

# Obsah

OBSAH.....	4
ÚVOD .....	6
1. KNIHY ZE SBÍRKY DVANÁCTI PROROKŮ HOVOŘÍCÍ O NINIVE.....	8
1.1 Sbíрка Dvanácti proroků v Bibli .....	8
1.2 Kniha proroka Sofonjáše .....	10
1.3 Kniha proroka Nahuma .....	11
1.4 Kniha proroka Jonáše .....	14
2. NINIVE - NEPŘÍTEL VYVOLENÉHO NÁRODA.....	20
2.1 Asýrie .....	20
2.2 Ninive .....	25
3. BŮH MILOSTIVÝ A SOUCITNÝ, SHOVIÁVÝ A NESMÍRNĚ MILOSRDNÝ, JEHOŽ JÍMÁ LÍTOST NAD KAŽDÝM ZLEM (JON 4,2) .....	29
3.1 Rozbor jednotlivých výrazů formule milosti.....	30
3.1.1 Milostivý ( <i>channún</i> ).....	30
3.1.2 Soucitný ( <i>rachúm</i> ).....	31
3.1.3 Shovívavý ( <i>erech apajim</i> ) .....	32
3.1.4 Milosrdenství ( <i>chesed</i> ) .....	32
3.1.5 Věrnost ( <i>emet</i> ) .....	34
3.1.6 Slitovný ( <i>nicham</i> ).....	35
3.1.7 Shrnutí .....	35
3.2 Formule milosti v knihách Starého zákona .....	36
3.2.1 Formule milosti v konkrétní dějinné situaci (Ex 34,6 a Neh 9,17) ..	37
3.2.2 V žalmových modlitbách (Ž 86,15; 103,8 a 145,8).....	42
3.2.3 Ve sbírce Dvanácti proroků (Jl 2,13 a Jon 4,2) .....	45
3.2.4 Shrnutí .....	49
4. VERDIKT NAD NINIVE – HNĚV ČI SLITOVÁNÍ? .....	51
4.1 Společná témata knih Nahum a Jonáš .....	51
4.2 Nahum a Jonáš ve vztahu k jiným biblickým knihám.....	52
4.3 Bůh v knize Nahum .....	53
4.4 Bůh v knize Jonáš.....	54
4.5 Kdo má poslední slovo? .....	56

ZÁVĚR .....	58
ANOTACE .....	60
SUMMARY .....	61
SEZNAM ZKRATEK .....	62
BIBLIOGRAFIE .....	63
JINÉ ZDROJE.....	65

## Úvod

V práci se zabývám motivem Božího hněvu a milosrdenství vůči Ninive ve sbírce Dvanácti proroků a na tomto základě se pak snažím přiblížit postoj Hospodina ke spravedlnosti, resp. hněvu, a milosrdenství.

Již při psaní bakalářské práce před sedmi lety jsem se věnovala tématu Hospodinova milosrdenství a soucitu ve Starém zákoně, konkrétně v Nehemjášově kající modlitbě. Také v diplomové práci jsem se chtěla zabývat Božím milosrdenstvím na podkladě některé starozákonné knihy.

Název práce se postupně tříbil. Jako první mne oslovila kniha proroka Jonáše, v níž je vykreslený obraz univerzálního Božího odpuštění. Pohnutkou k zaměření na Boží milosrdenství a hněv, resp. spravedlnost, ve sbírce Dvanácti proroků byl článek irského biblisty Charlese Conroye *Jonah and Nahum in the Book of the Twelve: Who Has the Last Word?* Zatímco v knize proroka Jonáše Hospodin vystupuje jako milosrdný a odpouštějící, když obyvatelům Ninive promine všechny jejich nepravosti a nezničí je, jak původně hrozil, v dalších prorockých knihách Sofonjáš a Nahum se hovoří o vyvrácení a naprostém zničení téhož města. Kontrast Božího milosrdenství a hněvu, resp. spravedlnosti, ještě více vynikne, když si uvědomíme, že Ninive bylo hlavním městem Asýrie a pouhá zmínka o něm naháněla hrůzu nejen vyvolenému národu, ale i všem ostatním státům na Blízkém východě. Jestliže i tomuto městu, plnému krve a nepravostí, Hospodin odpustí všechny hříchy a odvrátí od něho svůj hněv, kde je nějaká Boží spravedlnost?

Je zřejmé, že se jedná o téma zajímavé, avšak ne zrovna lehké a snadno uchopitelné. Kontrast Božího hněvu, resp. spravedlnosti, a milosrdenství je také častým námětem pro diskuse s věřícími i nevěřícími. Jaký Bůh tedy ve skutečnosti je: milosrdný, odpustí vždycky všechno všem, nebo je také spravedlivý a ve svém hněvu může i zničit? Je možné tyto dvě Boží vlastnosti nějak skloubit?

Práce je rozdělena do čtyř kapitol. První kapitola krátce představuje prorocké knihy ze sbírky Dvanácti proroků, v nichž se vyskytuje motiv Ninive: knihy proroků Sofonjáše, Nahuma a Jonáše. Druhá kapitola pojednává o Asýrii, úhlavním nepříteli Severního a Jižního království, a o jejím hlavním městě Ninive. Od 3. kapitoly se zaměřuji na vlastní téma této práce, na Boží milosrdenství v kontrastu k Božímu

hněvu. Kapitola se zabývá tzv. formulí milosti zmíněnou v Jon 4,2. Nejprve zkoumám pojmy, které se v této formuli vyskytují, posléze si všímám i dalších starozákonních míst, kde se formule milosti v plném znění objevuje. Tato místa přitom řadím podle následujícího schématu: užití formule milosti v konkrétní dějinné situaci (Ex 34,6 a Neh 9,17), v žalmových modlitbách (Ž 86,15; 103,8 a 145,8) a v knihách Dvanácti proroků (Jl 2,13 a Jon 4,2). Poslední kapitola má shrnující charakter a zaměřuje pozornost na Hospodinovo milosrdenství a spravedlnost, resp. hněv, v prorockých knihách Jonáš a Nahum.

Pro pochopení a zpracování tématu jsem použila různé biblické překlady, výklady, slovníky a komentáře k prorockým knihám a odborné články.

Biblické citace, zkratky jednotlivých knih, názvy zemí a jména králů jsou zpravidla převzaty z *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 1993.

Hebrejské pojmy přepisuji zjednodušeně foneticky.

# 1. Knihy ze sbírky Dvanácti proroků hovořící o Ninive

Hlavnímu městu Asýrie, jeho velikosti, blahobytu a stejně tak i jeho náhlému zničení se ve sbírce Dvanácti proroků věnuje zvláštní pozornost. Asyrská metropole je nepřátelským městem, jemuž Bůh prostřednictvím proroků ohlašuje zničení.<sup>1</sup>

Proroci Nahum a Sofonjáš mu ohlašují soud expresivními vyjádřeními. Nahum vykresluje Ninive jako město překypující naloupeným a ukořistěným bohatstvím (2,10–13), jako město plné krve, lži a násilí (3,1). Prorok Sofonjáš (2,13–15) vynáší Boží soud proti Asýrii.

Výjimkou mezi Dvanácti proroky je kniha proroka Jonáše. V ní se městu také ohlašuje zničení (3,4), avšak celkový charakter vyprávění vykresluje Ninive nanejvýš pozitivně. V hlavním městě Asýrie se dějí věci, jaké Bůh i při svém největším úsilí nemohl v Jeruzalémě uskutečnit. Pozitivní obraz tohoto jinak zkaženého města je ve Starém zákoně výjimkou.<sup>2</sup>

## 1.1 Sbírká Dvanácti proroků v Bibli

V židovské tradici následují po Tóře jako druhý díl kánonu Proroci. Tento díl zahrnuje kromě prorockých knih v užším smyslu soubor knih od Jozua po knihy Královské.<sup>3</sup> Ve středověku dochází k dalšímu dělení na Přední proroky, což jsou dějpravné knihy (tj. Jozue, Soudců, knihy Samuelovy a knihy Královské), a na Zadní proroky.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ninive se postupem času stávalo symbolem zlých velmocí, vnitřně zkaženým městem, ohrožujícím existenci Izraele. Tóbijáš se v tomto městě coby vyhnanec nesměl přiznat ke svému náboženství, nemohl ani pochovávat mrtvé ze svého rodu (1,17). V Knize Júdit Ninive zastupuje všechny velmoci světa, přisuzují se mu zde tradiční vlastnosti asyrského, babylónského i perského násilí. V biblických textech zastává podobnou úlohu jako Egypt v Exodu nebo hříšný Babylón v knize Zjevení. Obraz hříšného města vytváří v knize proroka Jonáše kontrastní pozadí, na kterém jasně vyniká jak konání Boha, tak i samotná reakce obyvatel hlavního města Asýrie. Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš. Komentáře k Starému zákonu. II. svazok*. Trnava: Dobrá kniha, 2010, s. 90–91.

<sup>2</sup> Srov. Tamtéž, s. 90–91.

<sup>3</sup> Knihy Joz, Sd, 1–2 S, 1–2 Kr byly podle tradice Talmudu sepsány proroky. Proroci v nich vystupují a dějiny se naplňují podle prorockých výroků. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod do prorocké a mudroslovné literatury Starého zákona*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2005, s. 5.

<sup>4</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 212. *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 1279 (JB) užívá označení Starší proroci (= Přední) a Pozdější proroci (= Zadní).

Pořadí Zadních proroků v tradici kolísá. V hebrejských kodexech stojí na začátku souboru Zadních proroků zpravidla tři Velcí proroci (co do rozsahu): Izajáš, Jeremjáš a Ezechiel, potom následuje sbírka Dvanácti proroků. V řeckých kodexech Septuaginty stojí Malí proroci před Velkými proroky. Za knihu Jeremjáš jsou vsunuty knihy Báruk a List Jeremjášův (ve Vulgátě shrnuté s Jeremjášem do jedné knihy) a mezi ně Pláč. Řecká a latinská tradice řadí mezi Velké proroky ještě knihu Daniel, v hebrejském kánonu však Daniel patří mezi Spisy.<sup>5</sup>

V latinské církvi se Vulgáta přidržela spíše řecké tradice řazení biblických knih, ale podle hebrejského úzu klade Dvanáct proroků za Velké proroky, navíc spojuje List Jeremjášův s knihou Báruk a vzniklý celek umísťuje za Pláč.<sup>6</sup>

Dvanáct proroků, v křesťanské tradici označovaných jako Malí proroci, bylo pojmáno jako jedna sbírka už ve starověku: Talmud, Jeroným i Cyprián mluví o jedné knize (srov. též Sír 49,10). Septuaginta označuje knihy řeckým výrazem (Dódekaproféton), zatímco Vulgáta *Prophetae Minores*, z něhož vzniklo obvyklé Malí proroci. Adjektivum poukazuje na krátkost spisu,<sup>7</sup> nikoli na menší hodnotu poselství vzhledem k Velkým prorokům.<sup>8</sup> Sběrka Malých proroků představuje prorocký pohled na osud Izraele a Judy od 8. st. po poexilní dobu. Má tedy ještě širší záběr než Izajáš.<sup>9</sup>

Pořadí jednotlivých knih uvnitř sbírky se v Talmudu výslovně prohlašuje za pořadí časové. Řídí se časovými údaji na začátku knih Ozeáš, Ámos, Micheáš, Sofonjáš, Ageus, Zacharjáš, u Jonáše zmínkou ve 2 Kr 14,25. Řazení dalších ukazuje, jak byly chápány v době sestavování sbírky Dvanácti proroků. Odtud vyplývá toto chronologické uskupení: prvních šest proroků – Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš a Micheáš – se řadí do 8. st. (doba rozmachu Asýrie); další tři – Nahum, Abakuk a Sofonjáš – do 7. st. (doba pádu Asýrie); poslední tři – Ageus, Zacharjáš a Malachiáš – do poexilní doby.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 240.

<sup>6</sup> Srov. JB, s. 1279.

<sup>7</sup> Srov. přehlednou tabulku o rozsahu jednotlivých prorockých knih u VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 6.

<sup>8</sup> V hebrejském kánonu po třech Velkých prorocích (Iz, Jr, Ez; Daniel mezi ně nepatří) následuje sbírka Dvanácti, neboli Malí proroci, asi jako protějšek ke třem velkým praotcům (Abraham, Izák, Jákob) a dvanácti malým (synové Jákobovi). Označení Malí proroci se rozšířilo od sv. Augustina (*De civitate Dei* XVIII.29). Srov. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 1993, s. 810 (ČEP).

<sup>9</sup> Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 42, 54; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 270.

<sup>10</sup> Kodexy LXX uvádí sbírka Dvanácti zpravidla v pořadí: Oz, Am, Mi, Ji, Abd, Jon, Na, Abk; Sf, Ag; Za; Mal. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 42; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 270.

Český ekumenický překlad, Jeruzalémská Bible i Bible Kralická se drží tradičního uspořádání Vulgáty (a hebrejské Bible).

V následujícím oddíle nejprve krátce rozebereme knihu proroka Sofonjáše, který ve své knize věnuje Asýrii a hlavnímu městu Ninive pouze malou zmínku. Poté se budeme věnovat knize proroka Nahuma, jež je celá zaměřena na zkázu Ninive, a nakonec přiblížíme knihu proroka Jonáše. Nebudeme tedy probírat knihy podle pořadí ve sbírce Dvanácti, kde je prorok Sofonjáš až za Jonášem a Nahumem, ale řadíme je podle výskytu daného tématu.

## 1.2 Kniha proroka Sofonjáše

Spis proroka Sofonjáše zaujímá v hebrejské Bibli a v Septuagintě deváté místo mezi Malými proroky. Jméno proroka bývá někdy považováno za vyznavačské: Sofonjáš, hebrejsky *Cefanjáh*, znamená „Jahve skryl, uchránil“.<sup>11</sup> Prorocky působil v Judsku za panování krále Jóšijáše (640–609 př. Kr.; srov. 1,1) a svým působením připravil náboženskou reformu, kterou potom Jóšijáš r. 621 př. Kr. provedl.<sup>12</sup> Byl současníkem proroka Jeremjáše, jak o tom svědčí i mnohé podobné výroky jejich proroctví.<sup>13</sup>

U proroka Sofonjáše je jen jednou zmíněno hlavní město Asýrie:

Napřáhne svou ruku proti severu, zahubí Ašúra, z Ninive učiní zpustošené místo, stepní suchopár ... (2,13).

Samotná kniha začíná slovy o soudu nad Judou a Jeruzalémem (1,2–2,3), ráz tomuto úseku dává řeč o dni Hospodinově. Od 2,4 pokračují slova o soudu nad okolními národy<sup>14</sup> a nepřáteli Izraele. Výroky postupně míří proti nepřítelům na západě – proti pelištejským městům (2,4–7), na východě – proti Moábu a Amónovcům (v. 8–11), na jihu – proti Kúšijcům (tj. Egyptanům, v. 12) a nakonec proti úhlavnímu

---

<sup>11</sup> Odvozeno z hebr. kořene *c-p-n*, jehož význam je „schovávat, ukryvat, zachovat“. Podle Beneše lze prorokovo jméno jako zvěstnou zkratku a šifru k porozumění poselství jeho proroctví přeložit i takto: „Hospodin se skrývá“ (tzn. nemluví skrze proroky nebo je skrytý za událostmi, které o Něm nepřímo vypovídají). Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka. Úvod do studia Malých proroků*. Praha: Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne, 2006, s. 229.

<sup>12</sup> Je dokonce pravděpodobné, že svým vystoupením prorok způsobil královo obrácení. Srov. ČEP, s. 847.

<sup>13</sup> Srov. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998, s. 1972; WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk. In BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds). *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, s. 255 (NJBC).

<sup>14</sup> Tyto národy představovaly alternativní náboženské koncepce, které do Izraele pronikaly a které přebíral a napodoboval. Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 230.

nepříteli ze severu,<sup>15</sup> který vyvolený národ drtil bezmála sto let – proti Ašúru a jeho hlavnímu městu Ninive (v. 13–15).<sup>16</sup>

Ve v. 14–15 připomíná Sofonjáš krásu a slávu Ninive a současně názorně popisuje rozvaliny města:

...<sup>14</sup>v jeho středu budou odpočívat stáda, všechna zvěř toho pronároda. Na hlavicích sloupů tam bude nocovat pelikán a sýček. Jaký to zpěv zazní z oken! Na prahu trosky, cedrové deštění vytrháno.<sup>15</sup>Tohle je město jásotu, které tak bezpečně trůnilo a v srdci si namlouvalo: „Není nade mne“.

Třebaže se hlavní město honosilo láskou a slávou bohyně Ašstorety, Hospodin z něho učiní suchopár, liduprázdnou a neúrodnou zemi. Chrám bohyně bude pobořen, usadí se tam všelijaká nečistá havěť. Město radovánek se tak stane pelechem divoké zvěře. Zde je ukázáno, jak Boží soud osvobozuje od titánské bohorovnosti a sebejisté bezstarostnosti, jejichž typem je právě Ninive.<sup>17</sup>

Beneš nabízí zajímavou úvahu. Pozoruhodné souvislosti vzhledem k významu Sofonjášova jména lze vyčíst z kontextu, kde je podstatné jméno *cáfón* použito právě v 2,13. Zde je synonymem pro Asýrii a Ninive. Je-li *cáfón* v Sofonjášově jménu opatřeno teoforní koncovkou, pak jméno Sofonjáš může naznačovat, že to, co přichází ze severu (*cáfón* znamená sever) prostřednictvím Asýrie, není třeba démonizovat – v tom případě z Hospodinova dopuštění přichází na Izrael skrze Asýrii Boží soud. Sofonjáš by v tom případě byl nejen tím, kdo asyrské nebezpečí ohlašuje, ale současně i svým jménem naznačuje, že skrze asyrský vpád přichází k Izraeli sám Hospodin. Jeho je třeba za touto událostí tušit.<sup>18</sup>

### 1.3 Kniha proroka Nahuma

Kniha proroka Nahuma má mezi Malými proroky v hebrejské Bibli sedmé místo. Již z prvního verše knihy „Výnos o Ninive“ je jasný obsah prorockého sdělení – Nahum

---

<sup>15</sup> Sever je pro Izraelce neblahá strana, tam je říše tmy. Ze severu do Palestiny vnikli Asyřané, Babylóňané, Peršané, Řekové i Římané. Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 231.

<sup>16</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 291–292; JB, s. 1661.

<sup>17</sup> Srov. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 1977; *Výklady ke Starému zákonu IV. Knihy prorocké. Izajáš až Malachiáš*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 789 (Výklady IV.).

<sup>18</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 229.



jednoznačně a neodvolatelně ohlašuje rozsudek nad Ninive, hlavním městem největšího nepřítele izraelského lidu.<sup>19</sup>

Prorok nejspíše působil za vlády judského krále-reformátora Jóšijáše (640–609 př. Kr.), v 3,8 hovoří o zničení hlavního města Horního Egypta Théb asyrským králem Ašurbanipalem, k němuž došlo r. 667 př. Kr. (podle jiného počítání r. 663). Ninive, předmět Nahumova kázání, tehdy ještě stálo. Padlo r. 612 př. Kr., takže proroctví lze zařadit mezi tato dvě data.<sup>20</sup> Četné asyrismy svědčí o tom, že Nahum Ninive zřejmě osobně dobře znal.<sup>21</sup>

Název knihy Nahum může kromě vlastního jména proroka představovat i zvěstný titul. Od kořene *n-ch-m* jsou totiž odvozena nejen slovesa s významem „těšit, litovat“, ale i „utěšit se“, a to až ve smyslu „dosáhnout zadostiučinění, pomstít se“. Boží útěcha, potěšení zahrnuje pomstu nad asyrskými utlačovateli a vysvobození z jejich područí. V tomto smyslu Nahum představuje „útěchu“. Historická postava proroka ustupuje do pozadí a před čtenářem vyrůstá zvěst o Božím záchranném díle uprostřed dějinných proměn a zvrátů. V celé knize je velmi dobře patrný kontrast ohrožení nepřítelem a Hospodinovy ochrany.<sup>22</sup>

Spis má pouze 47 veršů. Obsahuje dvě části, které se od sebe navzájem odklánějí: úvodní žalm (1,2–8) a ohlášení neštěstí Ninive (2,4–3,19). Je sporné, jak se k sobě tyto oddíly vztahují a jak chápat verše 1,9–2,3 mezi nimi.<sup>23</sup>

Úvodní žalm je částečně abecední (zahrnuje jen jednu polovinu abecedy). Do v. 2–3 autor vícekrát umístil jméno JHWH, proto lze hovořit o JHWH žalmu nebo hymnu. Jako vstupní brána k žalmu i k celé knize slouží 1,2. Představuje Boha jako horlivého a vášnivého, který ničí své nepřátele. V. 2–3a jsou programovým teologickým úvodem do celé knihy. Následující kap. 2 a 3 popisují řadu situací, v nichž Hospodin

---

<sup>19</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 177.

<sup>20</sup> Vzhledem k tomu, že v r. 654 př. Kr. město Théby znovu nabylo svoji moc, můžeme soudit, že kniha byla napsána mezi roky 668 a 654 př. Kr. Srov. CHIOLERIO, M. „Blaze tomu, kdo slyší tato slova“ (*Sír 50,28*). *První setkání se Starým zákonem*. Praha: Paulínky, 1997, s. 128. Prorok Nahum mohl působit v době pádu Asýrie. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 9. Je diskutabilní mínění některých biblistů, podle nichž bylo proroctví napsané až po zániku Asýrie, a také názor, že spis je děkovným zpěvem složeným z rozličných starých proroctví proti Ninive, který užívali v liturgii novoroční intronizace Hospodina na oslavu pádu Ninive. Srov. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 1955.

