

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Kniha Jonáš v židovské tradici

Marie Roučková

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: prof. ThDr. Milan Balabán
Studijní program: Teologie (M6141)
Studijní obor: Evangelická teologie (jednooborová)

Praha 2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Kniha Jonáš v židovské tradici“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 17.7.2008

Roučková

Bibliografická citace

Kniha Jonáš v židovské tradici [rukopis]: diplomová práce / Marie Roučková ; vedoucí práce: prof. ThDr. Milan Balabán. -- Praha 2008. -- 53 s.

Anotace

Cílem této práce je zachytit obraz postavy proroka Jonáše a zvěsti celé knihy v židovské tradici. Snažíme se zmapovat dějinné a teologické pozadí vzniku knihy a na základě toho stanovit témata, na která kniha reaguje a přetváří je. Zvláštní kapitolu věnujeme zachycení mytologických a archetypálních motivů, které jsou v knize Jonáš vyjádřeny. Největší prostor pak přísluší samotnému příběhu knihy Jonáš a jeho interpretaci v Jeruzalémském i Babylonském Talmudu, v midraších, v kabalistickém spise Zohar a v legendě o Jonášově životě Jona-Vita. Věnujeme se také spojení knihy Jonáš se svátkem Jom kipur a pochopení fenoménu pokání v judaismu. V závěru se pokoušíme shrnout základní směry interpretace knihy v židovské tradici a jejich význam.

Klíčová slova

Judaismus, kniha Jonáš, Talmud

Summary

The Book of Jonah in the Jewish Tradition

The aim of this work is to portrait prophet Jonah and the tales of his book according to the Jewish tradition. It tries to map the historical and theological background of the origin of the book of Jonah, and on this basis to select the themes the book reacts to and reshapes. One chapter tries to capture the mythological and archetypal motives described in the book of Jonah. The main body of this work, though, is devoted to the very story of Jonah in his book, and its interpretation in the Jerusalem Talmud, in the Babylonian Talmud, in midrashim, in the Kabbalistic text of the Zohar, and in Jona-Vita, the legend of Jonah's life. It also pays attention to the connection between the book of Jonah and the Feast of Yom Kippur, as well as to the comprehension of repentance phenomenon in Judaism. In the conclusion, this work tries to summarize the elementary approaches to interpretation of the book of Jonah, and their significance in Jewish traditions.

Keywords

Judaism, The Book of Jonah, Talmud

Poděkování

Děkuji Bohumile Beranové a Michalu Pavlíkovi za podporu při psaní této práce.

Obsah

Úvod	1
1. Kniha Jonáš: datace a teologické pozadí	2
1.1. Časové zařazení vzniku knihy	2
1.2. Odvrácení od zla a Boží lítost.....	3
1.3. Jonáš a židovský partikularismus?.....	5
2. Mytologické motivy v Knize Jonáš	7
2.1. Sluneční mýtus.....	7
2.2. Zápas s mořskou nestvůrou.....	7
2.3. Sestup do podsvětí. Iniclace.....	8
2.4. Tři dny a tři noci	9
2.5. Dobrodružná plavba.....	9
2.6. Veliké město	10
2.7. Jafa – město legend.....	11
3. Jonáš: SZ, Talmud a midraš.....	12
3.1. Jonáš v rabínských spisech	13
3.2. Jonáš a jeho původ.....	14
3.3. Jonášův úkol.....	15
3.4. Jonášův útěk.....	18
3.5. Boží odpověď.....	22
3.6. Jonáš v břicho ryby.....	25
3.7. Jonáš v Ninive.....	32
3.8. Jonáš – mesiáš?.....	37
4. Jonáš v Zoharu.....	39
4.1. Zohar	39
4.2. Podobenství o lidské duši.....	39
5. Jona-Vita.....	42
5.1. Vitae Prophetarum	42
5.2. Město Řeků.....	42
5.3. Z Ninive a do Týru.....	43
5.4. Eliáš a Jonáš.....	44
5.5. Juda a Edóm.....	45
5.5. Jonášovo eschatologické proroctví	46
5.6. Shrnutí.....	46
6. Jóm kipur a pokání.....	48
Závěr	50
Seznam literatury	52

Úvod

Kniha Jonáš je v korpusu dvanácti malých proroků ojedinělým zjevem: Nejedná se o sbírku prorockých výroků, jako je tomu u ostatních jedenácti, nýbrž o příběh, vyprávění. Navíc je to vyprávění plné fantastických prvků – dozvídáme se o dobrodružné plavbě po moři, o tajemné velké rybě, která spolkně a zase vyplivne hlavního hrdinu, o obrovském hříšném městě a o zvláštní rostlině, která přes noc vyrostla a přes noc zašla. Co je však smyslem takového vyprávění a proč bylo zařazeno mezi prorocké knihy? Vždyť se zdá, že ani hlavní hrdina nejedná tak, jak by měl jednat Hospodinův posel. Zdá se, že je sobecký a malicherný, když dá víc na svou pověst než na osudy lidí.

