profeti*, Roma: Borla – Città di Castello, 1984.
- SCHULT H[...]: שָׁמַע, in: JENNI Ernest – WESTERMANN Claus (a kol.): *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, sv. 2, Torino: Marietti, 1982, sl. 879–886.
- SZABÓ Ladislav: Čistý, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): *Slovník biblické teologie*, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 66–68.
- TAYLOR J[...] B[...]: Starší, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domů, 1996, 969.
- TERNANT Paul: Otcové & otec, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): *Slovník biblické teologie*, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 304–309.
- THOMPSON R[...] J[...]: Oběť a obětování, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domů, 1996, 675–682.
- VAULX Jules de: Svatý, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): *Slovník biblické teologie*, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 485–489.
- VAUX Roland de: *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino: Marietti, 1977.
- WAITE J[...] C[...] J[...]: Achaz, in: DOUGLAS J[...] D[...] (a kol.): *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domů, 1996, 16.
- WEINREB Friedrich: *Symbolika biblického jazyka*, Praha: Herrmann & synové, 1995.
- WIÉNER Claude: Modly, in: LÉON-DUFOUR Xavier (a kol.): *Slovník biblické teologie*, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, 237–238.
- ZAN Renato de: *Le forme di “cammino sacro” nell'Antico Testamento*, in: *Credere oggi* 3 (1995) 32–42.

RESUMÉ

Cílem této diplomové práce je ukázat, jak dalece souvisí problematika starozákonních poutí – coby specifického náboženského fenoménu – s identitou, dějinným utvářením a eschatologickým zacílením vyvoleného národa Izraele na Hospodina, jeho Boha. Izrael přitom svou zkušeností následování Věčného reprezentuje všelidskou touhu dojít plnosti věčného života v nikdy nekončícím štěstí.

Celá práce je rozdělena do tří kapitol. Úvodní kapitola se zabývá základními kontextuálními východisky dané problematiky: jednak antropologií lidského pohybu, spočívající v interpersonálním vztahování se vůči druhému prostřednictvím poznání a svobodného aktu vůle; dále dějinností věřící komunity, která se realizuje v „pouti“ za věčným Bohem; životní příběhem „otce“ všech Božích poutníků Abrahama a nakonec mýtem o všelidském směřování ke společnému cíli, který se naplní až v dokonalé blaženosti všech.

V druhé kapitole se přechází k legislativním normám a předpisům ohledně poutí, jak jsou kodifikovány v Pentateuchu. Zvláštní pohled je přitom věnován konstitutivnímu charakteru slavení poutních svátků, které pomáhají utvářet identitu Božího lidu v různosti prostředí, dob a okolností na jeho dějinné pouti. Tři různé legislativní sbírky, v Pentateuchu obsažené, alespoň částečně nastiňují vývoj liturgie svátků Pesach, Šavuot a Sukot, který vyvrcholí v předexilním Jeruzalémě.

Na střet prorocké instituce s institucí královskou a kněžskou v prostředí chrámu na Sijónu se zaměřuje kapitola třetí. Dokazuje se v ní, že dynamika Hospodinova kultu i poutního slavení jsou po usazení se v zaslíbené zemi trvale ohroženy formalismem a statismem. Děje se to, jestliže se věřící komunita spokojuje s už jednou dosaženým a není otevřená pro další Boží vedení. Bez důvěrného společenství s Hospodinem pak snadno ulpívá na nepodstatném a zpronevřuje se tak svému úkolu prostředkovat spásu i jiným národům. Závěr kapitoly náleží eposu o eschatologické pouti, ke které jsou kromě Izraele pozvány i všechny ostatní národy světa, aby na chrámové hoře v Jeruzalémě společně došly věčné blaženosti a univerzálního pokoje.

Výsledkem celé práce je zejména uchopení tématu poutí ve Starém zákoně z hlediska jejich univerzálního zacílení v interpersonální komunikaci mezi lidskou imanencí a Boží transcendencí. Poutě jako specifický náboženský fenomén izraelské věřící komunity nejsou vytrženy z kontextu doby a prostředí, v nichž se uskutečňují. Naopak ho v živém a vzájemném vztahu Boha i člověka pomáhají dynamicky spoluutvářet a transformovat.

ANOTATION

Title: *Pilgrimages to Jerusalem in the Old Testament*

The aim of this thesis is to show the extent to which the Old Testament pilgrimages issue – as a specific religious phenomenon – is related to the identity, historic formation, and eschatological targeting by the chosen people of Israel at the Lord, their God.

After an introductory chapter, which covers the basic contextual foundations of the issue (anthropology, human movement, the history of the religious community, the *anakefaleiōsis* of its "founder" and the myth that the objectives of the entire human race are in perfect harmony), the author moves on to discuss the legal standards and regulations which applied on the pilgrimages, as codified in the Pentateuch.

In this second chapter the author focuses mainly on the way in which the celebration of pilgrimage holidays helped build the identity of God's people in diverse environments, times and circumstances, and the development of the liturgy of the three major pilgrimages that culminate in pre-exile Jerusalem.

In the third chapter, the author focuses on the conflicts between the prophetic institution and the royal and clerical institution in the environment of the temple in Zion. He shows that the dynamics of the Lord's cult and pilgrimage celebration are threatened by formalism if the community of worshippers is satisfied with what has already been achieved and focuses on the irrelevant without intimate communion with the Lord.

The concluding chapters relate to the eschatological pilgrimage where Israel and all the nations of the world are invited to Temple Mount together to achieve perfect and eternal harmony.

Keywords: *Pilgrimage/ Jerusalem/ celebration/ relationship/ dynamic*

Klíčová slova: *Poutí/ Jeruzalém/ slavení/ vztah/ dynamika*

Počet znaků (bez mezer): 233 162

Počet znaků (včetně mezer): 275 370