<sup>21</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 289; DOUGLAS, J.D. (ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996, s. 645 (NBS); BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 180.

<sup>22</sup> Srov. ČEP, s. 841–842; BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 177.

<sup>23</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 287.

koná nad Ninive soud, což je důsledkem Božího soudu vyhlášeného již v kap. 1.<sup>24</sup> Žalm časově navazuje na Nahumovo ohlášení zkázy asyrskému hlavnímu městu. Redaktor se ze svého pohledu už dívá zpět na zánik Ninive a dává podnět ke chvále a cti Hospodina, zachránce Izraele. Žalm i přesto zůstává střízlivou řečí – v tom se ukazuje jeho poučný a motivační záměr. V době, kdy redaktor žil, byl Jeruzalém ohrožován Babylónem, tudíž doba nebyla příznivá k jásose a veselí. Žalm proti tomu staví hlubokou důvěru v Hospodina, který ve svém stvoření ukázal svou pravou moc a stále znovu ji užívá k záchraně spravedlivých.<sup>25</sup>

Pro úsek 1,9–2,3 je určující kontrast ohrožení nepřítelem a Hospodinovy ochrany. V 1,12–13 zaznívá prorocství proti pýše Ninive, slibující Judsku, že Asýrie už nebude použita k jeho ponižení. Krátce nato 2,1 slibuje Judsku velkou radost.<sup>26</sup> Následující v. 2 zmiňuje Ninive: „Ninive, už na tebe táhne ten, jenž tě rozmetá. Jen si hlídej pevnost“.<sup>27</sup>

Následuje oddíl 2,4–3,19, který tvoří těžiště Nahumova prorocství. Míří proti Ninive, které je výslovně zmíněno v této části hned několikrát:

S připomínkou svých vznešených božstev klopýtavým během ženou se k ninivským hradbám (2,6).

Ninive bývalo odedávna jako rybník plný vod (2,9).

Ninivskou vozbu spálím na prach, tvá lvíčata pozře meč (2,14).

Kdokoli tě spatří, prchne od tebe. Řekne: „Ninive propadlo záhubě, kdo se nad ním ustne?“ Kde vyhledám ty, kdo by tě potěšili? (3,7).

Celý úsek lze dělit na tři části. V první části 2,4–14 prorok dramaticky líčí obléhání a vyplenění Ninive strašlivým, nejmenovaným nepřítelem.<sup>28</sup> Následuje posměšná píseň (v. 12–13), která asyrské hlavní město přirovnává ke lvu, který ze svého doupěte vychází za úlovkem. Nyní se situace obrátila a samo Ninive se stalo kořistí. Postavil se totiž proti němu Hospodin, jenž mu odebral sílu a moc. Druhá část 3,1–7 začíná voláním: „Běda městu, jež se brodí v krvi!“ (doslova „městu krve“).<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum in the Book of the Twelve: Who Has the Last Word?* In Proceedings of the Irish Biblical Association, 2009, č. 32, s. 14.

<sup>25</sup> Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 49; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 287; FABRY, H.J. *Nahum. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, s. 130–133.

<sup>26</sup> Fráze se opakuje v Iz 52,7, kde popisuje radost z návratu z vyhnanství. Srov. NJBC, s. 259 (WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. *Zephaniah Nahum Habakkuk*).

<sup>27</sup> Srov. Tamtéž, s. 259; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 287.

<sup>28</sup> Jsou to Médové, kteří přitáhli z perské nížiny a svůj útok obrátili proti Asyřanům z Mezopotámie. Srov. NBS, s. 646.

<sup>29</sup> Pro zajímavost uvádíme, že bezprostřední paralelou k tomuto verši je Ez 24,6.9. Nahum i Ezechiel hovoří o „městu krve“. Ezechiel tuto nehoráznou obžalobu vyslovil proti Jeruzalému. Byl-li inspirován Nahumem, pak to, co platilo o Ninive, přenesl na hlavní město Judska. Srov. FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 188.

Nahum zde Ninive představuje jako nevěstku. Nemá na zřeteli ani tak jeho modloslužbu a jeho posvátnou prostituci (asyrská metropole není jako Izrael Hospodinovou chotí), ale spíš chtivost a obratnost, s jakou nastolilo svou moc nade všemi národy a oloupilo je. Ve třetí části 3,8–19 prorok srovnává Ninive s mocnými Thébami, které se kdysi také pyšnily svou silou a jednaly jako Ninive. Zhouba je však neminula. S Ninive tomu bude stejně, pád již nelze odvrátit. Nahum tak spěje k mohutnému vyvrcholení a v posměšné písni (v. 18–19) ohlašuje, že rány Asýrie nelze uzdravit (v. 19).<sup>30</sup> Závěrečnou otázkou se Bůh ústy proroka opět obrací v přímém oslovení na Ninive. Zpustošení města je tak naprosté, že ani Bůh nemůže najít žádnou pomoc.<sup>31</sup>

Nahum nad zkázou Ninive projevuje divokou až škodolibou radost. Když zvěstuje pád tak velikého nepřítele vyvoleného národa, vyvolává před očima tuto událost s tak mohutnou obrazností, že je označován za jednoho z velkých básníků Izraele. Celé proroctví je sepsáno jako vznosná, skvostná píseň s jedinečnou poetickou krásou. Autorově vzletu, vřelosti, odvaze, živému a vášnivému slohu se nevyrovná žádný z Malých proroků. Ninive se tak stává věčným symbolem nespravedlnosti a zla a celá kniha je spíše oslavou jeho pádu než proroctvím.<sup>32</sup>

Jako jeden z mála proroků neohlašuje Nahum Izraeli soud, ani slovem nezmíní hříchy svého lidu, nic mu nevytýká. Veškerá pozornost je obrácena na vrcholný zápas Hospodina s jeho nepřítelem. Izraeli zvěstuje záchranu a pokoj (1,12; 2,1).<sup>33</sup>

## 1.4 Kniha proroka Jonáše

Kniha Jonášova zaujímá v pořadí mezi Malými proroky páté místo. Mezi prorockými knihami má zvláštní postavení: obsahuje vyprávění, ve kterém je jen jedno krátké prorocké slovo (3,4): „Ještě čtyřicet dní a Ninive bude vyvráceno“. Přijetí knihy do prorockého kánonu se pravděpodobně zakládá nejen na tom, že jméno proroka

---

<sup>30</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 288; BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 180; JB, s. 1301; NBS, s. 646.

<sup>31</sup> Kontrast Na 3,7 k Jon 3,9–10; 4,2 srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 49. Dále srov. FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 198; NJBC, s. 260 (WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk).

<sup>32</sup> Srov. JB, s. 1301; VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 9; BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 179; *Starý zákon. Knihy prorocké IV. Malí proroci*. Praha: Česká katolická Charita, 1985, s. 125; Škrabal, P. (a kol.). *Příruční slovník biblický*. Praha: Kropáč & Kucharský, 1940, s. 337 (PSB). Nahumův popis je umělecky tak působivý, že se kniha stane jedním z nejkrásnějších příkladů poezie evokující Izrael. Srov. CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu...*“, s. 128.

<sup>33</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 178; NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956, s. 463 (BS).

Jonáše bylo zakotveno v jiných biblických knihách (srov. 2 Kr 14,25), přiznává se mu však i určité místo v prorocké tradici.<sup>34</sup>

Už na první pohled se spis liší od ostatních knih ze sbírky Dvanácti proroků.<sup>35</sup> Svou zvěst podává formou souvislého vyprávění. Nejde v něm o dějinná fakta, ale o jakési podobenství s výrazným teologickým poselstvím, ústřední role patří Bohu. V knize převládá částečně pohádková atmosféra, zvláštní pozornost se věnuje zvířatům a rostlinám.<sup>36</sup> Někteří biblisté knihu proroka Jonáše označují za midraš,<sup>37</sup> jiní za novelu, parabolou nebo za prorocké vyprávění, což souvisí s celkovým pochopením knihy. Podle některých se v knize dají nalézt také prvky ironie nebo i satiry.<sup>38</sup>

U Jonáše je hned několikrát zmíněno asyrské hlavní město. Třikrát o něm mluví Hospodin, přičemž je označuje jako „veliké město“ (1,2; 3,2; 4,11). Ninive se také často vyskytuje v kap. 3 (dvakrát ve v. 3, dále v. 4–7).<sup>39</sup>

Hlavní postavou této knihy je Hospodinův prorok ze Severního království Jonáš, syn Amítajův, působící za vlády Jarobeáma II. (787–747 př. Kr.). Jonáš tehdy prorokoval ve prospěch Izraele a jeho krále, jak je zmíněno ve Druhé knize Královské.<sup>40</sup> Kniha se svým názvem k tomuto Jonášovi hlásí, i když se nikde v ní netvrdí, že je jeho dílem, a nejspíš od něj nepochází. Ninive, zničené v r. 612 př. Kr., je v ní spíše vzdálenou vzpomínkou, myšlenky a výrazy si spis vypůjčuje z knih proroků Jeremjáše

---

<sup>34</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 281.

<sup>35</sup> Naproti tomu začíná podobně jako jiné prorocké knihy: „Stalo se slovo Hospodinovo...“ (srov. např. začátek knih proroků Ozeáše, Jóela, Micheáše, Sofonjáše, Zacharjáše). V celém spise však Jonáš není označen jménem prorok (srov. označení za proroka např. Abk 1,1; Ag 1,1; Za 1,1). Srov. Výklady IV., s. 720.

<sup>36</sup> Velká ryba (2,1), postíc se zvířata v zíněných oblecích (3,8), červ (4,7), rostlina vyrostlá přes noc (4,10), poslední slova knihy jsou „dobytek mnohý“ (4,11). Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 46.

<sup>37</sup> Midraš čili didaktický naučný příběh (z kořene *daraš* – „hledat“). Tento literární žánr se dělí na dvě části: midraš halacha (*halach* – „kráčet“), obsahující závazná pravidla chování, pravidla morálky, a midraš hagada (*naggid* – „vyprávět, líčit“), směřující k povzbuzení čtenářů prostřednictvím příběhu. Tvorba těchto příběhů plných biblických reflexí je jedním z plodů bádání izraelských mudrců, kteří promýšleli, vykládali a někdy rozšiřovali staré tradice Izraele. Srov. CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu...*“, s. 175.

<sup>38</sup> Jiní vidí v karikatuře proroka (nejprve utká od svého poslání a pak vidí, že se jeho prorocství ukázalo jako chybné) lehkou parodii prorocství. Nelze si nevšimnout satiry skryté v rozporuplnosti mezi Jonášovými vyznáními víry v 1,9 a 4,2 a jeho činů. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 282; CERESKO, A.R. *Jonah*. In BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds). *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, s. 580-581 (NJBC); SASSON, J.M. *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. The Anchor Bible 24B. New York: Doubleday, 1990, s. 16-17; ČEP, s. 834; JB, s. 1305.

<sup>39</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 89.

<sup>40</sup> „Znovu získal pomezí Izraele od cesty do Chamátu až k Pustému moři podle slova Hospodina, Boha Izraele, které promluvil skrze svého služebníka Jonáše, syna Amítajova, proroka z Gat-chéferu“ (2 Kr 14,25). Území Gat-chéferu patřilo pokolení Zabulón (Joz 19,13). Srov. Výklady IV., s. 720.

a Ezechiela, jazyk je pozdní a obsahuje četné aramejismy. Vše nasvědčuje tomu, že sepsání knihy je třeba klást do doby poexilní.<sup>41</sup>

Knihu Jonášovu tedy nelze interpretovat jako skutečné vyličení historie. Pro toto tvrzení hovoří i další argumenty: Hospodin může proměnit lidské srdce, ale náhlé obrácení Ninivanů k Bohu Izraele (3,5.8–9) by zcela jistě zanechalo stopy v profánní historii, v asyrských dokumentech a v Bibli.<sup>42</sup> Pokání Ninive by muselo změnit dějiny. Dále je zde Bůh představen jako Pán nad přírodními zákony. Boží divy jsou však v knize nakupeny jako spousta dobrodružných příhod, do nichž Bůh vzpurného proroka vtahuje: náhlá bouře na moři; los, jenž padne na Jonáše; velká ryba, která Jonáše pohltí; skočcový keř, jenž rychle vypučí a stejně rychle zase uschne. Toto pestré a zábavné vyprávění je naprosto cizí stylu, jakým se píše historie.<sup>43</sup>

Knihy je rozdělena do čtyř kapitol. Další členění vidí biblisté různě. Někteří knihu dělí na dvě podobně vystavěné hlavní části (kap. 1 a 2, 3 a 4): obě začínají téměř stejně znějícím pověřením proroka ke kázání v Ninive (1,1–2; 3,1–2). V první části následuje po pověření Jonášův útek na loď. Ta se však na moři dostává do nebezpečí, což nakonec vede k tomu, že pohanští námořníci uznají Hospodina jako Boha (1,3–16). Obdobně se v druhé části vypráví, jak Jonáš svůj úkol vykoná a obyvatelé Ninive činí pokání (3,3–10). Poté v obou hlavních částech následuje Jonášova modlitba (se stejně znějící uvozující formulí ve 2,2 a 4,2): ve 2,3–10 žalm, ve 4,2–3 modlitba, která vyvolává diskusi mezi Hospodinem a Jonášem, v níž Hospodin odůvodňuje svůj postup (v. 4–11).<sup>44</sup> Jiní hovoří o dvou zcela odlišných prostředích: moře na západě (kap. 1 a 2), Ninive na východě (kap. 3 a 4) a o dvou scénách: v první jsou bezejmenní cizinci, ve

---

<sup>41</sup> Srov. JB, s. 1305. Existují i názory na přesnější dobu vzniku. Poslední mez udává zmínka v Sír 49,10, tj. 2. st. př. Kr. Srov. *Starý zákon. Knihy prorocké IV. Malí proroci...*, s. 95. Nejzazším datem může být 3. st. př. Kr. Srov. NBS, s. 450. Spis se obvykle řadí na konec perské epochy nebo až do 3. st. př. Kr. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 46. Časové zařazení knihy závisí do značné míry na jejím celkovém pochopení. Rozšířené pojetí, které v ní vidí negativní zrcadlový obraz poexilního židovství, ji datuje do doby perské nebo raně helénistické. Přihlédneme-li k souvislosti s deuteronomistickou tradicí, dostaneme odpovídající zařazení do dřívější doby. Clements navrhuje konec 6. st. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 283.

<sup>42</sup> Neexistují mimobiblické důkazy o pokání obyvatel Ninive (3,4). Jedinou výjimkou by mohl být text z Guzanu o vládě Aššur-dána III., kdy po úplném zatmění Slunce r. 763 př. Kr. následovala potopa a hlad. Pro Asyřany šlo o zlověstné znamení a mezník v chronologii dějin. Tato znamení si Asyřané mohli vysvětlovat jako příčinu dočasněho sestoupení krále z trůnu (3,6). Srov. NBS, s. 70, 667.

<sup>43</sup> Srov. JB, s. 1305; RYŠKOVÁ, M., SCHRÖTTER, J., DEMEL, Z., KAŠPÁREK, K. *Stručný úvod do Písma svatého. Starý zákon*. Praha: SCRIPTUM, 1991, s. 124.

<sup>44</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 281. Sasson zastává názor, že podobnost mezi kap. 1 a 3 je pouze vnějšková a že kap. 2 a 4 nemohou zrcadlit jedna druhou. Srov. SASSON, J.M. *Jonah...*, s. 16–17.

druhé jde jen o Jonáše a Boha. Kniha končí otázkou – je na čtenáři, aby si sám odpověděl.<sup>45</sup>

Kniha Jonášova je prorockou knihou naruby, plnou ironie a paradoxů:

- a) Hospodinův prorok neposlechne (1,3);
- b) příslušník vyvoleného národa se nemodlí, zatímco pohanští námořníci se modlí a nakonec i obětují Hospodinu (1,5–6.9–10.14);
- c) pohanské město Ninive, hlavní město krutých nepřátel Asyřanů, se obrátí celé (3,5), takový úspěch proroci vybízející Jeruzalém k pokání v historii nikdy neměli;<sup>46</sup>
- d) prorok se z obrácení neraduje (4,1);
- e) kniha končí zájmem o osud dobytka.

V díle jsou všichni aktéři sympatičtí: pohanští námořníci ze ztroskotávající lodi, král, obyvatelé i zvířata z Ninive, všichni – až na hlavního hrdinu, jediného příslušníka vyvoleného národa, který se spolu s nimi objevuje na scéně a je Hospodinovým prorokem. Bůh je však shovívavý i ke svému vzpurnému prorokovi.<sup>47</sup>

V knize se vyskytuje pouze jedno vlastní jméno, a to jméno hlavního hrdiny. Starověk jménu přikládá velký význam, všeobecně vládlo přesvědčení o souvislosti mezi jménem a jeho nositelem. Jméno Jonáš poukazuje na blízkou souvislost se slovem holubice (překládá se tak hebrejské *joná*). V Bibli i v mimobiblickém prostředí je tento

---

<sup>45</sup> Srov. SASSON, J.M. *Jonah...*, s. 16–17. Další členění knihy uvádí BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 132:

- |     |  |
|-----|--|
| 1–2 | hříšník (Žid) zachráněn (kulisou je loď, moře a ryba)  |
|     | 1,1–3 neposlušný prorok                                |
|     | 1,4–16 trest proroka a obrácení pohanů                 |
|     | 2,1–11 vysvobození proroka                             |
|     | 2,1 Boží milost  |
|     | 2,11 Bůh má poslední slovo                             |
| 3–4 | hříšníci (pohané) zachráněni (kulisou je okolí Ninive) |
|     | 3,1–4 poslušný prorok                                  |
|     | 3,5–9 pokání Ninive                                    |
|     | 3,10–4,11 napomenutí proroka                           |
|     | 3,10 Boží milost                                       |
|     | 4,4–11 Bůh má poslední slovo.                          |

<sup>46</sup> Poslání, k němuž se Jonáš odhodlal jen proti své vůli, dosahuje bezprostředního a plného účinku v pohanském městě, naproti tomu kázání velkých proroků během staletí se u vyvoleného národa setkalo jen s nezájmem, lhostejností nebo odporem. Srov. RYŠKOVÁ, M., SCHRÖTTER, J., DEMEL, Z., KAŠPÁREK, K. *Stručný úvod do Písma svatého...*, s. 124–125.

<sup>47</sup> Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 47. Podrobnější rozvinutí paradoxů uvádí BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 133–134; JB, s. 1305.

pták častým symbolem.<sup>48</sup> Ve Starém zákoně má holubice na více místech metaforický význam: negativní i pozitivní.<sup>49</sup> Holubice však byla také posvátným ptákem hlavní ninivské bohyně a ochránčyně Aštořety. Právě do Ninive posílá Hospodin jako nástroj své vůle a moci muže, který nese jméno Jonáš. V samotném srdci asyrské veleříše tak stojí proti sobě dvě holubice: Hospodinova a asyrská. Hospodinova holubice v Ninive způsobí pokání, obyvatelé se jí podřídí a ona získá nad nimi moc, zatímco asyrská ji ztrácí (srov. Na 2,8). Zvěstování Hospodinova slova v asyrské metropoli, následné pokání ninivských a králova modlitba k Hospodinu je vyhlášením Hospodinovy vlády nad Ninive a demonstrací pádu Aštořetiny moci. Božská ochránčyně města je poražena na domácím území. Hospodin tak triumfuje skrze jediného, a navíc problematického člověka. Město je přemoženo zevnitř a jeho budoucí pád opěvovaný Nahumem bude už jen viditelným důkazem tohoto přemožení.<sup>50</sup>

Jednota vyprávění byla často zpochybňována, ale žádná z literárně-kritických analýz se neprosadila. Pokud jde o žalm (2,3–10), byl vytvořen podle vzoru děkovné písně jednotlivce a pravděpodobně byl ke knize později přidán. Má jasné vazby ke kontextu vyprávění a byl do knihy zařazen jako obdoba modlitby ve 4,1–2.<sup>51</sup>

Co se týká teologického poselství a hlavních rysů prorocké knihy, Vlková uvádí:

- Univerzalizmus a nacionalismus – po návratu z exilu se u Židů silně projevoval nacionalismus.<sup>52</sup> Kniha jasně ukazuje, že Hospodinu záleží na všech lidech, dokonce i na dobytku, tedy na všem stvoření.

---

<sup>48</sup> Holubici vypouští Noe nad vody soudu a ona se stává zvěstovatelkou Boží milosti (Gn 8,8–11). V prorockých knihách je hlas holubice projevem zármutku a pokání (Iz 38,14; 59,11; Ez 7,16; Na 2,8), tak se i Jonáš má stát nejen zvěstovatelem soudu, ale i pokání a milosti. Jako příhodný obraz je holubice symbolem lásky (Pís 2,14; 5,2; Ž 74,19), Boží lásky sestupující na zem. Holubice se stává obrazem Božského Ducha vznášejícího se nad vodami, stejně jako kdysi při stvoření světa (Gn 1,2). V celém předním Orientě byla posvátným ptákem, zasvěceným bohyni plodnosti. Později symbolizovala manželskou lásku a věrnost. Podle starověkého názoru neměla žluč, proto se mohla stát nositelkou různých ctností. Pro rabíny byla symbolem Izraele, vyvolenému národu se stala nejmilejším a nejbližším ptákem. Užívala se k oběti a platila za oběť chudých. Srov. Výklady IV., s. 720; ZIÓŁKOWSKI, Z. *Nejtěžší stránky Bible*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 287; BS, s. 214; PSB, s. 154.