Kniha Jonáš je jako součást Starého zákona, resp. Tenachu součástí Písma svatého pro dvě náboženství.¹ Pro svůj zvláštní charakter posloužila mnohým jako prostředek k vyjádření antijudaistických postojů, když byl její hrdina interpretován jako ztělesnění židovského fanatismu, který nepřeje pohanům Boží milost.² Pohled na Jonáše jako na karikaturu židovství v sobě však nese jeden zásadní omyl: Zapomíná se tu na to, že kniha Jonáš byla sepsána Židem a pro Židy.

Cílem této práce je zachytit mnohovrstevný obraz postavy proroka Jonáše a zvěsti celé knihy, jak jej podává židovská tradice. Snažíme se zmapovat dějinné a teologické pozadí vzniku knihy na základě zkoumání historických souvislostí a „rozhovoru“ knihy Jonáš s ostatními prorockými knihami v kánonu, což nám pomůže vyjasnit si hlavní témata, na která kniha reaguje a přetváří je. Zvláštní kapitolu věnujeme zachycení mytologických a archetypálních motivů, které jsou v knize Jonáš vyjádřeny. Největší prostor pak věnujeme samotnému příběhu knihy Jonáš, snažíme se jednotlivé výjevy vykládat v souvislostech, hlavně se však zaměřujeme na jejich interpretaci v rabínských spisech – v Jeruzalémském i Babylonském Talmudu a v midraších.

Abychom získali komplexnější obraz o interpretaci knihy Jonáš v judaismu, zařazujeme kapitoly o typu mystického výkladu v kabalistickém spise Zohar a také o legendě o Jonášově životě Jona Vita. Věnujeme se také spojení knihy Jonáš se svátkem Jóm kippur a pochopení fenoménu pokání v judaismu.

V závěru se pokoušíme shrnout základní směry interpretace knihy v židovské tradici a jejich význam.

¹ Významné místo zaujímá prorok Jonáš i v tradici islámu, toto téma je však mimo dosah naší práce.

² BICKERMAN, s.25n

1. Kniha Jonáš: datace a teologické pozadí

1.1. Časové zařazení vzniku knihy

I když je hlavní hrdina knihy Jonáš ztotožněn s prorokem z osmého století před naším letopočtem, panuje takřka obecná shoda na tom, že kniha vznikla mnohem později.

Jako jedno z vodítek pro určení doby vzniku textu nám může posloužit vyjádření ze třetího verše třetí kapitoly: „*Ninive bylo veliké město před Bohem.*“ Už z toho někteří badatelé usuzují, že autor knihu napsal až po pádu Ninive v roce 612 př.n.l.³

I četné arameismy v textu⁴ spolu s výrazy typickými pro novější texty SZ⁵ mluví pro pozdější dataci: takřka obecný konsenzus je, že text nemohl vzniknout před dobou perské nadvlády, tj. před rokem 539 př.n.l.⁶ Jako argument pro dataci do perského období bývá uváděna formulace „*podle vůle krále a jeho mocných*“ (Jon 3,7): taková „spolupráce“ odpovídala perskému způsobu vlády, Židé ani Asyřané ji neznali.⁷ Ezdrášovi je řečeno: „*...jsi vyslán králem a jeho sedmi rádci, abys dohlédl na Judsko a na Jeruzalém...*“ (Ezd 7,14)

Dále je známo, že se o knize Jonáš jako o součásti korpusu dvanácti prorockých knih zmiňuje deuterokanonická kniha Sírachovec (49,10) sepsaná okolo roku 200 př.n.l., takže kniha vznikla nejpozději na konci 3. století př.n.l.⁸ Většina autorů se však domnívá, že to bylo ještě před rokem 330 př.n.l. (dobyť Palestiny Alexandrem Velikým), tedy skutečně v perském období.⁹

Tím se dostáváme k období mezi šestým a čtvrtým stoletím př.n.l. K přesnějšímu určení nám může pomoci zkoumání kontextu a motivů, které mohly ke vzniku knihy vést.

³ BICKERMAN, s.29

⁴ Např. קָרִיאָה ve v. 1,5; קָרִיאָה v 3,2; טָעַם v 3,7; קִיקִיּוֹן v 4,6nn

⁵ Např. אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם - v.1,9; vedlejší věty se vztažným שָׁ (1,7.12)

⁶ GOLKA, s.44; WOLFF, s.66; BEN ZVI, s.7

⁷ BICKERMAN, s.29

⁸ GOLKA, s.44

⁹ GOLKA, s.44

1.2. Odvrácení od zla a Boží lítost

Téma pokání hříšníků a jejich obrácení se k Hospodinu hraje v knize Jonáš významnou roli. Pro boží slitování se nad kajícím můžeme najít paralelu nejspíše u Jeremjáše:

„Jednou promluvím proti pronárodu a proti království, že je vyvrátím, podvrátím a zničím. Avšak odvrátí-li se onen pronárod od zla, jež páchal a proti němuž jsem mluvil, budu litovat toho, že jsem zamýšlel způsobit mu něco zlého.“ (Jr 18,7n)

Souvislost s knihou Jonáš je zjevná: v ní jde také o předpověď „vyvrácení“ určitého národa, následovanou pokáním tohoto národa a Hospodinovým slitováním.

Srovnáme-li obraty používané ve třetí kapitole knihy Jonáš s tímtež tématem v knize Jeremjáš, zjistíme častou shodu¹⁰:

„Navrácení ze zlé cesty“: Jon 3,8b - Jr 18,11; 25,5; 26,3; 35,15; 36,3.7

Boží „lítost nad (ohlášeným) zlem“: Jón 3,10b; 3,10a - Jr 18,8; 26,3.13.19; 42,10

Boží „odvrácení se od planoucího hněvu“: Jon 3,9b - Jr 4,8; 23,20; 30,24

„Co Bůh ohlásil, neučiní“: Jon 3,10b - Jr 18,8; 26,3; 36,3

Srovnáme-li třetí kapitolu knihy Jonáš a třicátou šestou kapitolu knihy Jeremjáš, zdá se nám, že jedna je převráceným obrazem druhé: Jonášovo slovo soudu platí Ninive, Jeremjášovo Jeruzalému. Zatímco ninivský král vstane ze svého trůnu, odloží plášť, zahalí se do žíněné suknice a sedne si do popela (Jon 3,6a), judský král Jójakím nechá svitek s proroctvím spálit (Jr 36,23n). Následně se Hospodin nad Ninive slituje (Jon 3,10), zatímco o Jójakímovi prostřednictvím Jeremjáše řekne: „*Jej i jeho potomky a jeho služebníky za jejich nepravosti ztrestám. Uvedu na ně a na obyvatele Jeruzaléma i na muže judské všechno to zlo, které jsem jim ohlásil, a oni neposlechli.*“ (Jr 36,31)

Myšlenka Božího slitování se nad kajícíky odráží jeremjášovsko-deuteronomistickou teologii obrácení¹¹, stejně jako je tomu u proroka Joele, který říká:

„Roztrhněte svá srdce, ne oděv, navraťte se k Hospodinu, svému Bohu, neboť je milostivý a plný slitování, shovívavý a nejvyšší milosrdný. Jímá ho lítost nad každým zlem. Kdo ví, nepojme-li ho opět lítost a nezanechá-li za sebou požehnání.“ (Jl 2,13n)

¹⁰ WOLFF, s.17

¹¹ WOLFF, s.68

Mezi čtrnáctým veršem druhé kapitoly knihy Joel a devátým veršem třetí kapitoly knihy Jonáš najdeme doslovnou shodu:

מִי יִדְרֶעַ יָשׁוּב וְנָחָם
מִי־יִדְרֶעַ יָשׁוּב וְנָחָם הָאֱלֹהִים

„Kdo ví, [snad] se (Bůh)
obráti a bude litovat.“

Ještě jiné místo z knihy Jonáš se však shoduje s touto formulí: Ve druhém verši čtvrté kapitoly Jonáš říká:

„Ach, Hospodine, což jsem to neřikal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem.“

Zde tedy Jonáš charakteristiku Hospodina jako milostivého a slitovného (חַנוּן וְרַחוּם), dlouho shovívavého (dosl. „dlouhého“ – tedy „pomalého“ – k hněvu: אַרְדָּךְ אַפִּים) a hojného milosrdenství (וְרַב־חַסֵּד) užívá téměř jako výčitku.

Oba texty se vztahují k základu v Ex 34,6-7¹²:

„Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích; avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“

Tato „formule milosti“ se v různých obměnách vyskytuje i na dalších místech Písma¹³, pouze v případě Jonáše a Joele však s přídavkem וְנָחָם עַל־הָרָעָה („slitovává se nad zlem“), z čehož můžeme vyvodit, že mezi oběma knihami existuje úzká spojitost.¹⁴ Někteří autoři proto, vycházejíce z toho, že kniha Joel byla sepsána okolo roku 400 př.n.l., datují vznik knihy Jonáš zhruba do let 430-330 př.n.l.¹⁵)

Nepřehlédněme však, že v knize Joel se jedná o Jeruzalém, národy jsou zde nejprve Božími nástroji soudu nad ním a posléze samy zakoušejí Boží soud. V Jonášovi se naopak pohané všeho druhu obracejí k Hospodinu.¹⁶

Zdá se, že kniha Jonáš mohla vzniknout na základě rozvinutí teologie knihy Joel univerzalistickým směrem.