<sup>49</sup> Negativní např. Oz 7,11; 11,11: obraz holubice letící z Asýrie vyjadřuje nestálost a kolísavost Izraele. Pozitivní souvislost lze vidět v Gn 6–9, kde holubice oznamuje konec potopy a je základní výpovědí o Božím milosrdenství. Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 88.

<sup>50</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 142; Výklady IV., s. 720.

<sup>51</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 282. JB, s. 1305 o žalmu říká, že patří k jinému literárnímu druhu než zbytek spisu, nemá žádný vztah ke konkrétní Jonášově situaci ani k poučení, jež z knihy plyne, a byl k ní připojen až dodatečně.

<sup>52</sup> Srov. zákaz smíšených svateb pro zachování identity národa v Ezd a Neh a hrdost v Jon 1,9.

- Poznání Boha a neposlušnost – Jonáš zná a ctí Hospodina (1,9; 4,2), ale neposlouchá; pohané Boha neznají, jednají však správně. Rozhodující je jednání. Na základě skutků se Hospodin slituje i nad Ninive.
- Tradicionalismus a otevřenost vůči Bohu – Jonáš jakoby imituje velké postavy minulosti (srov. 4,3 a 1 Kr 19,4), ne však jejich ochotu poslouchat Boha.
- Boží moc a lidská svoboda – Hospodin je Pánem všeho, nastrojí bouři, rybu, rostlinu, červa. Přesto nechává Jonášovi (i čtenáři) svobodu posoudit, co je správné.
- Důležitost obrácení – Bohu záleží víc na lidech a na dobytku než aby trval na svém původním výroku (srov. Ez 18,23.32).<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 47.



## 2. Ninive - nepřítel vyvoleného národa

Přiblížili jsme si tři prorocké knihy (Sofonjáše, Nahuma a Jonáše), v nichž se objevuje motiv hlavního asyrského města Ninive. Nyní blíže pohovoříme o samotné Asýrii, která se stala největším nepřítelem Severního a Jižního království od 1. tisíciletí př. Kr. až po dobytí Jeruzaléma Babylónií (r. 587/6 př. Kr.).<sup>54</sup> Stručně přiblížíme polohu a historický vývoj této velmoci (zvláště s ohledem na Izraelské a Judské království), dobu její slávy a posléze její zánik. Ve druhé části kapitoly se budeme zabývat přímo hlavním městem Ninive.

### 2.1 Asýrie

Území Mezopotámie bylo osídleno již ve středním paleolitu, cca 120 000 let př. Kr. Počátkem 4. tisíciletí př. Kr. se z malých vesnických center postupně vytvářely skupiny kulturních ohnisek a z nich zvláště podél údolí řek vznikaly civilizace. Samotný vznik Asýrie se datuje do první poloviny 2. tisíciletí předkřesťanského letopočtu. Podle biblického podání přišli první obyvatelé ze severní Babylónie (srov. Gn 10,11) a byly v něm zastoupeny původní vrstvy churrijské, šumerské a semitské kmeny. Kolem r. 2900 př. Kr. byla v Aššuru<sup>55</sup> kolonie Šumerů nesemitského původu. Právě od Šumerů Asyřané přejali nejenom jazyk, ale také státní, společenskou a kulturní strukturu, na tehdejší dobu velmi vyspělou a svojí vnitřní dokonalostí srovnatelnou jen s egyptskou.<sup>56</sup>

Asýrie se rozkládala v severní části Mezopotámské nížiny, na levém břehu středního Tigrisu, mezi 35° a 37° severní šířky. Tvořila ji převážně pahorkatina, zavlažovaná dvěma velkými řekami Tigrisem a Eufratem, podle nichž celé území dostalo i své jméno: Mezopotámie (meziřící, z řeckého „země mezi dvěma řekami“).<sup>57</sup>

---

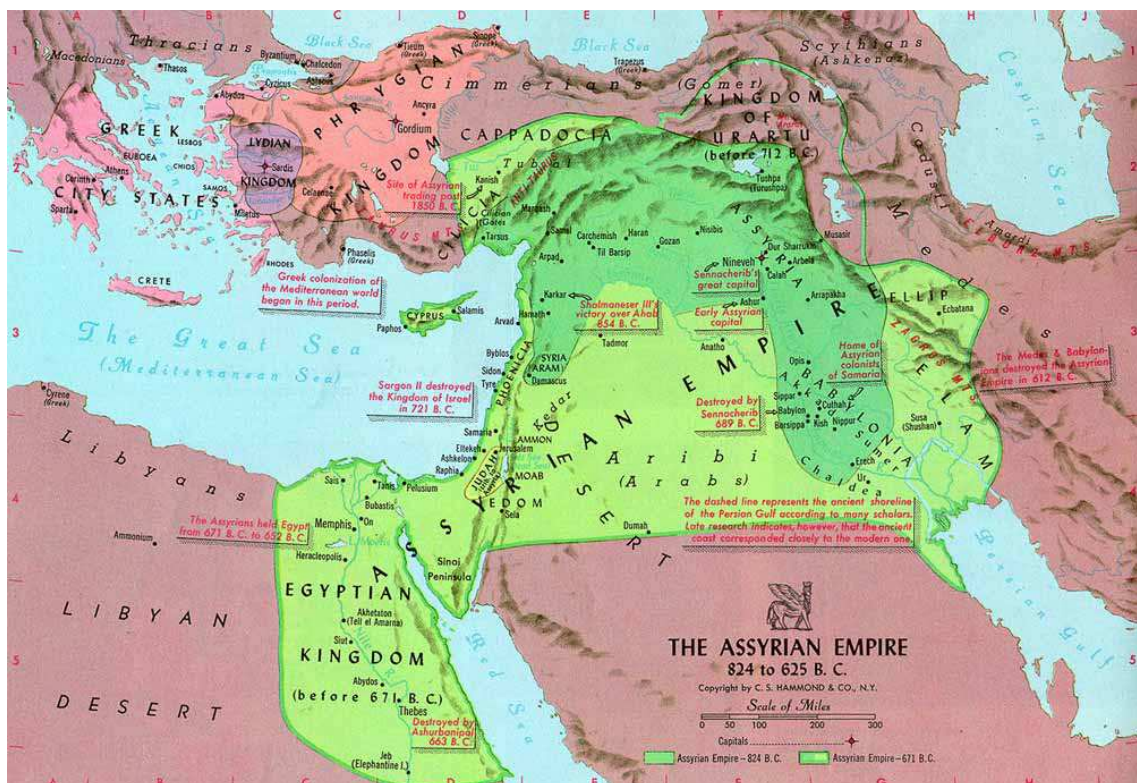
<sup>54</sup> Srov. WISEMAN, D.J.W. Assyria. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 332 (ISBE I).

<sup>55</sup> Asýrie se akkadsky nazývá Aššur. Název země je podle hlavního města. Stejně se označuje i asyrské božstvo. Srov. Tamtéž, s. 332; PSB, s. 34.

<sup>56</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie. Portrét zaniklé civilizace*. Praha: Academia, 2001, s. 37; ISBE I, s. 333 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*. Praha: Vyšehrad, 1987, s. 39; NBS, s. 69; BS, s. 42.

<sup>57</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 307; NBS, s. 69; CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 32; BS, s. 42.

Asyrská říše neměla nikdy určité hranice. V průběhu věků střídavě prožívala nájezdy okolních nepřátel a doby úpadku s následnými ohromnými vzestupy k moci a slávě. Asyřané byli velmi bojovným a výbojným národem, kolonizovali nejen nejbližší kraje, ale i východní Malou Asii. Po dobu téměř tisíce let říše udržovala celý Přední východ v neklidu. Zvláště agresivně se chovala vůči svému jižnímu sousedu, Babylónii, a také směrem na západ ke Středomoří byla neústupně ofenzivní – zde bezprostředně ohrožovala malá království Judska a Izraele. Závratný vzestup nadešel v 8.–7. století př. Kr., kdy zahrnovala Médii a jižní Anatónii, Kilikii, Sýrii, Palestinu, Arábii, Egypt, Élam a Babylónii.<sup>58</sup>



#### Asýrie v době největšího rozkvětu<sup>59</sup>

Mocnosti s Asýrií srovnatelné, Egypt a Babylónie, se sice také postupem času pozvedly k nesmírné velikosti a dosáhly vymožeností trvalé hodnoty, avšak od poloviny 1. předkřesťanského tisíciletí pro ně byly příčinou obrovských katastrof přivaly nových etnik. Tyto krize přečkali bez úhony pouze Asyřané, kteří se tak stali vůbec prvními představiteli důsledně promyšlené a v život uváděné myšlenky světové říše, která

<sup>58</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 43, 127; NBS, s. 69; JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 49.

<sup>59</sup> <http://www.historion.pl/grafika/wschod/> - asyria\_mapa.jpg.

s nastupujícím tisíciletím již nezanikla, ale postupně přešla na Babylóňany, Peršany, Řeky a Římany.<sup>60</sup>

Asyrští králové budovali pomocí každoročních tažení více či méně stabilní říši. Ta se obvykle po smrti panovníka zhroutila, nicméně novým vladařem byla obnovena, rozšířena a pečlivěji organizována. Tato schopnost rychlé obnovy a získání nové a větší síly je charakteristicky asyrská. Zvláště po vládě Aššur-uballita I. (1363–1328 př. Kr.) sílil v zemi duch vojenské agresivity. Země začala vyvíjet a uplatňovat zásady obranné i útočné zahraniční politiky, jež v důsledku její rostoucí vojenské síly rozhodujícím způsobem ovlivnila historický vývoj celého Předního východu. Navíc u Asyřanů existoval velmi silně rozvinutý smysl pro společný a národní způsob života. Opakovaně prokázali takovou houževnatost, že přežili jakékoli vojenské porážky a cizí nadvlády.<sup>61</sup>

Izraelské království na Předním východě zaujímal strategicky důležité území. Proto se mnohé říše, včetně asyrské, snažily království podmanit. Izrael během svého trvání velmi často platil Asýrii tribut a bylo jen otázkou času, kdy jej veleříše zcela ovládne. Šalmaneser III. (858–824 př. Kr.) se stal prvním z asyrských panovníků, jenž se dostal s Izraelity do sporu. V bitvě u Karkaru r. 853 př. Kr. bojoval proti koalici králů, mezi nimi také s izraelským Achabem.<sup>62</sup> Po čtrnácti letech bojů velmoc zvítězila a všichni poražení se stali jejími vazaly.<sup>63</sup>

Další významný panovník a zakladatel asyrského impéria Tiglat-pileser III. (744–727 př. Kr.) rozšiřoval hranice svého území na východ, sever, západ a jihozápad. S ohromným vzestupem veleříše se rychle blížil konec Izraelského království. Král severního Izraele Pekach spolu s aramejským králem vytáhli proti Judsku, aby donutili Achaze ke vstupu do protiasyrské koalice.<sup>64</sup> Judský panovník však požádal o pomoc Asyřany. Ti využili vhodné chvíle, vyrazili do boje a všechny protivníky si podrobili.

---

<sup>60</sup> Srov. JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 49–50.

<sup>61</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 60, 126–128.

<sup>62</sup> Král Izraele Achab představoval v koalici největší mobilní sílu: do spojeného vojska přispěl deseti tisíci muži a dvěma tisíci válečných vozů. Srov. JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 149; NBS, s. 15.

<sup>63</sup> V té době vládl v Izraeli Jehú, jehož tribut považoval Šalmaneser za tak důležitý, že scénu přijetí dal zobrazit. R. 1846 objevil A. H. Layard v Nimrudu stélu, která se dnes nalézá v Britském muzeu v Londýně a je známá pod názvem „Černý obelisk“. Druhá řada reliéfů je opatřena nadpisem: „Přijal jsem poplatek Jehúův, syna Omrího ... (sestavající ze) stříbra, zlata, zlaté mísy, zlaté číše, zlatých pohárů, zlatých věder, cínu, královského žezla a loveckých oštěpů“. Srov. JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 150–151; ISBE I, s. 334 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); NBS, s. 69–70, 995; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 73–74; BS, s. 43, 845.

<sup>64</sup> Konflikt se tradičně označuje jako syrsko-efrajimská válka. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 74.

V Samaří dosadili svého krále, zabrali rozsáhlá území a deportovali obyvatelstvo.<sup>65</sup> Podobně i Judsko za vojenskou pomoc Asýrii zaplatilo velikým množstvím zlata a stříbra, mnohem tíživější však byla závislost duchovní (2 Kr 16,7–18).<sup>66</sup>

Když se dosazený král Hósea (v pořadí dvacátý a zároveň poslední) spolčil s Egyptem a odmítl platit tribut, vyrazil Šalmaneser V. (726–722 př. Kr.) na Samaří. Následovaly tři dlouhé roky asyrského obléhání. R. 722 př. Kr. asyrský král Samaří konečně dobyl, čímž skončily dějiny Severního království (2 Kr 17,3–6; 18,9–10). Šalmaneserův nástupce na trůnu Sargón II. (721–705 př. Kr.) část obyvatel vystěhoval a z Izraele učinil asyrskou provincií. V dochovaných nápisech se Sargón chlubí: „Vyplenil jsem město Šinucht, Samaří a celý Izrael“ a zdobí se tituly „Dobyvatel Samaří a celého Izraele“. Veškeré pokusy o vzpuru potlačoval železnou pěstí, což významně pocítili i Samařané z Chamátu, když odepřeli platit daně. Více jak 27 000 jich Sargón deportoval a na uvolněné místo usadil cizince.<sup>67</sup>

Protože se judský král Chizkijáš podílel na protiasyrských jednáních, zaútočil r. 701 př. Kr. Sancherib (704–681 př. Kr.) na Palestinu. Dobył v zemi mnoho měst a vesnic, zajal více jak 200 000 lidí, získal velikou kořist a začal s obléháním Jeruzaléma. V asyrské zprávě se o judském králi a o obléhání hlavního města píše:

Žida Chizkijáše ... zavřel jsem ho jako ptáka v kleci v jeho královském hlavním městě Jeruzalémě. Těsně kolem města jsem rozestavěl stráže a vrátil jeho osudu každého, kdo vyšel z městské brány.<sup>68</sup>

O neúspěšném konci asyrského obležení se králova zpráva již nezmiňuje.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Nápis nalezený r. 1955 v Nimrudu praví: „Izrael ... všechno jeho obyvatelstvo i s jeho majetkem jsem odvedl do země Aššuru. Pekacha, krále svého, svrhli a já jsem nad nimi Hóšeu učinil králem. 10 talentů zlata ... talentů stříbra co poplatek jejich jsem přijal a odnesl je do země Aššuru“. Tato slova doplňují krátkou poznámku v 2 Kr 15,29–30. Srov. JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 163.

<sup>66</sup> Srov. Tamtéž, s. 158; ISBE I, s. 335 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 73–74; CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 111; NBS, s. 70; BS, s. 43.

<sup>67</sup> Srov. ISBE I, s. 335 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 74–75; JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 158, 166; NBS, s. 70, 296, 906; BS, s. 43, 854.

<sup>68</sup> Zpráva o útoku na Chizkijáše je zapsána na hliněných hranolech, kterých v Ninive užívali jako zakládacích textů. Srov. NBS, s. 666.

<sup>69</sup> Biblická zpráva v 2 Kr 18–19/Iz 36–38 popisuje zázračné vysvobození hlavního města, asyrské anály hovoří o velikém tributu od Chizkijáše. Každopádně je zvláštní, a pro Asyřany poměrně netypické, že nechali vzpurný Jeruzalém i s vladářem vyváznout. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 8. Jaké historické závěry můžeme z těchto navzájem si protirečících zpráv vyvozovat, je sporné. Viz jinou verzi: Podle Hérodota (II, 141) zapříčinilo porážku Asyřanů velké množství polních myší, jež během noci v asyrském táboře pohltily všechny toulce, luky a řemeny k upevnění štítů (obvykle je tento fakt interpretován jako mor). Následujícího rána padlo v boji mnoho vojáků, protože neměli žádné zbraně, jimiž by se mohli bránit. Srov. NBS, s. 904; RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 76–77; CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 113.

Již za vlády Aššurbanipala (668–asi 627 př. Kr.) začala moc Asýrie pomalu, ale jistě upadat. Oblast středního Eufratu ovládly hordy Skytů a Médové oblehli Ninive. R. 625 př. Kr. ztratila Asýrie v boji Babylón, poté se Babylóňané spojili s Médy a r. 614 př. Kr. dobyli město Aššur. O dva roky později, v souladu s texty knih proroků Nahuma a Sofonjáše (Na 3,18–19; Sf 2,13–15), skončilo v troskách Ninive. Třebaže se asyrská vláda ještě po dva roky udržela v Charánu, zkáze velmoci to nezabránilo. R. 609 př. Kr. spojenými silami Babylóňanů a Skytů zmizela Asýrie z jeviště dějin. Její území zabrala Babylónie.<sup>70</sup>

Co se týká správy země, král Asýrie působil jako pozemský regent národního boha Aššura. Asyrská tažení byla zčásti považována za svatou válku proti těm, kdo neuznávali jeho vládu nebo narušovali hranice. Král byl též náboženský vůdce, vrchní velitel a přímý vykonavatel moci. Vybíráním tributu a daní pověřoval místodržící. Jejich autoritu podpíraly výpravy vojska, jehož jádrem byly vysoce vycvičené a dobře vybavené jednotky vozů, obléhací techniky, lučištníků, kopiníků a prakovníků. Tiglatpileser III. během své vlády zcela přeorganizoval armádu, vybavil ji vražednými vojenskými vozy s ostřím po obvodu a absolutní novinkou – vojenskými koni s lučištníky. Díky tomu pak Asyřané velmi rychle zničili jakýkoli odpor. Ze zabraných území se stávaly vazalské země, jež se přísahou při bohu Aššurovi musely zavázat k náboženské a politické věrnosti. Přestoupení podmínek se trestalo odvetnými opatřeními a nájezdy, výsledkem bylo zničení, vyplenění a vypálení země. Vůdce vzpoury čekala smrt, práceschopné jedince otroctví a vyhnanství a na zbytek obyvatelstva dohlíželi zástupci krále.<sup>71</sup>

Asyřané velmi zle nakládali se zabitými protivníky. Utínali jim ruce a nohy, nos a uši, z jejich hlav rovnali vysoké hromady, zkrátka všemožně je hanobili. Poražené krále odváděli do zajetí jako dravou zvěř: chřípím jim provlékli hák a spoutali je bronzovými řetězy.<sup>72</sup> Tyranství a krutost se staly pro asyrský národ příslovečnými.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Srov. JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 158; CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu...*“, s. 113; ISBE I, s. 338 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); NBS, s. 71–72, 75; BS, s. 44.

<sup>71</sup> Srov. NBS, s. 86; CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu...*“, s. 111.

<sup>72</sup> Takto např. odvedl Esarchadón do zajetí judského krále Menašeho (2 Pa 33,11).

<sup>73</sup> Vůči vlastnímu obyvatelstvu se přitom asyrští králové nechovali despoticky. Za blahobyt země a lidí se zodpovídali bohu. Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 86; ISBE I, s. 339 (WISEMAN, D.J.W. Assyria).

Tyto a mnohé další hrůzy osvětlují postoj hebrejských proroků vůči Asýrii i strach Izraele a Judska z překypujícího hrnce obráceného k nim od severu (Jr 1,13).<sup>74</sup>

Pro ilustraci zmíníme rozdílný postoj Asyřanů (na konci Severního království r. 722 př. Kr.) a Babylóňanů (na konci Jižního království r. 587/6 př. Kr.) k zajatcům. Asyrská politika plánovala vytvořit stát, v němž zmizí veškeré rozdíly a hranice. S tímto úmyslem Asyřané odváděli části obyvatelstva – zvláště horní vrstvy a řemeslníky – do jiných částí své říše, ženy a muže zvlášť. Při masových deportacích usazovali na jejich místo obyvatele z jiných dobytých území, takže vznikalo smíšené obyvatelstvo, jehož charakter určovaly nově usazené horní vrstvy.<sup>75</sup> Babylóňané naproti tomu usídlili deportované Judejce souvisle, čímž jim umožnili uchovat si své tradice. Místo nich neusazovali jiné vyhnance, takže pozdější návrat Judejců do původních sídel byl možný. Asyřané se rozsáhlými přesuny obyvatelstva a kolonizací snažili zlomit jakákoli národnostní pouta, což se jim u obyvatel Severního království dařilo. V cizině je splynutí s jinými národy zničilo, bylo vyloučené navázat na nějaké náboženské a kulturní tradice. Zcela jinak to dopadlo s Judejci v Babylónii – v jejich víře deportace způsobila pravý opak.<sup>76</sup>

Podobně odlišné reakce vyvolávaly v Babylónii a Asýrii útoky nebezpečných horských kmenů, jejichž úmyslem bylo ovládnout tamní města a království. Zatímco Babylóňané působili civilizačním vlivem a přizpůsobením domácích, Asýrie zabraňovala invazím důslednou a uvědomělou kolonizací, případně dobytím oblastí, jež kmeny obývaly.<sup>77</sup>

## 2.2 Ninive

Ačkoli existují archeologické záznamy o obývání města již v 5. tisíciletí př. Kr., teprve od 3. tisíciletí př. Kr. se začínají objevovat známky jeho důležitosti jako náboženského, kulturního a politického centra.<sup>78</sup> Jméno města pochází z asyrského

---

<sup>74</sup> Srov. NBS, s. 86; BS, s. 503, 1095.

<sup>75</sup> Tyto deportace začaly za vlády Šalmanesera I. (1264–1245 př. Kr.) a zvláště v nich vynikal Tiglat-pileser III. Srov. ISBE I, s. 339 (WISEMAN, D.J.W. Assyria).