¹² WOLFF, s.68; BICKERMAN, s.41

¹³ WOLFF, s.68: např. Nu 14,18; Ž 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17

¹⁴ GOLKA, s.44; WOLFF, s.68

¹⁵ GOLKA, s.44; srov. WOLFF, s.69

¹⁶ WOLFF, s.69

1.3. Jonáš a židovský partikularismus?

Myšlenka univerzalizmu implicitně přítomná v knize Jonáš vedla mnohé badatele k tomu, že se jedná o polemiku s partikularistickými tendencemi ztělesňovanými Ezdrášem a Nehemjášem.¹⁷

Problematiku univerzalizmu a partikularismu v textech SZ i jeho dějinném pozadí mapuje mj. F.W. Golka v kapitole „Die Geschöpflichkeit des Menschen und die Erwählung Israels“ svého komentáře ke knize Jonáš.¹⁸ Jak tedy podle něj situace vypadala:

Po návratu z exilu svou vůli v nových poměrech prosazovala zejména *góla* – rigoristická exilní obec, která se uzavírala vůči cizincům, ale měla napjatý vztah i k těm, kteří zůstali doma. Problémy jako smíšená manželství, obchodování s pohanskými sousedy a přijímání pohanských prvků do kultu přetrvávaly. Tato situace je reflektována v mnoha žalmech – zejména v rozlišování spravedlivého a svévolníka.¹⁹ Tato bezprostředně poexilní doba je také dobou působení anonymního proroka známého jako Tritoizajáš (Iz 56-66). Ten přisuzuje možnost spásy i těm cizozemcům, kteří se drží Hospodinovy smlouvy. Všichni ostatní však mají být bez milosti vyloučeni, aby se udržela čistota a svatost lidu.²⁰

Do praxe byl deuteronomistický požadavek čistoty přesazen v pátém století Ezdrášem a Nehemjášem. Ožehavá otázka smíšených manželství se týkala zejména elity národa: Mnoho těch, kdo se vrátili se Zerubábelem, mělo za ženy cizinky, včetně kněží, levitů, a dokonce příslušníků velekněžského rodu. Aby nebyla ohrožena víra v Hospodina, musela následovat rozluka. S tím souvisí funkce hradeb, jejichž stavbu Nehemjáš organizoval: měly být ochranou před hněvem pohanů a zadržovat při sabatu pohanské obchodníky mimo Jeruzalém.²¹

Jakkoli v Ezdrášově a Nehemiášově poselství převládá deuteronomistický ideál čistoty a spíše nepřátelský postoj vůči cizincům, setkáme se i se zcela opačnými tendencemi: a to v knihách Rút a Jonáš. Kniha Rút opěvuje loajalitu cizinky - Moábky, která přijala víru v Boha Izraele a kterou Bůh Izraele dokonce začleňuje do svého plánu spásy, neboť se stala prababičkou krále Davida. Tvůrce chce ukázat, že Hospodin dává požehnání a spásu i pohanům,

¹⁷ WOLFF, s.70

¹⁸ GOLKA, s. 25-33

¹⁹ GOLKA, s.30

²⁰ GOLKA, s.30

²¹ GOLKA, s.31

kteří se k němu přiznají – něco, co v Ezdrášovi nebo Nehemjášovi nenajdeme.²²

Podobně argumentuje i autor knihy Jonáš: To, že proroci volali k pokání, není nic nového, a nejpozději od exilu bylo boží slitování chápáno jako samotný účel prorocství soudu. Co je zde novinkou, je fakt, že se Hospodin slitovává nad kajícími se *pohany*. Zásadní v této souvislosti je rozhovor v závěru knihy: Jonáš lituje, že zašel skočec, který mu poskytoval stín, a Hospodin mu říká:

„Tobě je líto skočce, s kterým jsi neměl žádnou práci, jemuž jsi nedal vzrůst; přes noc vyrostl, přes noc zašel. A mně by nemělo být líto Ninive, toho velikého města, v němž je víc než sto dvacet tisíc lidí, kteří nedovedou rozeznat pravici od levice, a v němž je i tolik dobytka?“ (Jon 4,10-11)

Hospodin zde tedy vystupuje jako starostlivý stvořitel *všech* lidí i zvířat, které nezničí, dá-li se tomu vyhnout. Hospodin odpouští i pohanům.²³

Zda kniha Jonáš skutečně polemicky reaguje na partikularistické tendence Ezdráše a Nehemjáše, je otázkou. H.W.Wolff se domnívá, že pro autora knihy Jonáš mohou být zrovna tak partnery v dialogu proroci jako je Joel nebo Zacharjáš, se kterými má mnoho společného.²⁴ Tuto otázku shrnuje takto:

„Vidíme-li dějinné motivy vzniku knihy Jonáš zhruba správně, pak také pochopíme, že vypravěč je prost všech polemických tónů. Nechce ani polemizovat s apokalyptiky, kteří mu jsou v mnohém ohledu blízcí, ani poučením dotírat na učitele Zákona. Volí nezvyklou formu novely, protože chce - v radosti z naděje pro svět a ve starosti o nomisticko-profetický, sám sebou se zabývající Izrael - pohnout své čtenáře k účasti na Božím soucitu i s pozicemi extrémního zla v dalekém světě.“²⁵

²² GOLKA, s.31

²³ GOLKA, s.31

²⁴ WOLFF, s.70

²⁵ WOLFF, s.71

2. Mytologické motivy v Knize Jonáš

V knize Jonáš najdeme četné paralely s mýtickými příběhy rozšířenými po celém světě. Nejvýraznějším motivem je pohlčení hrdiny mořskou nestvůrou, často je ovšem líčena i dobrodružná cesta po moři a své paralely mají i další momenty jonášovského příběhu:

2.1. Sluneční mýtus

Jedním z mýtů, jejichž motivy jsou implicitně přítomné ve vyprávění o Jonášovi, je sluneční mýtus založený na pozorování Slunce, které večer mizí v moři na západě a ráno se znovu vynořuje na východě – jako by Slunce bylo spolknuto mořem a dalšího rána opět vyvrženo. S mýtickými ztvárněními tohoto pozorování se setkáváme téměř po celém světě a jeho ozvuky najdeme i v knize Jonáš – všimněme si, že ryba spolkla Jonáše na západě, načež byl v jejích útrobách dopraven na východ a tam znovu vyvržen. Tento mýtus také transformoval do mýtů o hrdinech podstupujících cestu do podsvětí. Zajímavě se tyto souvislosti odrazily v dějinách umění: Jonáš bývá znázorňován s holou hlavou – jako např. na zdi chóru sv. Jiří katedrály v Bambergu, kde je Jonáš vyobrazen v rozhovoru s Ozeášem. Vlasy symbolicky představují sluneční paprsky, které dočasně pohasly²⁶ (solární charakter hrdiny hraje zřejmě roli i např. v příběhu o Samsonovi a Dalile²⁷).

2.2. Zápas s mořskou nestvůrou

Klasickým příkladem motivu zápasu s mořskou nestvůrou (v našem případě reprezentovanou spíše Leviathanem než „velkou rybou“) je akkadský kosmogonický mýtus líčící zápas Marduka s Tiámat, ztělesňující moře.²⁸

Podle řeckých bájí s mořskou nestvůrou bojoval jak Héraklés, tak Perseus. V obou případech ji poslal Poseidón, aby pozřela dívku přikovanou ke skále (Hésioné resp. Andromedu), kterou však hrdina zachránil tím, že nestvůru zabil. Héraklés jí podle pověsti „v plné zbroji skočil do hrdla, zůstal v břiše obludy tři dny a vyšel vítězně, i když ho ten zápas stál poslední vlasek na hlavě“²⁹ (patrná souvislost se slunečním mýtem).

Obdoby Tiámat jakožto mořské nestvůry najdeme i v hebrejské mytologii: „Leviathan“ (לִיְיָתָן) v Bibli a rabínské literatuře označuje různé mořské tvory,

²⁶ WOLFF, s. 22

²⁷ GRAVES II, s.174

²⁸ viz např. KRAMER, s.101-102

²⁹ GRAVES II, s.169

některé reálné, jiné legendární. Slovo לִיָּתָן je odvozené zřejmě od לִוּי („stočit“ nebo „svinout“), což naznačuje, že se jedná o hada. V Bibli se používá záměnně s jinými mořskými stvůrami – např. תַּנִּין („drak“) nebo רִיבֹב - jakožto s nadpřirozenými božími nepřáteli (v tomto významu se vyskytuje i יָם - „moře“). Svůj původ zřejmě má Leviathan zřejmě v ugaritském mýtu o Baalovi a Anat, kteří bojují s různými mořskými stvůrami, z nichž jedné (sedmihlavé) se říká *lótan*.³⁰ Podle Žalmu 74 (verš 14) je לִיָּתָן vícehlavý mořský had. V Iz 27,1 se o něm praví: „*V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka v moři.*“ Leviathan kromě toho, že stejně jako ugaritský mýtus odkazuje k legendárním stvůrám poraženým na úsvitu stvoření, má sehrát svou roli na konci času, kdy má být definitivně poražen a jeho maso má být podáváno na hostině spravedlivých. Více se tomuto motivu budeme věnovat v souvislosti s rozvedením Jonášova příběhu v rabínské literatuře.