<sup>76</sup> Srov. CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 142–143; BS, s. 1095.

<sup>77</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 41–42.

<sup>78</sup> Podle Gn 10,11 bylo Ninive jedním ze severních měst, které založil Nimrod nebo Aššur po odchodu z Babylónie. Srov. NBS, s. 70.

Ninuā, jména bohyně Aštořety.<sup>79</sup> Její kult měl na významu města největší podíl. Zatímco se o budování města zasloužil Sargón z Akkadu (kolem r. 2350 př. Kr.), jeho syn Maništušus založil asi r. 2300 př. Kr. ve městě chrám bohyně Aštořety. Město velmi rychle předčilo bývalé hlavní město Aššur ležící asi 96 km směrem na jih. K velkému rozvoji Ninive a vystavění paláce došlo za panování Šalmanesera I. (asi r. 1260 př. Kr.), za Tiglat-pilesera I. (1114–1076 př. Kr.) se Ninive stalo vedle Aššuru a Kelachu dalším královským sídlem. Také další asyrští vladaři Aššurnasirpal II. (883–859 př. Kr.) a Sargón II. (722–705 př. Kr.) měli ve městě své paláce.<sup>80</sup>

Na konci 8. st. př. Kr. učinil Sancheríb (704–681 př. Kr.) z Ninive hlavní město celé Asýrie. Jeho vláda pro město znamenala zlatý věk – s plochou přibližně 1850 akrů a celkovým počtem obyvatel více než 175 000 se po Babylónu stalo druhým největším městem Mezopotámie. Pouze Babylón jej ve starověkém světě předčil krásou a velkolepostí. Sancheríb také za vydatné pomoci své manželky provedl rozsáhlou přestavbu města. Vystavěl obrovský palác převyšující úroveň města, vyzdobil jej reliéfy s válečnými motivy a vysvětlujícími texty. Založil mnoho parků, vystavěl přehradu, čímž stabilizoval tok řeky Chosr protékající městem. Ninive obehnal zdí dlouhou 13 km s mnoha branami. Jak dosvědčují palácové reliéfy, při realizaci projektů využíval pracovní sílu vězňů z vítězných tažení, včetně Židů.<sup>81</sup>

Poslední velký král Aššurbanipal (669–asi 627 př. Kr.) učinil z Ninive své hlavní sídlo. Obnovil chrám bohů Nabua i Aštořety a vystavěl nový palác. Tomuto vladaři, vzdělanému v historii a archeologii, se podařilo shromáždit v Ninive první systematicky vybudovanou knihovnu starověkého Předního východu. Třebaže nebyl přímo jejím zakladatelem, stal se skutečným patronem vědy a vzdělanosti. V knihovně se snažil

---

<sup>79</sup> Ninivská bohyně Aštořeta (zvaná také Aštarót nebo Ištar) vyčnívá z řady jiných bohů pro dichotomii své povahy. Je spojována s planetou Venuší (jako jitřní a večerní hvězdou) a dalšími božskými vlastnostmi, které lze jen obtížně charakterizovat. Působí jako válečnická, ozbrojená bohyně, poskytující vítězství oblíbenému králi. Zároveň je řídící silou, ochránkyní a zosobněním sexuality ve všech jejích aspektech. Aštořeta (coby bohyně plodnosti, lásky a války) bývala znázorňována jako jezdkyň s kopím na lvu nebo na býku, někdy s kravskou hlavou. V Mezopotámii byl jejím městem Uruk, kde se nejprve objevuje jako dcera a později manželka boha Anua. V Asýrii jí byl zasvěcen šestý měsíc, vrchol léta, kdy příroda spěla z dozrání (úrody) k vadnutí (zániku). V Izraeli se velmi rychle rozšířila úcta k této bohyni-matce semitských národů (srov. Sd 2,13; 10,6; 1S 7,3n; 12,10; 1 Kr 11,5.33; 2 Kr 23,13), a proroci museli vynaložit veškeré úsilí, aby ji alespoň zčásti omezili. Srov. NBS, s. 75; OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 151; BS, s. 45.

<sup>80</sup> Nápisy na stavbách a archeologické záznamy ukázaly, že celkem 13 králů stavělo své paláce v Ninive. Srov. ISBE I, s. 333 (WISEMAN, D.J.W. Assyria); FRITSCH, C.T. Nineveh. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 539 (ISBE III); NBS, s. 666; BS, s. 503.

<sup>81</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 110, 308; ISBE III, s. 539 (FRITSCH, C.T. Nineveh); NBS, s. 71, 666; BS, s. 869; PSB, s. 510.

uchovat všechna klasická díla babylónské a asyrské kultury. Na jeho příkaz byla shromážděna z míst po celé Mezopotámii,<sup>82</sup> proto se lze domnívat, že rozsah témat Aššurbanipalovy sbírky reprezentuje hlavní část, a možná dokonce i celý obsah písarské tradice. Tabulky byly systematicky číslovány a katalogizovány. Jednota písma a přesnost textů dokazuje, že byly opisovány školou písařů, pravděpodobně spojených s chrámem boha Nabua.<sup>83</sup> Obsah knihovny se dělil na královské archivy a literární práce obecně. Nyní se téměř všechny tabulky nacházejí v Britském muzeu. Celkový počet se odhaduje na 22 až 26 000.<sup>84</sup>

K pádu města došlo v srpnu<sup>85</sup> r. 612 př. Kr., kdy jej oblehla spojená vojska Médů, Babylónanů a Skytů.<sup>86</sup> Zcela vypleněné město časem zpustlo a rozpadlo se. Ninive a s ním celá asyrská velkoříše jednou provždy zmizela ze světa. Pád Ninive musel působit nesmírným dojmem, vždyť právě z něho, dlouho považovaného za nedotknutelné, byl po více než sto let ovládán celý Přední východ. Už nikdy více se Ninive z porážky nevzpamatovalo a nikdo jej už neobnovil. Zůstalo žít v příbězích, kde vzrostlo na legendární město.<sup>87</sup>

V průběhu dějin se různí cestovatelé a odborníci snažili slavnou asyrskou metropoli nalézt, ale až v 19. st. začala vystupovat z historického zapomnění. Její mohutné trosky a dlouhé hradby objevili archeologové v pahorcích Tell Kujundžik (pahorek mnoha ovcí)<sup>88</sup> a Nabi Junus (Prorok Jonáš)<sup>89</sup> na levém břehu řeky Tigris proti Mosúlu v severním Iráku. Anglickému archeologovi, „otci asyriologie“,

---

<sup>82</sup> Z králových vlastních dopisů víme, že měl osobní zájem na shromažďování tabulek, vysílal posly do Babylónie, aby určité texty vyhledávali. V celém projektu se sám velmi angažoval a rozhodoval, které tabulky mají být v knihovně uloženy a které lze opomenout. Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 186.

<sup>83</sup> Nabu (Nébo v Iz 46,1), syn Marduka, byl bůh psaní, který znal všechny věci. Srov. ISBE III, s. 540 (FRITSCH, C.T. Nineveh).

<sup>84</sup> Srov. Tamtéž, s. 540; OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 26; NBS, s. 72, 666; JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 178; BS, s. 503.

<sup>85</sup> Datum bylo pevně stanoveno podle babylónské kroniky, která podává podrobný popis útoku na Ninive. Srov. ISBE III, s. 540 (FRITSCH, C.T. Nineveh).

<sup>86</sup> Ninive leželo na řece Tigris a Chosr. Starověcí komentátoři podávají zprávu, že Ninive bylo zničeno povodní (Diodorus, *Bibliotheca Historica* 2.26, Xenophon, *Anab.* 3.4.6–12). Ať už toto tvrzení je či není pravdivé, tato představa v Na 2,7–9 je výstižným popisem ohromného příchodu nepřítele. Srov. NJBC, s. 260 (WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk).

<sup>87</sup> Knihy Starého zákona o Ninive hovoří jako o mocném a známém městě (např. Gn 10,11–12; Tób 1,3.10; Júd 1,1; 2,21). Dále srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 90; NBS, s. 666; JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu...*, s. 182; BS, s. 503.

<sup>88</sup> Na tomto pevnostním pahorku se nyní pasou stáda (Sf 2,14).

<sup>89</sup> Tento pahorek je nad Esarchadónovým palácem. Protože je dosud osídlen (je zde vesnice, pohřebiště, mešita a podle tradice hrob Jonáše), podařilo se ho prozkoumat pouze částečně. Srov. ISBE III, s. 538 (FRITSCH, C.T. Nineveh).



A. H. Layardovi se r. 1847 podařilo odhalit rozvaliny v místě bývalého Sancheríbova paláce. Jeho následovník, tamní rodák H. Rassam, o 6 let později odkryl další palác patřící Aššurbanipalovi a královskou knihovnu s tisíci hliněných tabulek pokrytých klínovým písmem. Se zveřejňováním textů začal asistent Britského muzea G. Smith. Ninive s množstvím svých reliéfů a nápisů osvětlilo dějiny starověké Asýrie a Babylónie více než všechna ostatní asyrská naleziště. Díky nalezeným eposům, dopisům a dalším literárním skvostům je asyrská literatura známa lépe než písemnictví jiného starověkého semitského národa, s výjimkou Židů.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Srov. OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie...*, s. 308–309; ISBE III, s. 539 (FRITSCH, C.T. Nineveh); NBS, s. 666–667.

### 3. Bůh milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný, jehož jímá lítost nad každým zlem (Jon 4,2)

V minulé kapitole jsme se věnovali hlavnímu nepříteli vyvoleného národa, Asýrii, a městu Ninive, které se ve sbírce Dvanácti proroků často objevuje. Vzhledem k tématu práce, jímž je Hospodinovo milosrdenství a spravedlnost, resp. hněv, se nyní zaměříme na text, který vyznává Hospodinovo milosrdenství ústy proroka Jonáše:

Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem (Jon 4,2).

Toto vyznání je tzv. „formule milosti“ a najdeme ji i na jiných místech Starého zákona. Formulí se rozumí krátký, ale hutný, snadno zapamatovatelný, často opakovaný a zpravidla přesně ustálený literární text. Při vědeckém bádání a výkladu biblických spisů se stává důležitým prvkem. Starý zákon obsahuje mnohé prorocké, mudroslovné a kultické formule.<sup>91</sup>

Výše zmíněná formule milosti se ve Starém zákoně vyskytuje v plném znění celkem sedmkrát: Ex 34,6–7; Neh 9,17; Ž 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13 a Jon 4,2.<sup>92</sup> Pro nás je zajímavé podívat se na výskyt formule milosti ve sbírce Dvanácti proroků. Častý výskyt této formule či jejích prvků je v ní nápadný (Jl 2,12–14; Jon 3,10; 4,2; Mi 7,18–20; Na 1,2–3; Mal 1,9), stejně jako i jejich plánovitě rozmístění ve sbírce. V plném znění se formule cituje dvakrát: u proroků Jóela (2,13) a Jonáše (4,2). Pro všechna ostatní místa je příznačné, že uvádějí pouze dílčí prvky této formule (Jon 3,10; Mi 7,18–20; Na 1,3a; Mal 1,9a), ale takovým způsobem, že všechny dohromady de facto vytvářejí třetí úplnou verzi formule milosti.<sup>93</sup>

Základními výrazy, kterými se ve formulí milosti vyjadřuje Hospodinovo milostivé jednání vůči Jeho lidu, jsou: milostivý (*channún*), soucitný (*rachúm*),<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Srov. HERIBAN, J. *Průručný lexikón biblických vied*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 400; BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 63.

<sup>92</sup> Na všech těchto místech má již platnost přejaté tradice, kterou lze v novém kontextu argumentovat (platnost ustálené formule). V částečné formulaci, ve volnějším variacích či narážkách, se objevuje na dalších téměř dvaceti místech: např. Ex 20,5; Nu 14,18; Dt 5,9; 4,31; 2 Pa 30,9; Neh 9,31; Ž 111,4; 112,4; 116,5; Mi 7,18; Na 1,3. Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti ve Starém zákoně*. In KARFÍKOVÁ, L., MRÁZEK, J. (eds). *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 36.

<sup>93</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 160.

<sup>94</sup> Výraz překládáme do češtiny jednotně „soucitný“ (ČEP uvádí spíše „slitovný, plný slitování“).

shovívavý (*erech apajim*), milosrdenství (*chesed*), věrnost (*emet*)<sup>95</sup> a slitovný (*nicham*). V první části kapitoly postupně vyložíme tyto hebrejské výrazy. V druhé části představíme všech sedm starozákonních míst, kde formule milosti zaznívá v plném znění. Poté bude následovat shrnutí.

## 3.1 Rozbor jednotlivých výrazů formule milosti

### 3.1.1 Milostivý (*channún*)

Slovo *channún* souvisí se slovesným kořenem *ch-n-n*, který lze přeložit „smilovat se, projevit milost, být milostiv, omilostnit, z milosti obdarovat“. Kořen *ch-n-n* stejně jako podstatné jméno *chen*, znamenající „milost, smilování, přízeň“, jsou v Písmu svatém vysoce frekventované.<sup>96</sup>

Sloveso *ch-n-n* vyjadřuje projevení přízně nebo náklonnosti, jež není motivována žádným závazkem či nárokem, např. smluvním vztahem nebo vazbou rodové solidarity. V základní rovině se týká mezilidských vztahů, nejčastěji mezi společensky různě postavenými partnery (např. majetný – nuzný, mocný – bezmocný, vítěz – poražený), ale i ve vztahu daném situací pomocníka – potřebného.<sup>97</sup> Struktura tohoto vztahu je vnesena i do teologického užití výrazu, jenž je pro Starý zákon určující. Vyjadřuje Hospodinovu přízeň či laskavý příklon v konkrétním projevu: v intervenci zachraňující člověka či Boží lid v nouzi,<sup>98</sup> dále v aktu odpuštění vin a jednostranném obnovení vztahu navzdory lidskému hříchu,<sup>99</sup> v přízni projevované Božím požehnáním a Božími dary.<sup>100</sup>

K nejdůležitějším příbuzným pojmům patří podstatné jméno *chen* (pouze sg.). Zpravidla neoznačuje konkrétní akt přízně, avšak příznivý postoj a přístup, které jsou předpokladem konkrétního jednání. Základní vztahová struktura výrazu je stejná jako u slovesa – „milost“ vždy prokazuje nadřazený podřízenému (král, vojenský velitel, bohatý majitel, starší bratr, momentální pomocník v nouzi).<sup>101</sup> Důležitým aspektem je

<sup>95</sup> V Jon 4,2 se tento pojem sice nevyskytuje, ale na jiných místech ano. Dodáváme ho pro úplnost.

<sup>96</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 9.

<sup>97</sup> Srov. Gn 42,21; Dt 7,2; Sd 21,22; Est 4,8; Ž 109,12; Př 14,31; 19,17.

<sup>98</sup> Např. Dt 3,22–23; 2 Kr 13,23; Jb 33,24; Ž 4,2; 57,2.

<sup>99</sup> Např. Ex 33,19; 2 S 12,22; Ž 51,3; 119,132; Iz 30,18.

<sup>100</sup> Např. Gn 33,5.11; 43,29; Nu 6,25. Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 9–10.

<sup>101</sup> Srov. Gn 32,6; 39,4.21; Nu 32,5; Rt 2,2.10.13; 1 S 16,22; 25,8; 27,5.

nezaslouženost takového příklonu, kterou vyjadřuje odvozené příslovce *chinám*, „zdarma“. Výraz se dobře hodí k označení toho, jak svrchovaný Bůh ze své svobodné iniciativy jedná s člověkem. V tomto smyslu *chen* spíše charakterizuje povahu Božího konání, než jeho obsah.<sup>102</sup>

Podobně je tomu s dalšími odvozenými slovy. Adjektivum *channún*, „milostivý“ vyjadřuje celkovou charakteristiku či povahu božského subjektu – Hospodin je *El channún*, „božstvo milostivé“. Jako vlastnost se milost ve Starém zákoně přisuzuje skoro výlučně Pánu. Samostatně se nevyskytuje,<sup>103</sup> pouze s vlastnostmi podobného významu, nejčastěji v liturgickém kontextu. Deriváty *ʿchinná* a *tachnúním* označují prosbu o milost, úpěnlivé dovolávání se přízně, žádost o příklon a záchranu, v technickém slova smyslu pak typ či žánr modlitby: úpěnlivou, kající prosbu o slitování.<sup>104</sup>

### 3.1.2 Soucitný (*rachúm*)

Výraz *rachúm* souvisí se slovesným kořenem *r-ch-m*, vyjadřujícím „láskyplné jednání, slitování“, jež je odvozeno od slova *rechem*, který má podklad v nepodmíněné lásce, milující vstřícné náklonnosti, jež je tradičně spojována s rolí matky.<sup>105</sup> Od výrazu *rechem*, označujícího „mateřské lůno, dělohu“, je odvozen výraz *rach<sup>a</sup>mím* („útroby, nitro“ v pl.), který označuje jak jednotlivé projevy láskyplného, milosrdného jednání (především mateřského, např. 1 Kr 3,26), ale i obecně lidského (např. Př 12,10), tak i dlouhodobé jednání takovéto povahy (např. Neh 9,19.31).<sup>106</sup> Jako důležité motivové slovo sémantického okruhu „milosti“ se výraz *rach<sup>a</sup>mím* o Bohu nezdídku užívá paralelně s *chesed*.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 10.

<sup>103</sup> Pouze na jednom místě je výraz „milostivý“ užit samostatně: Ex 22,26. Představuje Boha v roli ochránce, který se člověka zastává v případě, kdy přílišná spravedlnost nerespektuje jeho základní potřeby. Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*..., s. 150.

<sup>104</sup> Např. Jb 40,27; Ž 28,2; Jr 3,21; 31,9; Za 12,10. Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 10–11; VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*..., s. 150.

<sup>105</sup> Jde o laskavý vztah shora dolů, matka – dítě, o lásku dávanou zcela zdarma, aniž by její příjemce měl jakékoli zásluhy. Srov. JAN PAVEL II. *Dives in misericordia*. Praha: Zvon, 1996, s. 18, pozn. č. 52 (DM); VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*..., s. 150.

<sup>106</sup> Tato láska, věrná a nezničitelná díky tajemné síle mateřství, je ve starozákonních textech vyjadřována různým způsobem: jako vysvobození z nebezpečí, odpuštění hříchů jednotlivcům i celému Izraeli, ochota splnit slib, eschatologická naděje i přes všechnu lidskou nevěrnost. Srov. DM, s. 19, pozn. č. 52.

<sup>107</sup> Např. Ž 103,4; Jr 16,5; Oz 2,21; Za 7,9. Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 11; LÉON-DUFOUR, X. (a kol.). *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 223 (SBT).

Je-li sloveso *r-ch-m* (pi'el) užito v právním kontextu, označuje důležitý moment Hospodinovy soudcovské činnosti. Povstane-li Hospodin k soudu (srov. Ž 102,14; Iz 30,18), aby ohlásil *rechem*, řeší konflikt mezi lidskou vinou a svojí spravedlností. Konat *rechem* označuje rozhodnutí nesoudit člověka podle jeho viny, nýbrž zohlednit jeho slabost a neschopnost nést následky vlastních omylů a špatných rozhodnutí.<sup>108</sup>

Adjektivum *rachúm* se až na jedno sporné místo<sup>109</sup> vždy týká Hospodina: vyjadřuje především Jeho jednání v situaci utrpení, nouze, nebezpečí, viny a slabosti, kdy pomocným skutkem Hospodin posilňuje, povzbuzuje a odstraňuje příčinu trápení. Jakoby paradoxně vyjadřuje tento výraz tvarem gramatického maskulina mateřský cit: „mateřsky láskyplný, mateřsky dobrotivý, péčí mateřskou zahrnující“. Kromě tří singulárních výskytů tvoří tento tvar vždy podvojnou vazbu se souzvučným *channún*, „milostivý“. Spojení dvou vlastností „milostivý a soucitný“ se ve starozákonních textech používá zcela výlučně k označení Hospodina. Přiřazení dvou významově podobných slov v hebrejštině znásobuje jejich význam. Nahromadění adjektiv popisujících Hospodina v Jeho vztahu k bytí je stylistickým prostředkem, jenž dává jednotlivým výrazům ve složeném spojení větší význam, než by měly jednotlivě.<sup>110</sup>

### 3.1.3 Shovívavý (*erech apajim*)

Přívlastek „shovívavý“, *erech apajim*, vystupuje v kontextu viny, zejména hříchu vůči Bohu. *Erech apajim* znamená doslova být „váhavý k hněvu“, tj. dlouho otálet se svým hněvem.<sup>111</sup> Je-li Bůh takový, znamená to tedy, že dává hříšníkům po dlouhou dobu šanci k nápravě. V podobném kontextu se často uplatňuje i *s-l-ch* „odpustit, prominout“.<sup>112</sup>

### 3.1.4 Milosrdenství (*chesed*)

Ve formulí milosti se objevuje přívlastek „nesmírně milosrdný“. Hebrejská vazba *rav chesed* znamená doslova „mocný milosrdenstvím“. Z dosud zmíněných výrazů

<sup>108</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 150.

<sup>109</sup> Smysl Ž 112,4 není jednoznačný. Řada vykladačů však i zde vztahuje pojem *rachúm* na Hospodina.

<sup>110</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 150.

<sup>111</sup> Srov. Ex 34,6; Nu 14,18; JI 2,13; Jon 4,2.