Nesmíme ovšem zapomenout na to, že tyto nestvůry neodpovídají velké rybě z Jonášova příběhu (ryba nebyla Jonášovým nepřítelem, nýbrž Hospodinovým nástrojem, který měl Jonáše zachránit před utopením).

2.3. Sestup do podsvětí. Iniciace

Pohlčení rybou úzce souvisí se symbolikou smrti a sestupu do podsvětí, resp. znovuzrození, která se odráží v iniciačních rituálech mnoha různých kultur. Role mořské nestvůry je ambivalentní: Na jedné straně symbolizuje smrt – její břicho představuje podsvětí - na druhé straně však vstup do břicha nestvůry znamená také návrat do neurčitého, embryonálního stavu. Jde o dvojitý symbolismus – symbolismus smrti a tedy konce času a symbolismus návratu do zárodečného stavu.³¹ Břicho nestvůry je tedy hrobem i dělohou.

„...hrdina neputuje ven a za hranice viditelného světa, ale dovnitř, aby se později znovu zrodil. Zmizení odpovídá vstupu věřícího do svatyně, kde si znovu uvědomí, kým a čím je, totiž prachem a popelem, není-li nesmrtelný. Vnitřek chrámu, břicho velryby a nebeská krajina za, nad a pod hranicemi tohoto světa jsou totožné. Právě proto hlídají a lemují přístupové cesty a brány chrámů obrovské obludy: draci, lvy, zabíječi zlých duchů s obnaženými meči, rozlícení skřeti, okřídlení býci. Jsou to strážci brány, jejichž úkolem je odradit od vstupu každého, kdo není schopen pojmout ušlechtilý klid panující uvnitř...Dokládají také skutečnost, že při vstupu do chrámu prochází poutník jistou proměnou. Jeho světská podstata zůstává vně; poutník se jí zbavuje stejně, jako když svléká kůži. Jakmile vkročí

³⁰ *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, LEK-MIL, Jerusalem: Keter 1997, s. 89

³¹ ELIADE, Mircea, *Mýty, sny a mystéria*, s.190; k této problematice tamtéž s.63-194

dovnitř, lze tvrdit, že pro daný okamžik zemřel a vrátil se do lůna světa, do pupku světa, do pozemského ráje... Vstup do svatyně a sestup do útrob velryby jsou tedy obrazně řečeno stejným dobrodružstvím, neboť obojí je skutkem obnovujícím život a dávajícím mu nový smysl.³²

Ještě uvidíme, jak trefně takové líčení odpovídá tomu, jak Jonášovo pohlčení rybou líčí rabínská literatura.

Nejstarším zaznamenaným svědectvím o takovém přechodu branou proměny je známý sumerský mýtus o sestupu bohyně Innany do podsvětí: Inanna (resp. Ištar), bohyně lásky a války, se rozhodne sestoupit do podsvětí, aby se stala jeho vládkyní. V obavě, že ji vládkyně podsvětí, její starší sestra Ereškigal, usmrtí, dá svému poslu Ninšuburovi příkaz, aby pro ni v případě, že se do tří dnů nevrátí, hledal pomoc u bohů. Inanna v podsvětí skutečně zemře a musí odtud být vyvedena za pomoci bohů.³³

2.4. Tři dny a tři noci

Tři dny a tři noci jsou tedy symbolickou dobou, po kterou mýtický hrdina setrvává v podsvětí, resp. v břiše nestvůry. Je to doba, po kterou Měsíc není vidět na obloze vidět, kdy je – podobně jako Slunce – v břiše nestvůry. Srpek, který se pak na obloze objeví, nám má připomínat meč, kterým hrdina nestvůře rozpáral břicho, aby se dostal ven.³⁴

„Měsíc je prvním mrtvým (...) Po tři noci zůstává nebe temné, avšak právě tak, jako čtvrtého večera se Měsíc zrodí znovu, i mrtví nabudou nového způsobu bytí. Smrt ... neznamená zánik, nýbrž změnu – obvykle jen dočasnou – úrovně bytí.“³⁵

2.5. Dobrodružná plavba

Dobrodružná plavba, bouře na moři, hrozící ztroskotání - to jsou také oblíbené motivy fantastických příběhů z celého světa. Bouře na lodi musela podle starověkých představ znamenat, že jeden z pasažérů je nepřítelem bohů. V pátém století př.n.l. mohl Antifón, současník Sókrata, hájit před soudem svého klienta obviněného z vraždy tím, že loď, na které cestoval, dorazila v pořádku do přístavu. Motivem objevujícím se v mnoha příbězích po celém

³² CAMPBELL, s.90-91

³³ viz např. KRAMER, Samuel Noah, s.90-92

³⁴ GOLKA, s.22

³⁵ ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, s.180

světě je také shození pasažéra přes palubu za účelem usmíření nepřátelského živlu.³⁶

Časté paralely najdeme ve staroindických příbězích: V jednotlivých pohádkách se objevuje „velká ryba“ jako zachránce před utopením; scéna bouře na moři, při které je viník určen vrháním losů; kapitán, který shodí do moře provinilého pasažéra apod.³⁷

Jonášův příběh nám může připomínat také námořní scéna z báje o řeckém pěvci Ariónovi, který bývá často znázorňován na hřbetě delfina. Ten podle pověsti básníka zachránil, když se vracel po moři z cest, před posádkou, která se ho chystala oloupit a zavraždit. Arión sám skočil do moře a zde ho vzal na hřbet delfín, který byl přiváben jeho hudbou, a bezpečně ho dopravil na břeh.³⁸ Stejně jako v Jonášově příběhu zde hraje roli posádka – zde ovšem roli veskrze negativní.

2.6. Veliké město

O mytologickém motivu můžeme mluvit také v případě Ninive, „*velikého města*“. Na jedné straně Ninive představuje tradičního nepřítele Izraele (viz kap. 3.2.2.) Vycházíme-li ovšem z toho, že kniha Jonáš vznikla v perském období, zdá se, že roli nepřítele Izraele a krvavého ničitele by mohl zastávat zrovna tak dobře (ne-li lépe) Babylon.³⁹ Vždyť to byl Babylon, a ne Asýrie, kdo zničil Jeruzalém a Šalamounův chrám. Na rozdíl od Babylona je však Ninive i symbolem hříšného města, které bylo jednou provždy „vyhlazeno“ z povrchu zemského, jako např. Sodoma a Gomora – nejen že bylo zničeno, ale nebylo už také nikdy obnoveno (paralela by se dala vidět i mezi Ninive a Trójou: obě byly hlavními, kvazi-mytologickými centry velkých říší, která byla zcela zničena⁴⁰). V očích čtenářů knihy Jonáš je to tedy nejen město, nad kterým se Bůh smíloval, ale i městem, které bylo zničeno. Tato ambivalence vede také k mnohovrstevnému obrazu Boha: Je nejen „milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že jej jímá lítost nad každým zlem“ (Jon 4,2), ale je i Bohem soudu.⁴¹

³⁶ BICKERMAN, s.10

³⁷ WOLFF, s.25-26

³⁸ viz např. GRAVES I, *Řecké mýty I*, s.302-303

³⁹ BEN ZVI, s.16

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ BEN ZVI, s.28

2.7. Jafa – město legend

V souvislosti s tímto tématem je třeba poznamenat, že jedna verze báje o záchraně Andromedy Perseem je situována do Jafy – stejného města, z jakého chce Jonáš plout do Taršíše. Tato verze je dosvědčena již ve 4. století př.n.l.⁴² Je pravděpodobné, že autor knihy Jonáš nebyl zcela nedotčen příběhy o mořských nestvůrách a dobrodružných plavbách, kterými bylo přístavní město Jafa opředeno (je to jeden z možných důvodů, proč podle knihy Jonáš hrdina vyplouvá právě z Jafy nedaleko Jeruzaléma a ne z jiného přístavu, kam by to měl blíž).

Jinak se Starý zákon o plavbách po Středoziemním moři téměř nezmiňuje.⁴³

Zdá se, že v knize Jonáš jsou zpracována lidová vyprávění, která snad kolovala v přístavním městě Jafa. Prvky pohanské proveniencie (stejně jako motivy z izraelské oblasti) však autor knihy Jonáš posouvá do nových souvislostí.⁴⁴

⁴² WOLFF, s.26

⁴³ Snad pouze v Ž 107,23nn a Ez 27. Zde však najdeme i zmínku o obchodování s Taršíšem (Ez 27,12) a Týrus je líčen jako bohatý prosperující přístav, který ovšem navěky zanikne. Ez 27,25-28 obsahuje doslovné ozvuky Jon 1, větší souvislost obou knih je ovšem nepravděpodobná – proč by byl Jonášův příběh umístěn do Jafy a ne do Týru, který je navíc mnohem blíž Jonášova domova Gat-chéferu?

⁴⁴ WOLFF, s.27

3. Jonáš: SZ, Talmud a midraš

3.1. Jonáš v rabínských spisech

V této kapitole uvádíme stručný přehled spisů, které (resp. jejichž citace) jsou podkladem pro následující pojednání. Vzhledem ke špatné dostupnosti textů jsme, hlavně co se týče midrašů, většinou odkázáni na sekundární literaturu.