<sup>112</sup> Např. Ex 34,9; Nu 14,19; 1 Kr 8,50. Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 16.

formule milosti se slovo *chesed*, „milosrdenství“ ve Starém zákoně užívá nejfrekventovaněji.<sup>113</sup> Jeho významy jsou poměrně rozmanité, závislé na frazeologii a kontextu: ve vztahu Boha k člověku „milosrdenství“ (např. Gn 19,19); ve vztahu člověka k bohu „oddanost, vděčnost, zbožnost“ (např. Neh 13,14; Jr 2,2; Oz 6,4); v mezilidských vztazích „vládnost, solidarita, oddanost, náklonnost“ (např. Joz 2,12.14; Rt 3,10; Est 2,9).<sup>114</sup>

Při uplatňování, doslova „konání“ *chesed*, jde jednak o vzájemnou smluvní vázanost partnerů, tedy o čin vztahové solidarity, která je předem vymezena společenským vztahem (vztahová vázanost se pojí s teologií smlouvy, zejména v okruhu deuteronomistických textů, srov. Dt 7,9.12; 1 S 20,8; 1 Kr 8,23).<sup>115</sup>

Podle Prudkého lze aspekty výrazu *chesed* souhrnně a přehledně formulovat v pěti bodech:

1. označuje spíše aktivní úkon, nikoli jen přístup či stav mysli; zpravidla se jedná o akci zacílenou k vysvobození či ochraně druhého;
2. „konání“ *chesed* se odehrává v již existujícím vztahu (explicitním či implicitním);
3. úkon, jenž se očekává od osoby v daných okolnostech mocné; adresátem dobrodiní je naopak osoba, jež nemá prostředky, aby dosáhla kýžené ochrany či vysvobození;
4. nejde o právně založený čin, silnějšího partnera nelze k *chesed* nutit, zůstává věcí svobodné volby potenciálního pomocníka, zda požadovaný úkon vykoná nebo ne;
5. týká se podstatné nouze, příjemce dobrodiní si není s to sám pomoci ani nemůže dosáhnout pomoci žádným alternativním způsobem.<sup>116</sup>

Jednotlivé aspekty sledovaného slova jsou dány frazeologií a kontextem. Je třeba posoudit, zda *chesed* označuje čin nebo charakteristiku postoje. Příznačná je charakteristika Boha zesíleným atributem *rav chesed*, „(Bůh) mnohého milosrdenství“ či *g'dol chesed*, „(Bůh) velikého milosrdenství“.<sup>117</sup> Velmi často je tento atribut zdvojen pojmem *emet*, „věrnost“. Jako podvojná vazba podstatných motivů charakterizuje

<sup>113</sup> Vyskytuje se asi na 250 místech, nejčastěji v Žalmech. Srov. NBS, s. 616.

<sup>114</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 13.

<sup>115</sup> Srov. Tamtéž, s. 13–14.

<sup>116</sup> Srov. Tamtéž, s. 14.

<sup>117</sup> Srov. Ex 34,6; Nu 14,18; 2 Pa 1,8; Neh 13,22; Ž 5,8; 69,14; 86,5.15; 145,8; Iz 63,7.

Hospodina natolik ustáleně,<sup>118</sup> že v biblické řeči představuje formuli. Té se pak lze dovolávat, užít ji i jako přímého argumentu v prosbě (srov. Ž 115,1). Hospodinovo milosrdenství se stává charakteristickým, trvale příznačným a významným rysem Jeho jednání.<sup>119</sup>

Vždy, když Starý zákon vztahuje *chesed* na Boha, má na zřeteli smlouvu, kterou Bůh uzavřel s Izraelem. Tato smlouva byla ze strany Boha darem a milostí pro lid. Zároveň s uzavřením smlouvy se Bůh zavazoval k jejímu splnění, a tím *chesed* nabývalo právního obsahu. Právní závazek ze strany Boha přestával, když Izrael porušil smlouvu a nedodržoval její podmínky.<sup>120</sup>

Základní strukturou výrazu je tedy vztahová reciprocita. Z ní vyplývá, že člověk zahrnutý přízní Boží milosti sám má odpovídat vděčnou odevzdaností Bohu a solidární vstřícností vůči bližním. Takové jednání je možné označit tímž slovem *chesed* (např. Rt 1,8; Oz 6,4; Mi 6,8) a člověka takto jednajícího *chásíd*, „(Boží) věrný, zbožný“.<sup>121</sup>

### 3.1.5 Věrnost (*emet*)

Jak jsme už poznamenali výše, pojem věrnost se ve formuli milosti u Jon 4,2 nevyskytuje, objevuje se však na některých jiných místech. Bůh se tak označuje nejen jako mocný „v milosrdenství“ (*chesed*), ale i „ve věrnosti“ (*emet*). Hebrejské *emet* znamená „pevnou jistotu, věrnost“. Je typickou Boží vlastností, uváděnou často v souvislosti s milosrdenstvím vůči národu smlouvy: „milosrdenství a věrnost“. Smlouva je nezasloužený Boží dar, charakteristický pro Boží lásku k vyvolenému lidu a potvrzený mnoha staletími. Člověk má odpovídat synovskou zbožností, doloženou věrností vůči příkázáním Zákona. I přes vytrvalou lidskou nevěrnost je věrnost Boha v průběhu věků neměnná. Ve spojení *chesed/emet*<sup>122</sup> znamená druhá část vnitřní postoj, bez něhož by dobrodiní, jež označuje slovo první, nebylo dokonalé.<sup>123</sup>

<sup>118</sup> Srov. např. Ž 25,10; 40,11–12; 57,4.11; 85,11; 89,15; Oz 4,1; Mi 7,20.

<sup>119</sup> Věrnost vůči Izraeli je nakonec věrností Boha vůči sobě samému. Izrael, i když se provinil porušením smlouvy a neodvažoval se žádat *chesed* od Boha na základě právního nároku, vytrval v naději a důvěře, že ho dosáhne, protože Bůh smlouvy se ve skutečnosti odpovídal ze své lásky. Výsledkem tohoto druhu lásky bylo odpuštění, návrat k milosti a obnovení vnitřní smlouvy. Srov. DM, s. 18, pozn. č. 52; PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 14–15.

<sup>120</sup> Srov. DM, s. 18, pozn. č. 52.

<sup>121</sup> Např. 1 S 2,9; Ž 12,2; 16,10; 18,26; 30,5; 31,24; 116,15. Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 15.

<sup>122</sup> Srov. Gn 24,49; Ž 25,10; Př 20,28.

<sup>123</sup> Srov. SBT, s. 543–544, 606; DM, s. 18–19, pozn. č. 52.

### 3.1.6 Slitovný (*nicham*)

Základem výrazu *nicham*, „slitovný“ je kořen *n-ch-m*, „utěšovat, litovat“. Uvedený výraz vyjadřuje často Boží „lítost“. Některé starozákonné texty vyhláshující soud či trest výslovně dodávají, že Hospodin „neбудe litovat zla“, jež vykoná (např. 1 S 15,29; Jr 4,28; 15,6). V návaznosti na to jiné texty, v souvislosti s vinou, soudem a trestem, o Hospodinu (zdánlivě rozporně) dosvědčují, že Hospodin „litoval zla“, jež na viníka dopadlo nebo jež měl v úmyslu učinit (např. Jr 26,3). Můžeme tedy říci, že se Hospodin obrátil, slitoval se a ustoupil od záměru trestat.<sup>124</sup> U Jeremjáše 15,6 narazíme na umocněné užití tohoto slova: Hospodinův soud je zde vyhlášen jako skoncování se stále opakovaným a nadmíru trpělivým prokazováním lítosti.<sup>125</sup> Další výroky o Hospodinově „litování“ ale následují (srov. 18,8). Tento paradox „recidivy“ Hospodinova slitovávání patří k jádru starozákonného kerygmatu.<sup>126</sup>

Infinitivní vazba slovesa *n-ch-m* (*nif'al*) v Jr 15,6 vystihuje, že Hospodinovo stálé „slitovávání“ došlo za hranici únosnosti, Hospodin je „unaven“ opětovným prokazováním milosti a pro příště končí. Takové rozhodnutí by pro jeho lid znamenalo záhubu. Avšak z dalších úryvků (srov. Jr 30,3–4; 31,27–28.34) je zřejmé, že projevat milosrdnou přízeň a být soucitný patří k obvyklým Hospodinovým rysům. Naopak „zapřít sám sebe“ musí Hospodin tam, kde přichází na řadu trest a On svůj lid vydává zkáze (srov. Jr 31,20; Oz 11,8-9).<sup>127</sup>

### 3.1.7 Shrnutí

Boží lid Staré smlouvy čerpal ze svých staletých dějin zvláštní zkušenost Božího milosrdenství. Tento zážitek byl hluboce vepsán v duši celého společenství. Starý zákon jasně dokládá, že milosrdenství bylo vždy základní Boží charakteristikou. Od samého počátku měl Izrael svou zkušenost s Bohem jako s tím, který je milosrdný, soucitný, váhavý k hněvu (srov. Ex 34,6). Proto je Starý zákon velmi bohatý na slova související

<sup>124</sup> Srov. Ž 106,44–46; JI 2,13–14; Am 7,2–6; Jon 3,9–10; 4,2. Podobné výpovědi lze nalézt i tam, kde se jinak vyhláshuje Hospodinův soud „bez lítosti“: Jr 4,8; 15,6; 18,8; 26,3.13.19 i v rámci jedné výpovědi: Ex 34,6–7.

<sup>125</sup> „Napřáhnu na tebe ruku a zničím tě; stále ohledy (doslova: slitovávání se) mě unavují.“

<sup>126</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 12–13.

<sup>127</sup> Srov. Tamtéž, s. 27, pozn. č. 86.



s milosrdenstvím. Izrael byl lidem Boží smlouvy, ale tuto smlouvu často porušoval. Vždy, když si svou nevěrnost uvědomoval, dovolával se milosrdenství.<sup>128</sup>

Má jistě velký význam, že ve své řeči proroci spojují milosrdenství, k němuž se často pro hříchy lidu odvolávají, s výmluvným obrazem Boží lásky. Bůh miluje Izraele jedinečnou láskou, podobnou lásce snoubenecké (srov. Iz 54,6–7; Oz 2,21–25), a proto mu odpouští viny, dokonce i nevěrnost a zradu. Jestliže uvidí pokání, opravdovou změnu smýšlení, bere svůj lid znovu na milost (srov. Jr 31,20; Ez 39,25–29). V učení proroků označuje milosrdenství zvláštní sílu lásky, jež je větší než hřích a nevěrnost vyvoleného národa.<sup>129</sup>

Ze Starého zákona pochází obraz Boží starostlivé lásky, která se při setkání se zlem, a zvláště s hříchem člověka i národa, projevuje jako milosrdenství. Vzhledem k Boží přirozenosti a Božímu jednání v průběhu dějin lze Jeho milosrdenství očekávat a předpokládat, člověk si je však nikdy nemůže nárokovat nebo snad zasloužit (srov. Ex 33,19).<sup>130</sup>

Akumulace výrazů ve formuli milosti ve svém celku charakterizuje Boha jako toho, kdo projevuje svou věrnost (*chesed, emet*), ale i shovívavost, která má povahu svrchovaného daru nad rámec práva a povinnosti (*channún, rachúm, erech apajim, nicham*). Všechny tyto charakteristiky odpovídají starozákonnímu svědectví o Hospodinu jako Bohu vstřícně a iniciativně jednajícím ve prospěch svého lidu, jednajícím s člověkem daleko nad rámec toho, co by spravedlivě zasloužil – Bohu naprosto svrchovanému v konání svého díla a současně hluboce angažovanému v zápase s bídou a nouzí člověka.<sup>131</sup>

### 3.2 Formule milosti v knihách Starého zákona

Přiblížili jsme si jednotlivé hebrejské výrazy z formule milosti užití v Jon 4,2 popisující Hospodinovo milostivé jednání. Nyní se zaměříme na biblická místa, kde tato formule zaznívá v plném znění.

---

<sup>128</sup> Srov. GARLAND, D.E. Mercy. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 322 (ISBE III); DM, s. 15.

<sup>129</sup> Srov. DM, s. 15–16.

<sup>130</sup> Srov. ISBE III, s. 322 (GARLAND, D.E. Mercy); DM, s. 19, pozn. č. 52.

<sup>131</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 16.

Výpověď těchto starozákonních veršů budeme posuzovat v následujícím pořadí: formule milosti užitá v konkrétní dějinné situaci vyvolaného lidu (Ex 34,6 a Neh 9,17), užitá obecně v žalmových modlitbách (Ž 86,15; 103,8 a 145,8), užitá ve sbírce Dvanácti proroků (Jl 2,13 a Jon 4,2).

### 3.2.1 Formule milosti v konkrétní dějinné situaci (Ex 34,6 a Neh 9,17)

#### Ex 34,6

... Hospodin, Hospodin! Bůh soucitný (*rachúm*) a milostivý (*channún*), shovívavý (*erech apajim*), nejvyšš milosrdný a věrný (doslova: mocný milosrdenstvím [*chased*] a věrností [*emet*]) ...<sup>132</sup>

Exodus (ve smyslu vyjití) je v biblických textech považován za období mladosti izraelského národa, kdy se Bůh o svůj lid staral se zvláštní láskou (srov. Oz 2,17; 11,1). Zároveň to byl také čas prvních projevů vzpoury proti Jahvemu. Jako červená nit se knihou táhnou projevy nedůvěry, pochybnosti, vzpoury proti Jahvemu a Jeho služebníkově Mojžíšovi (např. 4,1; 14,11; 16,3; 17,3.7; 32,1). Všechny zkoušky a těžkosti sloužily k postupnému dospívání Izraele ve víře v Boha. Lid se přesvědčil o zcela výjimečné lásce, kterou ho Bůh miluje, zvláště když mu nabídl smlouvu být Jeho národem a žít podle Jeho přikázání (kap. 19–24). Zároveň však postupně začínal chápat i milosrdenství, jež mu Bůh prokazoval, když se od Něho vzdaloval a hřešil (kap. 32–34).<sup>133</sup>

Důležité postavení v srdci sínajské smlouvy zauímají kapitoly 32–34. V nich spočívá klíč k pochopení celých dalších dějin Izraele, které jsou neustálým střídáním nevěrnosti vůči daru smlouvy, pádu zakoušeného jako trest, úpěnlivých proseb o odpuštění a obnovy vztahu díky absolutní věrnosti Hospodina vůči vlastní podstatě. Ex 34,6 představuje nejdůvěrnější tvář Boha Tóry.<sup>134</sup>

Ex 34,6 bývá považováno za nejstarší místo, kde je formule milosti užitá. Jde o nejužší souhrn celého zjevení. Z těchto důvodů se budeme formulí milosti v Exodu věnovat podrobněji než jiným úryvkům. Kapitoly 32–34 vykreslují

<sup>132</sup> Na začátku 3. kapitoly jsme zmiňovali výskyt formule milosti i ve v. 7. Zde se zabýváme pouze předcházejícím veršem, kde se námi sledované výrazy objevují.

<sup>133</sup> Srov. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 127.

<sup>134</sup> Srov. *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových)*. Český katolický překlad. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 23.

paradigmatický příběh viny Izraele a Hospodinovy milosti a na něm se budeme snažit osvětlit použití formule milosti. Děj je zasazen na horu Sínaj. Izrael zrazuje krátce předtím uzavřenou smlouvu ve chvíli, kdy Mojžíš od Hospodina přijímá pro lid další dobrodiní – Desatero.<sup>135</sup>

Lid si v Mojžíšově nepřítomnosti zhotovil zlatého býčka (32,1–4), o němž prohlásil: „To je tvůj bůh, Izraeli, který tě vyvedl z egyptské země“. Na takové jednání nemůže Hospodin odpovědět jinak než hněvem a rozhodnutím skoncovat jednou provždy s tímto lidem (v. 9–10). Mojžíš se však přimlouvá za nevěrný Izrael a prosí Hospodina o slitování (v. 11–12). Vzápětí za první Mojžíšovou přimlouvou, v přímé návaznosti na prosbu, aby se dal pohnout k lítosti nad zlem (v. 12), zazní jasné konstatování:

<sup>14</sup>A Hospodin se dal pohnout k lítosti nad zlem, o němž mluvil, že je dopustí na svůj lid.<sup>136</sup>

Mojžíš žádá Hospodina, aby směl spatřit Jeho slávu (srov. 33,13.18). V poznání Hospodina tedy nejde jen o zkušenost s Jeho trestající rukou, ale zvláště s Jeho smilováním. Klíčovými termíny to vyjadřuje Hospodinova svrchovaná proklamace ve v. 19, kdy Hospodin Mojžíšovi oznamuje, že mu zjeví všechnu svou dobrotu a povolá před ním své jméno.<sup>137</sup>

Ve vrcholné scéně zjevení 34,5–6, v níž Hospodin před Mojžíšem přešel a povolal své jméno, se naplňuje Hospodinův záměr z 33,19.<sup>138</sup> Obsah Hospodinova jména v Ex 33,19 vyjadřují dva klíčové výrazy sémantického pole milosti: sloveso smilovat se (kořen *ch-n-n*) a slitovat se (kořen *r-ch-m*).<sup>139</sup> Provolané jméno JHWH je ve v. 6 zdvojeno. Toto zdvojení je prostředek stylistického zdůraznění. Hned na počátku

<sup>135</sup> Srov. *Pentateuch...*, s. 256; PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 31, 36.

<sup>136</sup> Srov. *Tamtéž*, s. 32.

<sup>137</sup> Srov. *Tamtéž*, s. 32.

<sup>138</sup> ČEP toto sporné místo interpretuje způsobem, který je sice jazykově možný, ale v daném kontextu neodpovídá souvislostem. Od druhé věty v. 5 činí subjektem sloves hlavních vět Mojžíše. Přímá řeč v. 6b–7 pak není epifanická sebeklamace Hospodinova, nýbrž Mojžíšovo vzývání či vyznání. Badatelé v posledních letech poměrně jednoznačně toto pojetí odmítají. Za subjekt všech sloves ve v. 5–6 je považován Hospodin a vlastní povolání v. 6b–7 je řečí Hospodinovou. Souvislost Ex 33,19 toto pojetí navozuje, zpětný odkaz z Nu 14,17 s touto konstelací počítá (jde o přímý citát). Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 33. Výklady I. uvádějí jako mluvčího Mojžíše, který oslovuje Hospodina. Četné překlady však předpokládají, že mluvčím je Hospodin, který se takto představuje. Hebrejský text připouští obě možnosti. Srov. *Výklady ke Starému zákonu I. Zákon*. Praha: Kalich, 1991, s. 321 (Výklady I.). Dle Proppova překladu může být podměttem Mojžíš i Hospodin. Avšak ve srovnání s Nu 14,17–18 je zcela jasné, že hovoří sám Hospodin. Srov. PROPP, W.H.C. *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 2A. New York: Doubleday, 2006, s. 609.

<sup>139</sup> Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 33–34.

tak provolání získá slavnostní ráz.<sup>140</sup> Následující formulace s dvojicí motivů soucitný (*rachúm*) a milostivý (*channún*) je v náboženském prostředí běžná, svou roli si v ní zachoval i pojem „bůh, božstvo“ (*el*). Hospodin je „božstvo milosrdné a milostivé“. Jde o vztažení dané formule na Hospodina, nikoli jen o prosté vyjádření Jeho vlastností. Milosrdenství a milostivost jsou natolik zásadní vlastnosti Boží, že formule „božstvo milosrdné a milostivé“ vyjadřuje vlastně totožnost s Hospodinem. Podobně podvojnou vazbou je i formulace: „váhavý k hněvu“ (*erech apajim*) a „mocný milosrdenstvím“ (*rav chesed*). Výpověď se pojí ke kontextu trestu, stíhání vin. Mnohá milost se tedy uplatňuje tam, kde se vlídnost nedá očekávat, jde o zcela nadstandardní vstřícnost.<sup>141</sup>

Jako celek je proklamace Ex 34,6–7, sínajské zjevení par excellence, pečlivě komponovanou jednotkou, jež při vyváženosti obou kritérií Božího působení<sup>142</sup> na Hospodinu jednoznačně zdůrazňuje aspekty božstva milostivého a milosrdného.<sup>143</sup>

Hospodin, který ve v. 6–7 vyjadřuje člověku svými slovy podstatu svého bytí a jednání, se vůbec nezmiňuje o všemohoucnosti, vševědouce nebo spravedlnosti. Jmenuje vlastnosti, které obepínají a přesahují vztah daný smlouvou. Z čistého milosrdenství obnovuje smlouvu, kterou druhá strana porušila. Iniciativa vychází zcela výlučně od Něho: On se smlouvou zavazuje, On je vázán sliby, které dal. Na oplátku vyžaduje od lidu věrnost – odmítnutí ze strany národa, může zrušit pouto, jež vytvořila Boží láska.<sup>144</sup>

Nejzřetelnější vazbu přímé literární závislosti na Ex 34,6–7 vykazuje Mojžíšova modlitba v Nu 14,18:

Hospodin je shovívavý (*erech apajim*) a nesmírně milosrdný (*rav chesed*), odpouští vinu a přestupek, ale viníka nenechá bez trestu, vinu otců stíhá na synech do třetího i čtvrtého pokolení.

---

<sup>140</sup> Zdvojení vlastního jména se jinak vyskytuje v osloveních, specificky právě tam, kde Hospodin v mimořádných nebo nečekaných situacích oslovuje člověka. Oslovený odpovídá Hospodinu a navazuje tak komunikaci (srov. Gn 22,11; Ex 3,4). Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 35. Názor, že Hospodin dvakrát opakuje svoje jméno, se vnučuje díky kantilaci, zpívanému čtení liturgického textu. Opakováním je zdůrazněno: pouze Hospodin a nikdo jiný (srov. Dt 32,39). Srov. PROPP, W.H.C. *Exodus...*, s. 610.

<sup>141</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 35.

<sup>142</sup> Židovská tradice odtud rozvíjí koncept dvojí působnosti Boha, tzv. *midat ha-din* („dle kritéria soudu“) a *midat ha-rachamim* („dle kritéria milosrdenství“). Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 36. Těmto dvěma kritériím odpovídají i dvě Boží jména: kritérium spravedlnosti a soudu (Elohím – Bůh) a kritérium milosrdenství a slitování (JHWH – Hospodin). Srov. *Misál na každý den liturgického roku*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 271.

<sup>143</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 34, 36.

<sup>144</sup> Srov. *Výklady I.*, s. 321; *Pentateuch...*, s. 256; JB, s. 38.

Důvodem Božího hněvu je opět vzpoura Izraele, který se po průzkumu zaslíbené země chce navrátit do Egypta. Mojžíš se ve chvíli krize opět přimlouvá za lid a v rámci své modlitby odkazuje na sínajské zjevení z Ex 34. Odkaz přímým citátem s důrazem na Boží slova (14,17) je argumentem pro stěžejní prosbu o odpuštění viny (v. 19). Mojžíš upomíná Hospodina na Jeho proklamaci a žádá o dodržení slova.<sup>145</sup>

### **Neh 9,17**

Ty jsi však Bůh ochotný odpouštět, milostivý (*channún*) a soucitný (*rachúm*), shovívavý (*erech apajim*) a nesmírně milosrdný (*rav chesed*), proto jsi je neopustil.

Kniha Nehemjáš byla pravděpodobně napsána kolem r. 400 př. Kr. nebo později. Spolu s Ezdrášovou knihou je pokračováním díla autora Kronik. Jméno Nehemjáš, hebrejsky *nechemjá*, znamená „Hospodin potěšil“. Knihy Ezdráš a Nehemjáš jako jediné ve Starém zákoně dávají nahlédnout do historické situace, v níž se židovský národ nacházel po návratu z babylónského vyhnanství do Jeruzaléma. Roku 538 př. Kr. perský král Kýros dovoluje Židům návrat do vlasti a nařizuje obnovu jeruzalémského chrámu. Z babylónsko-perské diaspory přicházejí do Jeruzaléma spolu s lidem Ezdráš, židovský kněz a znalec Mojžíšova zákona, a Nehemjáš, zbožný laik, králův číšník, místodržící perského krále a pozdější správce Jeruzaléma.<sup>146</sup>

Kniha kromě různých zpráv o veřejném poslání Ezdráše a Nehemjáše obsahuje seznamy, soupisy, diplomatickou korespondenci a královské dekrety. Všechny dokumenty doprovázejí modlitby, kající bohoslužby a oslavy svátků, které zrcadlí euforii obnovy a poprvé také vědomí sociálního hříchu.<sup>147</sup>

Verš 17, do něhož je zasazena formule milosti, zaznívá v dlouhé kající modlitbě slavnostní liturgie. Modlitba v Neh 9 spolu s Ezd 9<sup>148</sup> představuje liturgické prvky židovského kultu – lítost, vyznání hříchů, prosbu o odpuštění, vzpomínku na dějiny národa a na jeho nevěru v minulosti, projev důvěry v Boha Izraele atd. – a je možné v ní

<sup>145</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 36–37; *Pentateuch...*, s. 394.

<sup>146</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 89, 95, 341; *Sväté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 795; ČEP, s. 390; JB, s. 553–554.

<sup>147</sup> Srov. CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu...*“, s. 182–183.

<sup>148</sup> Někteří biblisté pokládají Neh 8 (často spolu s kap. 9, někdy i 10) za původní součást jakéhosi Ezdrášova pramene, který měl původně své místo za Ezd 8 nebo 10. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 345.

najít zásady kající spirituality. Dosvědčuje, že předexilní proroci přivedli svým hlásáním lid k poniženosti a víře v Boha, který odpouští. Jde nejen o kající modlitbu, vyznání lidské neposlušnosti a Boží lásky, ale též o vyznání víry. Liturgickou stavbou modlitba připomíná Ž 78. V následující kap. 10 lid obnovuje smlouvu s Bohem a slavnostně se zavazuje zachovávat předpisy o manželství s cizinkami, sobotě a chrámových darech. Znovu se ustanovuje židovské náboženské společenství, chrám a město Jeruzalém ve smyslu dávných Božích příslibů.<sup>149</sup>

V kající modlitbě kap. 9 Ezdráš předkládá teologickou reflexi dějinné cesty vyvoleného lidu. Izraelitům připomíná, že Hospodin má ve zcela zvláštní péči svůj lid, přestože je nevěrný a vzpurný. Hospodin je naproti tomu Bůh věrný a trpělivý, který stále znovu odpouští, pomáhá a zachraňuje. Shromáždění slyší o ničím nezasloužené Boží lásce. V současném postavení potřebují Izraelité připomenout, že jsou vyvolení a že s nimi Bůh nepřestal počítat. Hospodin svůj lid vysvobozuje, nikdy se ho nevzdal a nikdo a nic – ani lidský hřích – ho nezbaví práva, které si stále na svůj lid činí. Tento nárok prokazuje mocnými činy.<sup>150</sup>

Vše je řečeno nejen jako vyznání víry, ale také proto, aby více vynikla bezohledná neposlušnost lidu. Mají-li Izraelité nově vykročit do budoucnosti, musí zhodnotit minulost ve světle Božího slova. Na velikou Boží dobrotu během celého putování pouští reagovali vzdorem a neposlušností (v. 16–17a),<sup>151</sup> zatímco Bůh jim neustále odpouštěl, zahrnoval je svým milosrdenstvím a slitováním (v. 17b). Refrénovité připomínání Hospodinova slitovného jednání tvoří základní linii rekapitulovaných dějin spásy, dějin Boží věrnosti a lidské nevěry. V. 16–17 jsou přitom přímým zpracováním scény z Ex 34,6–7. Tento paradox vztahu tvrdošíjného a vzdorujícího lidu a jeho „Boha (mnohých) odpuštění“ (v. 17) je jedním z klíčových rozpoznání exilní a poexilní teologické reflexe, jež se významně podílí na utváření tradic dějin spásy.<sup>152</sup>

Porušení smlouvy nevyhnutelně přináší trest, zatímco její obnovení je pro lid garancí Boží ochrany. Toto silné náboženské přesvědčení se jasně projevuje v kajícím vyznání. Tvrdá zkouška babylónského zajetí a nepředvídaný návrat do zaslíbené země jsou opětovným důkazem toho, že Bůh stále zasahuje do životních osudů židovského

<sup>149</sup> Srov. *Sväté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 791, 797; *Výklady ke Starému zákonu II. Knihy výpravné. Jozue až Ester*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 680 (Výklady II.).

<sup>150</sup> Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 38; *Výklady II.*, s. 681–682.

<sup>151</sup> Srov. Nu 14,1–4; 20,3–5; Dt 31,27.

<sup>152</sup> Srov. *Výklady II.*, s. 682; PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 38–39.

národa. Nová existence Židů v Palestině již sama o sobě ohlašuje Boží všemohoucnost, věrnost a milosrdenství.<sup>153</sup>

### 3.2.2 V žalmových modlitbách (Ž 86,15; 103,8 a 145,8)

#### Ž 86,15

Ty však, Panovníku, jsi Bůh soucitný (*rachúm*) a milostivý (*channún*), shovívavý (*erech apajim*), nejvyšš milosrdný, věrný (doslova: mocný milosrdenstvím [*chesed*] a věrností [*emet*]).

Tento žalm patří do III. knihy žalmů. Žalmy 42–83, k tomu snad ještě 84–89 jako dodatek, prošly elohistickým zpracováním, tj. Boží jméno Jahve v nich bylo průběžně, i když ne naprosto důsledně, nahrazeno označením Boha (Elohím).<sup>154</sup> Žalm je uveden jako Modlitba Davidova.<sup>155</sup>

Pokud jde o žánr, patří do skupiny individuálních proseb. Byly složeny pro určitého jedince nebo určitým jedincem při příležitosti konkrétní potřeby. Nikdy nejde o pouhé nářky, ale vždy jsou důvěřivým voláním v tísní k Bohu. Třebaže tyto žalmy mají osobní tón, nakonec vešly v obecné užívání, což je také důvodem k začlenění do žaltáře.<sup>156</sup>

Prosebné žalmy vznikaly v osobním neštěstí. Tomu odpovídá i jejich struktura: začínají oslovením, příp. krátkým hymnem; následuje stížnost, nářek, zdůraznění ubohosti prosebníka, přiznání hříchů; prosba nebo volání o pomoc; důvodem prosby o pomoc je Boží milosrdenství, dobrota, Boží vyvolení, smlouva, žalmistovy sliby.<sup>157</sup>

Úvodem (v. 1b–7) prosebník vyznává před Bohem svou bídu a prosí o Jeho ochranu, odpuštění a radost, poněvadž doufá v Jeho moc a milosrdenství. V hymnické vložce (v. 8–10) vyznává, že Bůh je jediným stvořitelem a vládcem světa a Jemu zachová věrnost. Přes vyjádřenou úzkost se opět povznáší k hymnické chvále

<sup>153</sup> Srov. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 796.

<sup>154</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 306–307. *Sváté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 995 pokládá tento žalm za elohistický. Naproti tomu Výklady III., s. 406 uvádí, že III. kniha žalmů je značně nejednotná: Ž 73–83 jsou elohistické, Ž 84–89 jahvistické a nemají jednotné označení.

<sup>155</sup> Je zcela nepravděpodobné, že by David byl skutečným autorem žalmu. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 306. Jméno v záhlaví nemusí nutně označovat autora žalmu, nýbrž spíše toho, s kým se žalmista při zpěvu vnitřně ztotožňoval, do čí role vstupoval. Srov. ČEP, s. 448.

<sup>156</sup> Srov. JB, s. 877–878.

<sup>157</sup> Srov. RYŠKOVÁ, M., SCHRÖTTER, J., DEMEL, Z., KAŠPÁREK, K. *Stručný úvod do Písma svatého...*, s. 132.

(v. 12–13). Vždyť z nejhlubšího podsvětí byl Jeho milosrdenstvím přiveden zpět do obecenství s Bohem, a tím do pravého života. V poslední části žalmu (v. 14–17) se modlitebník nejdříve vrací k počátečním myšlenkám, opět zdůrazňuje svou nouzi a sevření, konkrétně ohrožení protivníky. Formule milosti, jež následuje (v. 15), má vzhledem k předchozímu kontextu funkci „antiteze“:

<sup>14</sup>Bože, povstávají proti mně opovážlivci, o život mi ukládá smečka ukrutníků, na tebe se neohlížím. <sup>15</sup>Ty však, Panovníku, jsi Bůh slitovný a milostivý ...

Stává se tak argumentem pro následující řetězec proseb: „Shlédni na mne, smiluj se ... dej svou sílu ...“ (v. 16). Základní logika užití formule je zde podobná jako v Nu 14,18; prosebník se poukazem na „danost“, kterou vyjadřuje tradiční formule, dožaduje vstupu Boha do své nouze.<sup>158</sup>

Žalm je chvalozpěvem na Boží dobrotu a milosrdenství. Připomínka Božího milosrdenství v něm zaznívá třikrát: ve v. 5.13.15. Prosebník celkem sedmkrát nazývá Boha Panovníkem a čtyřikrát sama sebe Jeho služebníkem. Tento Panovník může život vzít i dát a Jeho moc nezná mezí. Přitom jde o Pána plného slitování, jehož milosrdenství je spojeno s věností a věnost zase s milosrdenstvím vůči utlačovanému.<sup>159</sup>

### **Ž 103,8 a 145,8**

Oba žalmy mají více společných prvků. Proto o jejich verších pojednáme dohromady.

Hospodin je soucitný (*rachúm*) a milostivý (*channún*), shovívavý (*erech apajim*), nejvyšší milosrdný (*rav chesed*) ... (103,8)

Hospodin je milostivý (*channún*), soucitný (*rachúm*), shovívavý (*erech apajim*) a nesmírně milosrdný (*g<sup>e</sup>dol chesed*) (145,8).

Žalmy patří do skupiny jahvistických žalmů (podobně jako Ž 3–41; 90–150). Pro označení Boha se v těchto žalmech takřka výlučně užívá jméno Jahve a pouze zřídka

<sup>158</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 37; *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné. Jób až Píseň písní*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 441–443 (Výklady III.); JOHR, P. *Písně království. Meditace na žaltář Písma svatého II*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1989, s. 440.

<sup>159</sup> Srov. *Výklady III.*, s. 441–443; JOHR, P. *Písně království. Meditace na žaltář Písma svatého II*, s. 440, 442.



jméno Elohím. Většina z nich se připisuje králi Davidovi (konkrétně Ž 103 je nazván „Davidův“ a Ž 145 „Chvalozpěv Davidův“).<sup>160</sup>

Ž 103 se nachází v IV. knize žalmů, je první z žalmů chval (Ž 103–107), Ž 145 náleží do V. knihy žalmů, menší sbírky davidovských žalmů (108–110 a 138–145), na něž navazují chvalozpěvy.<sup>161</sup>

Žalmy 103 a 145 náležejí k hymnům. Skladba hymnů je celkem ustálená: začíná výzvou ke chvále Boha, jádro hymnu podrobněji rozvádí pohnutky chvály (může jít o zázraky, Boží stvořitelské dílo, opětovnou záchranu lidu) a na závěr se opakuje úvodní formule nebo přednáší modlitba. Oba žalmy lze také začlenit do oddílu žalmů díky a chval. Předmětem chvály se v nich stává stvoření. Zejména v žalmech chval se nacházejí nejsilnější vlivy orientální poezie: veškeré věci jsou personifikovány a vyzývány k tomu, aby hlasem celého kosmu chválily Boha. V hymnech chvály shromáždění Božího lidu znovu prožívá velké činy, které pro ně Bůh v minulosti vykonal. Lid si tak uvědomuje, že je národem smlouvy. Právě o různých židovských svátcích vzniká nejvíce žalmů chvály. Jsou nezištné, bez jakýchkoli proseb.<sup>162</sup>

Co se týká formy, oba žalmy jsou alfabeticke: jednotlivé verše v hebrejském originále začínají podle písmen hebrejské abecedy. (U Semitů je tento způsob v básních oblíbený.) Žalm 103 má veršů stejně jako je písmen abecedy, tedy 22. Žalmu 145 chybí v hebrejském textu písmeno *nún* (doklad o něm však máme v Septuagintě a ve Vulgátě).<sup>163</sup>

Vzhledem k tomu, že se v případě obou žalmů jedná o hymnické chvalozpěvy, má v nich zcela jinou polohu užití formule milosti (než např. v Ž 86). Boží chvályhodné atributy a projevy se v nich opěvují jako Jeho charakteristické činnosti. Jazykově obvykle vytvářejí série výpovědí:

<sup>2</sup>Dobrořeč, má duše, Hospodinu ... <sup>3</sup>On ti odpouští všechny nepravosti, ze všech nemocí tě uzdravuje, <sup>4</sup>vykupuje ze zkázy tvůj život ... (Ž 103).

---

<sup>160</sup> Je zcela nepravděpodobné, že by David byl skutečným autorem žalmu. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 306; *Svaté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 995.

<sup>161</sup> Srov. Výklady III., s. 453–454, 492.

<sup>162</sup> Srov. JB, s. 877; RYŠKOVÁ, M., SCHRÖTTER, J., DEMEL, Z., KAŠPÁREK, K. *Stručný úvod do Písma svatého...*, s. 133; REFATTO, F. *Nový člověk, nová píseň. Stručný úvod k žalmům podle schématu Denní modlitby církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 18–19.

<sup>163</sup> Srov. *Rozjímavý překlad žalmů a kantik římského breviáře*. Řím: Křesťanská akademie, 1970, s. 302; *Žalmy*. Praha: Česká katolická Charita, 1973, s. 182; Výklady III., s. 571; JOHR, P. *Písně království. Meditace na žaltář Písma svatého I*, s. 98.

<sup>1</sup>Chci tě vyvyšovat, Bože můj a Králi, tvému jménu dobrořečit ... <sup>3</sup>Veliký je Hospodin, nejvyšší chvály hodný ... <sup>5</sup>Tvoje velebnost je důstojná a slavná, chci přemýšlet o tvých divuplných dílech ... <sup>6</sup>vypravovat o tvé velikosti (Ž 145).

Jako svého druhu vyvrcholení těchto pozitivně formulovaných chval pak zazní adjektivní atributy formule milosti (103,8 a 145,8). Po nich chvála v Ž 103 přechází do negativní argumentace (v. 9: „... nepovede pořád spory ...“), naopak v Ž 145 pozitivní argumenty pokračují (v. 9: „... je ke všem dobrotivý ... slitovává se ...“). Funkcí formule milosti v těchto žalmech je jak výzvu k opěvování argumentačně zdůvodnit, tak být jejím výrazem.<sup>164</sup>

Žalm 103 nadepsaný „Chvála Božího milosrdenství“ se počítá mezi nejkrásnější písně žaltáře. Motivem je v něm velebení Božího milosrdenství zvláště se projevující v odpouštění vin. Celkem čtyřikrát opěvuje Boží *chesed*: lásku, dobrotu, milost a milosrdenství (v. 4.8.11.17). Připravuje definici v 1 J 4,8: „... Bůh je láska“.<sup>165</sup>

Žalm 145 se dle svědectví rané církve používal jako modlitba při jídle. Podle důrazu na Boží kralování, na požehnání žně a Boží skutky se někteří badatelé domnívají, že patřil k podzimním slavnostem, které současně byly i nastolovacími slavnostmi krále. Žalm vychvaluje Hospodinovu dobrotu a milosrdenství, chválí Boha, který zasahoval v minulosti a zasahuje i nyní do dějin svého lidu, a to milosrdenstvím, shovívavostí a záchranou láskou.<sup>166</sup>

### 3.2.3 Ve sbírce Dvanácti proroků (Jl 2,13 a Jon 4,2)

#### Jl 2,13

Roztrhněte svá srdce, ne oděv, navraťte se k Hospodinu, svému Bohu, neboť je milostivý (*channún*) a soucitný (*rachúm*), shovívavý (*erech apajim*) a nejvyšší milosrdný (*rav chesed*). Jímá ho lítost (*nicham*) nad každým zlem.

Knize proroka Jóela patří ve sbírce Dvanácti proroků druhé místo. Jméno proroka je vyznavačské: hebrejsky *Jóél* = *Jó*, což je zkrácená forma jména Jahve, znamená „Hospodin je Bohem“. Kniha náleží k té části Malých proroků, v nichž se neuvádějí

<sup>164</sup> Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 37.

<sup>165</sup> Srov. REFATTO, F. *Nový člověk, nová píseň...*, s. 106–107; *Žalmy...*, s. 182; *Rozjímavý překlad žalmů a kantik...*, s. 302; JB, s. 1003.

<sup>166</sup> Srov. Výklady III., s. 571–572; JOHR, P. *Písně království. Meditace na žaltář Písma svatého II*, s. 701–702.

chronologické údaje ani historické zarámování prorocké činnosti. Čas Jóelova působení je proto možné hypoteticky dedukovat jen z náznakového opisu událostí.<sup>167</sup>

Kniha obsahuje výrazné liturgické formy (hlavně 1,5–20; 2,12–17) a obšírná eschatologická líčení (především 2,1–11 a kap. 3–4) spojená v uměleckou kompozici. Kapitoly 1–2 hovoří o katastrofální pohromě v podobě invaze kobylek a zbývající dvě kapitoly pojednávají o Hospodinově dni.<sup>168</sup>

Hlavním obsahem knihy je blízkost Hospodinova dne, jemuž předchází pohroma z kobylek<sup>169</sup> a sucho. Pohroma je popsána dvakrát, nejprve zasáhla zemi (1,2.12), pak hlavní město (2,1–11). Pokaždé následuje výzva k pokání (1,13–20; 2,12–17). Útok kobylek se pro Jóela stává podnětem k velké hromadné kající liturgii, jejímž základem má být půst (v. 5–14) a žádost o odpuštění vin. Výzva k obrácení není diktována konkrétními vinami, ale obecnou přílišnou jistotou. Národ jako by se uhnízdil ve stavu relativní jistoty a málo naslouchal Hospodinově vůli. Jóel tedy vyzývá k obřadnému pokání, ve 2,13 jasně zdůvodněnému Boží dobrotivostí, milosrdenstvím, shovívavostí a láskou. Nelze je však omezit pouze na vyznávání hříchů. Důrazem na modlitbu jako předpoklad a důrazem na pokání jako formu návratu k Hospodinu prorok sděluje, že Hospodin je připraven změnit úděl svého lidu, začne-li Jej lid hledat a volat k Němu.<sup>170</sup>

Důležitým textem je 2,12–13, kde autor otevřeně a naléhavě promlouvá k obyvatelům Judska. Požadavkem navrátit se k Bohu celým srdcem varuje před polovičatostí. Jóelův Bůh je živý a vášnivě milující, milosrdný, milostivý, něžný a dobrotivý. Právě proto je nutné, ale také možné se k Němu obrátit. Učinit to celým srdcem znamená celým svým životem, celou bytostí vnější i vnitřní a ve společenství celého Božího lidu (v. 15–18).<sup>171</sup>

Druhá kapitola začíná nejprve velkolepým zvěstováním soudu, resp. příchodu dne Hospodinova (v. 1–11); s velkou naléhavostí líčí prorok temnou hrůzu a zdůrazňuje

---

<sup>167</sup> Jóelovo proroctví má více styčných bodů s poexilovými prorockými spisy (Mal, Abd). Apokalyptický styl kap. 3 a 4 poukazuje na pozdější původ knihy, proto ji lze s určitou pravděpodobností zařadit do 5. nebo 4. st. př. Kr. Srov. *Sväté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 1898–1899. Židovská tradice považuje knihu za starobyloou. Proto stojí na začátku sbírky Dvanácti proroků. Odborníci předpokládají pozdní původ. Srov. VLKOVÁ, I.G. *Úvod...*, s. 44. Rendtorff tvrdí, že není snadné určit dobu vzniku. Zařazení mezi Ozeáše a Ámose se pravděpodobně zakládá na odpovídajícím časovým zasazením. Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 275.

<sup>168</sup> Srov. Tamtéž, s. 274.

<sup>169</sup> Někteří vykladači vidí v kobylkách mocný lid, jakého nebylo a nebude, což ukazuje na znamení budoucího apokalyptického vojska při posledním soudu. Srov. *Výklady IV.*, s. 674.

<sup>170</sup> Srov. RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny...*, s. 274; BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 66; CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 172–173; *Starý zákon. Knihy prorocké IV. Malí proroci...*, s. 45–46.

<sup>171</sup> Srov. *Misál na každý den liturgického roku...*, s. 219.

neodvratnost Božího soudu. Verš 12 do této perspektivy záhuby přináší možnost záchrany – jako výrok Hospodinův tu zaznívá naléhavá výzva k obrácení, pokání, nápravě. Této výzvě slouží formule milosti jako přímý argument.<sup>172</sup>

Výstižný komentář k veršům podává svatý Jeroným:

...roztrhněte si ne oděv, ale svá srdce. Jsou plná hříchu, a jestliže nebudou roztržena, roztrhnou se sama jako staré měchy. A až to učiníte, vraťte se k svému Pánu Bohu, neboť vaše dřívější hříchy vás od něho odcizily. Neztrácejte pro velikost svých hříchů naději na odpuštění, neboť velká láska zahladí velké hříchy.

Hospodin je dobrý a milosrdný, nechce smrt hříšníků, ale pokání, je trpělivý a bohatý na slitování. Není netrpělivý jako my lidé, ale dlouho toužebně čeká na naše pokání. Jímá ho lítost nad každým zlem. To znamená, že jestliže se budeme kát ze svých hříchů, i on bude litovat svých hrozeb a nedopustí na nás to zlé, jímž nám hrozil. Jestliže změníme své smýšlení, i on je změní.<sup>173</sup>

Nezměrná Boží dobrota dává člověku naději v odpuštění a nový počátek. Po kajícím návratu Hospodin nahradí svému lidu minulé ztráty ze dnů hněvu rozmnožením svých darů nad průměr. V tom jej má vyvolený lid poznat jako přítomného a mocného Pána. Poslední slovo u Boha Izraele nemá zmar a smrt, nýbrž milost a naděje. Hospodin je Bohem v dobách tísně i radosti, v ohrožení i bezpečí, v nezdaru i prospěchu. Svému zpronevěřilému lidu nepřestává znovu a znovu nabízet novou možnost záchrany.<sup>174</sup>

Jóel otřásá svědomím každého člověka. Věřícím všech dob připomíná nutnost života chápaného jako neustálé pokání, jehož smyslem je návrat k milostivému a nejvyšší milosrdnému Pánu. Výzvy k půstu a modlitbě po vzoru kajících obřadů jeruzalémského chrámu celkem přirozeně v pozdější době vešly do křesťanské liturgie postního období.<sup>175</sup>

## Jon 4,2

Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý (*channún*) a soucitný (*rachúm*), shovívavý (*erech apajim*) a nesmírně milosrdný (*rav chesed*), že tě jímá lítost (*nicham*) nad každým zlem.

<sup>172</sup> Podobně jsou prvky formule milosti jako argumenty pro výzvu k pokání užity také v 2 Pa 30,9. Tato logika argumentace zřejmě patří ke kontextu poexilní teologické reflexe. V Sír 2,11 je v podobné souvislosti připojeno ujištění o odpuštění. Srov. PRUDKÝ, M. Teologie milosti..., s. 37–38.

<sup>173</sup> JERONÝM. Komentář ke knize proroka Joela. In *Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 4*. Vatikán: Česká liturgická komise Praha, 1989, s. 252–253.

<sup>174</sup> Srov. Výklady IV., s. 674–676.

<sup>175</sup> Srov. *Sväté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 1898–1899; CHIOLERIO, M. „Blaze tomu...“, s. 172–173.

Knihu Jonáš jsme si přiblížili již v 1. kapitole naší práce. Nyní se zaměříme na verš, v němž se nachází formule milosti.

Kniha nabízí velmi pozoruhodné použití této formule. V příběhu dochází k naprosté výměně rolí: zatímco pohanští námořníci (kap. 1) a ninivští muži spolu s králem (kap. 3) jednají příkladně, je Jonáš jakoby protikladem běžného starozákonního proroka. Poté, co pronesl nad Ninive slova soudu, vyhlásili ninivští muži ve městě půst a obrátili se od zlé cesty – jako by dobře znali Jl 2,13. Z toho důvodu Hospodin litoval svého rozhodnutí Ninive vyvrátit a neučinil tak (3,10). Jonáš se s tím ovšem nedokázal smířit, vzplanul hněvem a formuli milosti užil proti Hospodinu jako argument výčitky: „Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý ...“ Jak je možné v tomto případě vidět, má formule milosti natolik stabilizovaný obsah, že ji lze užít paradoxně, či snad až ironicky.<sup>176</sup>

Ve všech výše zmíněných případech užití formule milosti vyznívá ve prospěch vyvoleného lidu. Zde se však jedná o nevyvolený národ, navíc o metropoli úhlavního nepřítele. Hospodin Asyřanům, stejně jako Izraeli, odpouští. Pro Jonáše je naprosto nepředstavitelné smířit se s představou, že největší nepřítel (nejen) izraelského národa, bude zachráněn, a nikoli zlikvidován.<sup>177</sup> Hospodin sám se snaží názorným příkladem a vysvětlováním vést proroka k pochopení, proč právě takto jednal s obyvateli Ninive.<sup>178</sup>

Kniha proroka Jonáše uvedením Božích vlastností (3,9 a 4,2) reflektuje hluboko zakořeněné starozákonní poznání, jak tomu nasvědčuje celá řada textů. Jonášovu vyznání víry jsou nejbližší právě tato dvě místa: Ex 34,6–7 a Jl 2,13. Formule milosti u Jonáše je zcela totožná s výpovědí proroka Jóela. Původní Hospodinův výrok z Ex 34,6, kdy Hospodin hovoří o sobě samém, cituje Jóel jako sdělení o Bohu a o Jeho vlastnostech. Jonáš formuli milosti užívá jako krédo starého Izraele, které je však velmi

---

<sup>176</sup> Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 38.

<sup>177</sup> Jonášovo zdůvodňování útěku a následující slova umožňují čtenáři přístup do prorokovy mysli. Hlavní hrdina stále více prosazuje sebe. Srov. SASSON, J.M. *Jonah...*, s. 276–277. Smith a Page upozorňují na sobeckost a krátkozrakost Jonášovy modlitby: „já“ a „můj“ se v originále objevuje minimálně devětkrát. Srov. SMITH, B.K., PAGE, F.S. *Amos Obadiah Jonah. The New American Commentary*. Vol. 19b. Nashville: B&H Publishing Group, 1995, s. 273.

<sup>178</sup> Autor se zamýšlí nad strategií vypravěče, proč důvod Jonášova útěku a formule milosti jsou umístěny až ve 4,2. Zatajením Jonášovy první reakce na Boží příkaz a vyslovením formule milosti v okamžiku, kdy je Ninive zachráněno, vypravěč vážně zasahuje do děje. Přemístění na chronologicky přirozené místo (po 1,2) může ohrozit Boží autonomii, zkrasit vyobrazení Jonáše a oslabit největší zvrat příběhu, čímž je záchrana Ninive. Srov. SASSON, J.M. *Jonah...*, s. 328.

nečekaně, bolestivě a pro něho naprosto nepřijatelně potvrzeno Hospodinovým jednáním vůči obyvatelům Ninive.<sup>179</sup>

Připisování všech vlastností obsažených ve formuli milosti právě a jenom Hospodinu poukazuje na skutečnost, nakolik přesahují myšlení a schopnosti člověka. Jonášův boj to názorně ukazuje. Člověk je vyzýván následovat a napodobovat ve svém jednání Hospodina, třebaže toho nikdy nebude zcela schopen. Vyprávění v závěru knihy (4,5–11) líčí tento požadavek mistrovským způsobem.<sup>180</sup>

### 3.2.4 Shrnutí

Rozvažovali jsme nad jednotlivými starozákonními místy, kde je použita tzv. formule milosti. Základní formule „milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný“ je i při dílčích variacích uváděna na všech zmíněných místech poměrně stabilně. Zcela v nich chybí rozvinutí z Ex 34,7:

... který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy ...<sup>181</sup>

Toto mj. znamená, že v převzatém užití formule milosti z Ex 34 nehraje roli negativní aspekt soudu (jenž je spolu s pozitivním aspektem podstatný v Dt 5,9 a Ex 34,6–7), ale jen hledisko pozitivní. Z řečeného vyplývá, že v poexilní době, z níž pocházejí prakticky všechny uvedené texty, izraelský národ zvěstoval a opěvoval Hospodina především jako Boha milosrdného.<sup>182</sup>

Výskyt formule milosti v různých polohách výpovědí víry ukazuje, že atributy Boha milostivého a milosrdného prostupují celou škálu vyznání starověkého Izraele a v biblickém svědectví patří k základním rysům Božího působení. Pokud se setkává Hospodinova vstřícnost s ochotnou pohotovostí člověka zakotvit svůj život v Jeho díle spásy, očekává starozákonní svědectví projevy požehnání a pokoje. Je-li toto očekávání naplněno, je na místě vzdávání díky a oslava Hospodinova díla. Pokud však naplněno není, otevírá se prostor k prosbám a nářkům.<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 153; VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 160.

<sup>180</sup> Srov. Tamtéž, s. 161.

<sup>181</sup> Tento text najdeme pouze v Nu 14,18.

<sup>182</sup> Srov. PRUDKÝ, M. *Teologie milosti...*, s. 39.

<sup>183</sup> Srov. Tamtéž, s. 43–44.

Jak vyplývá z uvedených biblických paralel, vyvolený lid se smí v jakémkoli nebezpečí utíkat k Hospodinu. Koho jiného by měl vyzývat než svého milostivého a slitovného Hospodina, jenž nikdy nezklamal a již tolikrát osvědčil přízeň? Tak jako je izraelský národ stále stejně vzpurný a neposlušný, tak je Hospodin stále týž ve svém odpouštění a slitování. Vůdcové a proroci vyzývali lid po spáchaném zlu k návratu. Je milostí poznávat ve svém životě Hospodinovo milosrdenství a soucit, vidět v Boží touze po člověku pozvání k návratu a odpovědět na ně kajícností: poctivým přiznáním svých chyb, pravdivým uvědoměním si před Jeho tváří – kdo jsem já a kdo je On. Vědomí nepochopitelně milosrdného Boha jednajícího ve prospěch člověka, toužícího po jeho obrácení a majícího vždy na mysli jeho dobro, naplňuje izraelský národ velkou důvěrou i v čase úzkosti a beznaděje. Znovu se smí k Hospodinu navracet a dovolávat se Jeho pomoci.<sup>184</sup>

Nicméně v knize Jonáš se Boží milosrdenství projevuje vůči cizímu národu. Formule milosti tak zaznívá ve zcela jiné situaci než na jiných starozákonních místech. Prorok ji vyslovuje ve chvíli, kdy naprosto nerozumí Hospodinovu jednání a bouří se proti němu. Nedovede pochopit, že úhlavnímu nepříteli izraelského národa, který se dal na pokání a odvrátil se od páchaného zla, může Hospodin také odpustit – stejně jako odpouští Izraeli. Stanovisko rebelujícího Jonáše vyjadřují dva postoje:

- Jonáš chová vědomí, že Izrael by měl mít v Hospodinových očích větší hodnotu než Ninive, a je velmi překvapen, když se situace vyvíjí jinak. Tento postoj znamená, že si prorok bezděčně nárokuje Boží milosrdenství jen pro vyvolený národ.
- Prorok pokládá Hospodinovo jednání za neslychané. Jonášův druhý postoj je vlastně velmi opovážlivý, neboť je v něm cítit jakýsi pokus soudit Hospodina, a to by slušný prorok dělat neměl ...

---

<sup>184</sup> Srov. Výklady II., s. 622.

## 4. Verdikt nad Ninive – hněv či slitování?

Představili jsme knihy ze sbírky Dvanácti proroků, které hovoří o hlavním městě Asýrie. Celá kniha Nahum líčí Boží rozsudek nad Ninive, o pokání obyvatel se nikde nezmiňuje.<sup>185</sup> Naproti tomu u proroka Jonáše čteme, jak Bůh město ušetřil, když se všichni obyvatelé spolu s králem dali na pokání a odvrátili se od zla a násilí.

Jaký závěr z toho plyne? Lze vysvětlit, že si Bůh neprotiřečí? Kdo má poslední slovo: Nahum s konečným zničením asyrského města, Božím hněvem a soudem, nebo Jonáš, v jehož knize je vyzdvihováno Boží milosrdenství vůči všem, Jeho slitování a odpuštění? Při synchronní četbě má poslední slovo kniha Nahum, která ve sbírce Dvanácti proroků stojí až za Jonášem. Při diachronní četbě, považujeme-li knihu Nahum za starší, výpověď mladší knihy Jonáš však výrazně mění náš pohled na Hospodinův vztah k Ninive a k jeho obyvatelům.<sup>186</sup>

Všimněme si společných témat obou knih a toho, jak se tato témata projevují v ostatních biblických knihách. Zaměříme se i na obraz Boha a poselství prorockých knih Nahuma a Jonáše. Zásadním kontrastem je, že každá z prorockých knih vyzdvihuje odlišné Hospodinovy vlastnosti.<sup>187</sup>

### 4.1 Společná témata knih Nahum a Jonáš

Obě knihy obsahují hymnus (Na 1; Jon 2,3–10) s podobnými výjevy a obrazy: bouře, moře, Bůh poroučí vodě, Boží hněv (Na 1,3–4; Jon 1,4.11–13.15; 3,9). Obě knihy také stejně končí otázkou, na niž sám čtenář může odpovědět. Odvolávají se také na formuli milosti z Ex 34,6–7 a vystihují dvě stránky Boží přirozenosti: hněv a soucit (Na 1,2.6; Jon 3,10; 4,2.11).<sup>188</sup>

Pojem „shovívavý“ (*erech apajim*) z formule milosti nacházíme v obou knihách. V Nahumově podání má Boží milosrdenství tuto podobu: „Hospodin je shovívavý (*erech apajim*) a velkorysý, ale viníka bez trestu neponechá“ (1,3). Prorok Jonáš vnímá uplatnění Boží shovívavosti a odložení trestu pro Ninivany jako zlo. Oba proroci

<sup>185</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 1.

<sup>186</sup> Je důležité, že hebrejské i řecké rukopisy uvádějí knihu proroka Nahuma až po Jonášovi. Srov. Tamtéž, s. 21–22.

<sup>187</sup> Srov. Tamtéž, s. 7.

<sup>188</sup> Srov. FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 102.



ohlašují Ninive zcela oprávněně zničení. Nahum klade důraz na Boží hněv a spravedlnost, Jonáš na Boží milosrdenství. Jak je Bůh podle proroka Nahuma nakloněn potrestat každého, kdo se k Němu staví nepřátelsky, tak je v knize proroka Jonáše připraven omilostnit každého kajícího. Podle Varša se přesvědčení obou prorockých knih shoduje.<sup>189</sup>

## 4.2 Nahum a Jonáš ve vztahu k jiným biblickým knihám

Podle některých biblistů jsou knihy Jóel, Jonáš a Nahum v komplikovaném redakčním vztahu. Vzhledem k uspořádání ve sbírce Dvanácti<sup>190</sup> se Jóelovo představení univerzálního soudu (4,9–21) zcela mění v prorocké knize Jonáš: Ninive z důvodu pokání musí být vyřazeno z řady kandidátů na zničení. Nahum v kap. 2 a 3 opravuje Jóelův soud – Bůh netrestá všechny, ale pouze nekající Ninivany. Nahum opravuje i Jonáše – obrácení asyrského hlavního města je buď nemyslitelné nebo není trvalé. Navíc redakční dodatek v Na 1,2 upřesňuje, že Boží trest dopadne pouze na Boží nepřátele.<sup>191</sup>

První a poslední výskyt formule milosti či jejích konstitutivních prvků ve sbírce Dvanácti (Jl 2,12–14; Mal 1,9a: *ch-n-n*) je spojený s výzvou k obrácení, což je směrodatné pro všechna ostatní místa. Dává do souvislosti obrácení člověka k Bohu skrze úkony kajícího a obrácení Boha k člověku prostřednictvím Jeho milosti. Tento motiv se v jednotlivých knihách vyskytuje v různých obměnách. Jonáš a Jóel uvádí naprosto stejnou formuli milosti, Jl 2,13 bezprostředně souvisí s Jon 4,2, Jl 2,14 zase s Jon 3,9. Jóel ve formuli milosti ubezpečuje vlastní lid o záchraně, u Jonáše se dostává milosti i kajícím pohanům z Ninive. Obě knihy se navzájem potvrzují.<sup>192</sup>

Podobně závěrečné verše proroka Micheáše<sup>193</sup> (7,18–20) jasně vystihují vztah Hospodina k Izraeli. Ačkoli v nich není zmínka o cizích národech, jazyk nese ozvěnu Jl 2,13 a Jon 4,2. Boží milosrdenství v Micheášových verších předchází Božímu hněvu u proroka Nahuma.<sup>194</sup>

<sup>189</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 150–151.

<sup>190</sup> Prorocká kniha Jóel je na druhém místě, Jonáš na pátém a Nahum na sedmém místě.

<sup>191</sup> Srov. FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 102.

<sup>192</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 161.

<sup>193</sup> Podle hebrejského uspořádání se kniha proroka Micheáše nachází mezi Jonášem a Nahumem.

<sup>194</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 10.

Pomineme-li sbírku Dvanácti proroků, mají knihy Nahum a Jonáš vztah také k Druhé knize Mojžíšově: každá z nich jinak využívá formule milosti z Ex 34,6–7. U Nahuma je tato formule pouze částečná, u Jonáše podstatně delší. Nahum v 1,2–3a prezentuje Boha dvěma adjektivy: „žárlivý a mstitel“ a připomíná tak Ex 34,6 (Jon 4,2 a Jl 2,13), kde je uveden opak: „soucitný a milostivý“. Nahum se též odvolává na Dekalog, na žárlivého Boha, který trestá pachatele zla. Jonáš v 4,2 vykazuje, jak jsme již poznali, výrazné podobnosti s Ex 34,6–7, vypouští však zmínku o věrnosti (*emet*) a aspekt hněvu z v. 7.<sup>195</sup>

### 4.3 Bůh v knize Nahum

Hlavním tématem knihy je podle Conroye Boží hněv. Bůh je hned na počátku knihy představen jako jednající v hněvu (1,2.6) a rozhořčený proti utlačovatelům Izraele, zároveň ale jako ten, kdo přináší užitek svému lidu skrze zničení Ninive. Hněv jako charakteristika Božího jednání je zvláště v protikladu ke „shovívavosti“ z formule milosti (Ex 34,6–7). Termín „mstitel“ se vyskytuje v Na 1,2 hned několikrát. Stává se klíčovým slovem. Hospodin zcela po zásluze odplácí Ninive a stejně všem svým ostatním odpůrcům a nepřátelům.<sup>196</sup>

V Na 1,3 čteme: „Hospodin je shovívavý (*erech apajim*) a velkorysý, ale viníka bez trestu neponechá“. Jak jsme již řekli, naráží se zde na formuli milosti z Ex 34,6–7: je odtud doslovně převzata první a třetí charakteristika Hospodina. Vzájemně se doplňují a ve své protikladnosti vyslovují celé napětí a dvojznačnost starozákonních obrazů o Bohu. Druhá charakteristika („velkorysý“) se vymyká z dějin formule milosti, nahrazuje výraz „mocný milosrdenstvím a věrností“ z Ex 34,6 tím, že poukazuje na Boží velkorysost. Přestože je Bůh shovívavý, viníka neponechá bez trestu. Skutečnost, že je shovívavý, ještě neznamená, že se Boží hněv nikdy neprojeví. Uplynula dostatečně dlouhá doba, než propukl.<sup>197</sup>

Nahumovo prorocství je teologickou meditací o Božím soudu a o konečném vítězství Boha v dějinách. Proroci považují Asýrii za Boží nástroj, jímž Hospodin

<sup>195</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 12; VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 150.

<sup>196</sup> Srov. FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 134; CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 14.

<sup>197</sup> Srov. Tamtéž, s. 19-20; FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 134.

potrestal Izraele.<sup>198</sup> Nahum prorokuje zkázu tohoto nástroje Božího hněvu a stává se prorokem Boha, který trestá každé nespravedlivé násilí na lidech, ať ho páchá jakákoli zvrhlá a nemorální politická moc. Jejím výmluvným symbolem jsou právě zde Asýrie a Ninive.<sup>199</sup>

V Nahumově perspektivě už Ninive není nástrojem, ale objektem Božích soudů, je samo pod Božím soudem, je představitelem protibožských mocností a jejich údělu: pádu a zničení. V tomto smyslu je pád Ninive potěšující zprávou pro Izrael a dokladem pravdivosti proroctví. V eschatologické perspektivě je zničení Ninive předzvěstí konečného zničení všeho zla.<sup>200</sup>

V knize jde podle Fabryho o Boží spravedlnost, která se vůči nepřátelům vyjadřuje jako odplata, vůči nepatrným a práv zbaveným jako pomoc a záchrana. Zničení utlačovatele přinese radost všem, kdo trpěli krutostí Asyřanů. Pád Ninive je dílem Boží spravedlnosti. Tak jako Asyřané ve svém nenasytném hladu plenili a ničili národy, nyní budou oni vypleněni a stanou se kořistí jiného.<sup>201</sup>

#### 4.4 Bůh v knize Jonáš

Osud Ninive představuje podstatné téma knihy. Pro poznání Boha jsou u proroka Jonáše důležitá dvě místa. Jedná se o 3,9, kde ninivský král uznává tajemství Boží svobody, zároveň si je však dobře vědom, že pokání provinilých obyvatel a jejich rozhodnutí obrátit se nemusí Boha vůbec ovlivnit:

Kdo ví, možná že se Bůh v lítosti obrátí a odvrátí od svého planoucího hněvu a nezahyneme.

Druhé důležité místo je 4,2: zatímco Ninivané konají pokání, probíhá dialog mezi rozrušeným Jonášem a Hospodinem, v němž prorok vyslovuje formuli milosti.<sup>202</sup>

V této formuli se Jonášovo vyprávění dostává k vrcholné definici Boží milosti. Během staletí vykrytalizované poznání o Bohu a o Jeho milostivém postoji vůči Izraeli

---

<sup>198</sup> Např. Iz 7,17–21; 8,3–8; 10,5–11 (v. 5: „Běda Asýrii, metle mého hněvu, té holi, skrze kterou projevim svůj hrozný hněv.“).24–25; Oz 8,8–9; 9,3; 10,6. Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 180.

<sup>199</sup> Srov. *Sväté Písmo Starého i Nového zákona...*, s. 1956; NJBC, s. 258 (WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk).

<sup>200</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 180.

<sup>201</sup> Srov. NJBC, s. 258 (WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk); FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 104.

<sup>202</sup> CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 8.

staví do protikladu uplatnění téže milosti u pohanského města. Nejde však o ledajaké město, nýbrž o metropoli Asyřanů, jež představovala, a to nejen pro vyvolený národ, vše nenávistné, odporné a kruté. Už jen pouhá představa Boha, který je ochotný prokázat milosrdenství někomu takovému, byla velmi odvážná. Kniha klade důraz na milosrdenství prokazované bez ohledu na zásluhy. Vždyť Ten, jenž jím obdařuje, ho může zcela svobodně udělovat – třeba i Ninivanům.<sup>203</sup>

Kniha se rozchází s úzkoprsou interpretací proroctví, potvrzuje, že hrozby, ať jsou sebevíc kategorické, jsou výrazem Boží milosrdné vůle, a Bůh čeká jen na projev pokání a vzápětí po něm udělí své odpuštění (srov. Jr 18,7–8). Jonášův výrok se nesplní právě proto, že rozhodnutí o zkáze jsou vždy podmíněčná. Bůh si ve skutečnosti přeje obrácení. Prorokovo kázání v Ninive došlo dokonalého úspěchu.<sup>204</sup>

Kniha proroka Jonáše může být také považována za odvážnou, byť poněkud ironickou polemikou s nacionalismem a právem na odplatu. Spása Izraeli nevznikne ze záhuby ostatních, není následkem jejich smrti. Zničení Ninive nemusí být předpokladem spásy Izraele. Jonáš přináší naprosto jiný model spásy: být zachráněn spolu s ostatními, nikoli od nich nebo snad před nimi. Ostatní nemusí zemřít, nýbrž mohou uvěřit Hospodinu spolu s Izraelem. Univerzalismus není v žádném případě ohrožením Izraele, nýbrž jeho obohacím.<sup>205</sup>

Vůči hříchu jedná Bůh spravedlivě, ale Jeho nesmírná láska k lidem Ho nutí trpělivě a laskavě čekat, milosrdně odpouštět a soucitně přijímat i ty (podle našeho názoru) nejvíce nehodné. Zakusit Boží milosrdenství a nechtít o něm říci druhým je však neštěstí, kterému se musí každý z nás vyhýbat. Posel Boží nemůže omezit ani řídit šíření Boží milosti.<sup>206</sup>

Hospodinova otázka v posledním verši knihy směřuje k Jonášovi. Svrchovaný Pán nad stvořením uplatnil své svobodné rozhodnutí a ušetřil pohanské Ninive před zkázou. Jde o Boží svobodu, nikoli na teoretické úrovni, nýbrž na zcela konkrétní zkušenosti jednoho člověka: prorok je svědkem udělení milosti lidu, jenž je podle něj naprosto nehodný nějakého Hospodinova zájmu, natož milosrdenství. Jsou zde nadhozena i další témata: univerzální rozsah Božích spasitelných záměrů, nepřímou také Boží jednání

---

<sup>203</sup> Srov. VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 161; NJBC, s. 581 (CERESKO, A.R. Jonah).

<sup>204</sup> Srov. JB, s. 1305.

<sup>205</sup> Srov. BENEŠ, J. *Dvanáctka...*, s. 135.

<sup>206</sup> Srov. SMITH, B.K., PAGE, F.S. *Amos Obadiah Jonah...*, s. 282.

s Izraelem a zvláště veliké tajemství Boha, který nakonec uniká a převyšuje všechny pokusy, jak Ho určit nebo snad nějak vymezit.<sup>207</sup>

Kniha končí rozdílnými pohledy a cestami Jonáše a Boha. Je to volba mezi bezvýznamnou rostlinou a nejvyšším stvořením, volba mezi tykvemi a dušemi. Jonáš se hněvá pro zánik skočce, Bůh se raduje z obrácení celého města pohanů. Dílo nemá závěr a závěrečná otázka odpověď – s výjimkou pro ty, kdo pochopí Boží milosrdenství.<sup>208</sup>

## 4.5 Kdo má poslední slovo?

Značné napětí mezi knihami se často vysvětlovalo tradiční židovskou interpretací v Targumu, jež proroka Nahuma (1,1) výrazně rozvádí:

Pohár trpělivosti s Ninive přetekl. V minulých dobách Jonáš, syn Amítajův, prorokoval proti Ninive a město se obrátilo od nepravosti. Ale když pak obyvatelé dále hřešili, Nahum prorokoval znovu proti městu, tak jak je psáno v knize.

Z toho plyne, že pokání Ninivanů popsané v Jonášovi bylo pouze dočasné. Boží rozsudek dopadl na město tak, jak čteme u Nahuma. Toto řešení, založené na myšlence historických posloupností, se nachází též u některých raně křesťanských autorů. Targum rozvádí také Jon 4,5:

Jonáš věděl, že pokání Ninivanů nebude dlouho trvat. Proto pouze očekával obrat obyvatel zpět k hříšnému jednání, který dožene Boha k odplatě.

Tato slova se jeví jako příprava pro výklad Na 1,1.<sup>209</sup>

Vzhledem k tomu, že ve sbírce Dvanácti proroků je kniha Nahum až za Jonášem, měl by mít poslední slovo Nahum. Přestože je podle Nahuma Hospodin soucitný ke svému lidu i k Ninivanům, je také žárlivý, trestá pachatele nepravostí a ty, kdo Ho nenávidí. Jóel a Jonáš (s formulí milosti zdůrazňující pouze soucit, milosrdenství a milost) mají pravdu, ne však úplnou. Je-li Nahum umístěn až po Jóelovi a Jonášovi, vysvítá z toho, že hněv je nejvýraznější Hospodinův postoj k Ninive.<sup>210</sup>

Je však velmi pravděpodobné, že Jonáš byl přidán ke sbírce Dvanácti až po Nahumovi. Někteří biblisté pak Jonáše vnímají jako jistou úpravu Nahuma (i přes

<sup>207</sup> Srov. NJBC, s. 584 (CERESKO, A.R. Jonah ).

<sup>208</sup> Srov. SMITH, B.K., PAGE, F.S. *Amos Obadiah Jonah...*, s. 282.

<sup>209</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 1.

<sup>210</sup> Srov. Tamtéž, s. 21.

pořadí knih) a Jonášovo poselství podle nich zůstává platné a má hlavní důležitost. Boží milost se tak rozšiřuje i na nevyvolený národ a na všechny lidi. Jonášovo vyprávění o pokání Ninivanů se stává jasným precedentem pro Boží spravedlnost a milosrdenství vůči člověku. Klade-li se důraz na řazení knih, pak se zdá, že Ninive dostalo šanci, v čase proroka Nahuma však byla promarněna.<sup>211</sup>

Kdo má tedy poslední slovo – Nahum nebo Jonáš? Sám o sobě ani jeden. Obě poselství platí v tom napětí, v jakém jsou, nezávisle na historickém osudu Ninive, který předcházela dlouho před zformováním sbírky Dvanácti proroků. Zdánlivě protikladný obraz Boha a jeho postoje je součástí Jeho tajemství. Jediný vzorec nemůže zahrnout celé toto tajemství.<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 21–22; VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš...*, s. 161; FABRY, H.J. *Nahum...*, s. 102.

<sup>212</sup> Srov. CONROY, C. *Jonah and Nahum...*, s. 22.

## Závěr

Předmětem našeho zájmu byl Boží hněv a milosrdenství vůči Ninive ve sbírce Dvanácti proroků. V jedné prorocké knize Hospodin celému městu odpustí (Jonáš), zatímco v druhé (Nahum) Ninive definitivně zničí (negativní postoj k Ninive zmiňuje i Sofonjáš). Jaký vztah k Ninive tedy Hospodin nakonec má? Je plný hněvu, nebo plný milosrdenství?

V předchozí kapitole jsme řekli, že pravdu sama o sobě nemá ani jedna ze sledovaných knih. Hlavní město Asýrie po Jonášově kázání dostalo šanci a té se chopilo a dostalo se mu slitování a odvrácení hrozby. V Nahumově době však bylo zničeno a nikdy více se nevzpamatovalo. Otázkou však je, zda byli Asyřané horší než Izraelci. Vždyť pár let nato (r. 587/6 př. Kr.) padl i Jeruzalém, hlavní město vyvoleného národa, a Hospodinův milovaný lid šel do vyhnanství.

Hospodin je Bůh milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný, jímá Ho lítost nad každým zlem, jak stojí ve formuli milosti. Je ale také Bohem hněvu. Jeho hněv je však zcela jiný než náš, podobně jako Jeho milosrdenství je naprosto jiné než naše. On je milosrdenství samo, láska sama. Vzplane-li hněvem, má to svůj důvod. Pokud však Jeho lid využije šance a chopí se jí, odvrátí se od hříchu a zatouží se vrátit na správnou cestu, nikdy od Hospodina neodejde s nepořízenou. Bůh odsuzuje hřích, nikoli hříšníka. Pro něho má vždy dveře svého srdce dokořán. Po každém pádu má člověk příležitost k obrácení a návratu. Můžeme si být jisti neomezenou Boží vstřícností a ochotou. Záleží jenom na nás, zda se chopíme záchranného kruhu a zda se i na nás projeví Jeho bezmezné milosrdenství. Pokud však člověk Boha odmítne a půjde po svých cestách, Bůh s tím nic nenadělá. Daroval přece každému svobodu a tu plně respektuje. Všechno je to o naší ochotě a touze kráčet po Božích cestách, třebaže na nich klopýtáme a padáme. Tak jako my máme sklon ke vzpouře, Bůh vždy směřuje k odpuštění a milosrdenství.<sup>213</sup>

Z popisu historie Asýrie jasně vysvítá, o jak krutý a nemilosrdný národ kolonizátorů se jednalo. Přesto i jim Hospodin podle knihy Jonáš odpustil. Můžeme však říci, že Izrael byl lepší? Můžeme snad sami o sobě říci, že jsme lepší? Bůh nedělá

---

<sup>213</sup> „Pán se neřídí železnou rozumovou logikou. Dává přednost větší ‚lidskosti‘“, jak paradoxně napsal židovský filosof a mystik M. Buber. Srov. *Misál na každý den liturgického roku...*, s. 844.

rozdíly v lidech. Odpustí každému, kdo přijde s pokorou a zkroušeným srdcem, ať už je to Asyřan, Izraelita, Němec, Rus nebo Čech.

Práce mne v mnohém obohatila. Často jsem si Boží milosrdenství připomínala a mnohokrát ho zakoušela právě v situacích, kdy jsem s ním nepočítala a ani netušila, že se projeví tady, teď a tímto způsobem.

Téma Božího hněvu, resp. spravedlnosti, a milosrdenství jsem dokončovala o Velikonocích. Při pohledu na Kristův kříž musí být každému zřejmé, co Bůh jednoznačně preferuje:

Tajemství kříže – ono otřesné setkání transcendentní Boží spravedlnosti a lásky, políbení milosrdenství se spravedlností.<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> DM, s. 36.



## **Anotace**

Jméno a příjmení: Jana Trojanová

Instituce: Katedra biblické teologie CMTF UP v Olomouci

Název práce: Motiv Božího hněvu i milosrdenství vůči Ninive ve sbírce Dvanácti proroků

Vedoucí práce: RNDr. Ivana Gabriela Vlková, Th.D.

Počet stran: 54

Počet titulů použité literatury: 43

Klíčová slova:           Starý zákon  
                                  sbírka Dvanácti proroků  
                                  Ninive  
                                  formule milosti  
                                  Boží milosrdenství  
                                  Boží hněv

Práce se zabývá motivem Božího hněvu a milosrdenství vůči Ninive ve sbírce Dvanácti proroků. Stručně přibližuje knihy proroků Sofonjáše, Nahuma a Jonáše, stejně tak historii Asýrie a jejího hlavního města Ninive. Kromě klíčového textu Jon 4,2 představuje i další starozákonní místa, v nichž se vyskytuje tzv. formule milosti. Na tomto základě se pak snaží vyhodnotit napětí mezi Hospodinovým hněvem vůči Ninive vyjádřeným v knize proroka Nahuma (a Sofonjáše) a Hospodinovým milosrdenstvím, vyjádřeném v prorocké knize Jonáš.

## Summary

Name and surname: Jana Trojanová

Institution: Department of Bible Studies, Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology,  
Palacký University Olomouc

Title of the thesis: The Motive of God's Anger but also His Mercy towards Nineveh  
in the Book of Twelve Prophets

Supervisor: RNDr. Ivana Gabriela Vlková, Th.D.

Number of pages: 54

Number of items of used literature: 43

Keywords:            Old Testament  
                          Book of Twelve Prophets  
                          Nineveh  
                          Formula of mercy  
                          God's Mercy  
                          God's Anger

The thesis deals with the theme of God's Anger and Mercy towards Nineveh in the Book of Twelve Prophets. It briefly outlines the books of the prophets Zephaniah, Nahum and Jonah as well as the history of Assyria and its capital, Nineveh. Besides the key text Jon 4,2, it also presents other places in the Old Testament where the so-called formula of mercy appears. Based on these facts, the thesis aims to assess the tension between God's Anger towards Nineveh expressed in the book of the prophet Nahum (and Zephaniah) and God's Mercy expressed in the prophet book of Jonah.

## Seznam zkratek

BS	NOVOTNÝ, A. <i>Biblický slovník</i>
ČEP	<i>Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad</i>
DM	JAN PAVEL II. <i>Dives in misericordia. Encyklika o Božím milosrdenství z 30. listopadu 1980</i>
ISBE I	BROMILEY, G.W. (ed.). <i>The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. I</i>
ISBE III	BROMILEY, G.W. (ed.). <i>The International Standard Bible Encyclopedia. Vol. III</i>
JB	<i>Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou</i>
NBS	DOUGLAS, J. D. (ed.). <i>Nový biblický slovník</i>
NJBC	BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds.). <i>The New Jerome Biblical Commentary</i>
PSB	ŠKRABAL, P. (a kol.). <i>Příruční slovník biblický</i>
SBT	LÉON-DUFOUR, X. (a kol.). <i>Slovník biblické teologie</i>
Výklady I.	<i>Výklady ke Starému zákonu I. Zákon</i>
Výklady II.	<i>Výklady ke Starému zákonu II. Jozue až Ester</i>
Výklady III.	<i>Výklady ke Starému zákonu III. Jób až Píseň písní</i>
Výklady IV.	<i>Výklady ke Starému zákonu IV. Izajáš až Malachiáš</i>

Více k uvedeným zkratkám: viz Bibliografie

## Bibliografie

- BENEŠ, J. *Dvanáctka. Úvod do studia Malých proroků*. Praha: Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne, 2006.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 1993.
- CERESKO, A.R. Jonah. In BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, s. 580–584.
- CONROY, C. *Jonah and Nahum in the Book of the Twelve: Who Has the Last Word?* In *Proceedings of the Irish Biblical Association*, 32, 2009, s. 1–23.
- DOUGLAS, J.D. (ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996 (překlad z *New Bible Dictionary*. Leicester: Inter – Varsity Fellowship, 1962).
- FABRY, H.J. *Nahum. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.
- FRITSCH, C.T. Nineveh. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 538–541.
- GARLAND, D.E. Mercy. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 322–323.
- HERIBAN, J. *Průručný lexikón biblických vied*. Řím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992.
- CHIOLERIO, M. „*Blaze tomu, kdo slyší tato slova*“ (Sír 50,28). *První setkání se Starým zákonem*. Praha: Paulínky, 1997 (překlad z „*Beato chi medita queste parole*“).
- JAN PAVEL II. *Dives in misericordia. Encyklika o Božím milosrdenství z 30. listopadu 1980*. Praha: Zvon, 1996.
- JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*. Praha: Vyšehrad, 1987 (překlad z *Von Sinuhe bis Nebukadnezar*. Berlín, 1979).
- JERONÝM. *Komentář ke knize proroka Joela*. In *Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 4*. Vatikán: Česká liturgická komise Praha, 1989.
- Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- JOHR, P. *Písně království. Meditace na žaltář Písma svätého I*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1989.

- JOHR, P. *Písne království. Meditace na žaltář Písma svatého II.* Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1989.
- LÉON-DUFOUR, X. (a kol.). *Slovník biblické teologie.* Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991 (překlad z *Vocabulaire de la Théologie Biblique.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1970).
- Misál na každý den liturgického roku.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník.* Praha: Kalich, 1956.
- OPPENHEIM, A.L. *Starověká Mezopotámie. Portrét zaniklé civilizace.* Praha: Academia, 2001 (překlad z *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization.* Chicago – London: The University of Chicago Press, 1977).
- Pentateuch (Pět knih Mojžíšových). Český katolický překlad.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- PROPP, W.H.C. *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Bible 2A. New York: Doubleday, 2006.
- PRUDKÝ, M. Teologie milosti ve Starém zákoně. In KARFÍKOVÁ, L., MRÁZEK, J. (eds.). *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů.* Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50.
- REFATTO, F. *Nový člověk, nová píseň. Stručný úvod k žalmům podle schématu Denní modlitby církve.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994 (překlad z *L'uomo nuovo il canto nuovo. Breve introduzione ai salmi secondo lo schema della liturgia delle ore.*
- RENDTORFF, R. *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury.* Praha: Vyšehrad, 1996 (překlad z *Das Alte Testament – Eine Einführung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1988).
- Rozjímavý překlad žalmů a kantik římského breviáře.* Řím: Křesťanská akademie, 1970 (překlad z *Piana*).
- RYŠKOVÁ, M., SCHRÖTTER, J., DEMEL, Z., KAŠPÁREK, K. *Stručný úvod do Písma svatého. Starý zákon.* Praha: SCRIPTUM, 1991.
- SASSON, J.M. *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation.* The Anchor Bible 24B. New York: Doubleday, 1990.
- SMITH, B.K., PAGE, F.S. *Amos Obadiah Jonah. The New American Commentary.* Vol. 19b. Nashville: B&H Publishing Group, 1995.
- Starý zákon. Knihy prorocké IV. Malí proroci.* Praha: Česká katolická Charita, 1985.
- Sväté Písmo Starého i Nového zákona.* Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1998.

- ŠKRABAL, P. (a kol.). *Příruční slovník biblický*. Praha: Kropáč & Kucharský, 1940.
- VARŠO, M. *Abdiáš, Jonáš, Micheáš. Komentáře k Starému zákonu*. II. zväzok. Trnava: Dobrá kniha, 2010.
- VLKOVÁ, G.I. *Úvod do prorocké a mudroslovné literatury Starého zákona*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2005.
- Výklady ke Starému zákonu I. Zákon*. Připravila Starozákonní překladatelská komise. Praha: Kalich, 1991.
- Výklady ke Starému zákonu II. Knihy výpravné. Jozue až Ester*. Připravila Starozákonní překladatelská komise. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné. Jób až Píseň písní*. Připravila Starozákonní překladatelská komise. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- Výklady ke Starému zákonu IV. Knihy prorocké. Izajáš až Malachiáš*. Připravila Starozákonní překladatelská komise. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- WAHL, T.P., NOWELL, I., CERESKO, A.R. Zephaniah Nahum Habakkuk. In BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, s. 255–264.
- WISEMAN, D.J.W. Assyria. In BROMILEY, G.W. (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 332–341.
- ZIÓŁKOWSKI, Z. *Nejtěžší stránky Bible*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001 (překlad z *Najtrudniejsze stronice Biblii*. Varšava: Pax, 1994).
- Žalmy*. Praha: Česká katolická Charita, 1973.

## Jiné zdroje

<http://www.historion.pl/grafika/wschod/> - asyria\_mapa.jpg. [11. 4. 2013].