3.1.1. Talmud

Talmud (od למד – „učit se“) znamená především poučení a důkaz z Písma, ale také sbírku traktátů Mišny (souboru ustanovení zákona, jak se ustálil kolem roku 200 n.l.⁴⁵) opatřených komentářem a diskuzemi - *g'marou*.⁴⁶

Jeruzalémský Talmud

Jeruzalémský Talmud (*J'rušalmi / Palestinský Talmud / Talmud Erec Jisrael*) je komentářem izraelských amoraitů k Mišně. Jeho redakce proběhla zřejmě ve 4. nebo 5. století v Tiberiadě (označení „jeruzalémský“ je proto tedy poněkud zavádějící).⁴⁷ Svým řazením sleduje JT Mišnu, je uváděn číslem jejích kapitol i halachot a doplněn o číslo listu a sloupce.⁴⁸ G'mara ke značné části Mišny zde ovšem chybí, na druhé straně se v JT vyskytují mnohá dubleta.⁴⁹ V okamžiku, kdy se u evropského židovstva prosadil Babylonský Talmud, byl JT odstaven na vedlejší kolej a nakonec vytlačen i ze země Izraele.⁵⁰

Babylonský Talmud

Zjednodušeně lze BT (*Talmud bavli/Talmud*) označit za babylonský komentář Mišny. Obsahuje však *g'maru* pouze ke 36 a půl z 63 traktátů Mišny⁵¹. Svou (bezmála) definitivní podobu získal BT v 8. století, v době

⁴⁵ STEMBERGER, Günther, *Talmud a midraš*, přel. P.Sláma, Praha: Vyšehrad 1999, s. 207

⁴⁶ Tamt., s.206

⁴⁷ Tamt., s.213

⁴⁸ Tamt., s.207

⁴⁹ Tamt., s.210

⁵⁰ Tamt., s.224

⁵¹ STEMBERGER, Günther, *Talmud a midraš*, s.234

rozkvětu babylonských akademií.⁵² Je mnohem objemnější než JT, především proto, že přijal mnoho materiálu, který již nemá nic společného s komentářem Mišny (v menší míře to platí i pro JT). Není tematicky uzavřenou knihou, nýbrž představuje jakousi národní knihovnu babylonského židovstva, strukturovanou podle Mišny.⁵³

Traktáty Mišny v citovaných místech⁵⁴:

- B'ra* *B'rachot*: „Požehnání“ - 1. traktát 1. oddílu Mišny *Z'raim*, tj. „Semena“
Er *Eruvin*: „Prolnutí“, díky nimž lze obejít některá ustanovení šabatu;
 2. traktát 2. oddílu Mišny *Moed*, tj. „termíny“
Suk *Suka*: „Stánek“ - 6. traktát *Moed*
Taan..... *Taanit (Taan'jot)*: „Půst“, „Posty“ - 9. traktát *Moed*
J'va *J'vamos*: „Švagrové“ - 1. traktát 3. oddílu Mišny *Nášim*, tj. „Ženy“
N'da *N'darim*: „Sliby“ a jejich zrušení (Nu 30) - 3. traktát *Nášim*
BB *Baba batra*: „Poslední brána“ - 3. traktát 4. oddílu Mišny *N'zikin*, tj. „Škody“

3.1.2 Midrašim

Slovo midraš je odvozeno od דרש („hledat“ / „žádat“) a znamená tedy „bádání“, „studium“, v užším smyslu „výklad“- tedy spisy obsahující výklady Bible.⁵⁵

M'chilta d-rabi Jišmael (*M'chil*) je halachický komentář k Ex 12,1-23,19; 31,12-17 a 35,1-3, k jehož závěrečné redakci došlo pravděpodobně ve druhé polovině 3. století. Je řazen k I. skupině halachických midrašů, tzv. „škole Jišmaelově“, jak je již patrné z názvu.⁵⁶

Sifrej Deuteronomium (*SDt*) je exegetickým midrašem k Dt 1,1-30; 3,23-29; 6,4-9; 11,10-26,15; 31,14 a kapitolám 32-34. Jeho halachická část bývá řazena ke II. skupině halachických midrašů („škola Akivova“).⁵⁷

⁵² Tamt., s.261

⁵³ Tamt., s.236

⁵⁴ Tamt., s. 145-154

⁵⁵ Tamt., s.286-7

⁵⁶ Tamt., s. 304, 309-310

⁵⁷ Tamt., s. 327-329

3.2 Jonáš a jeho původ

Kniha je pojmenována podle hlavního hrdiny příběhu, který je v úvodu (1,1) ztotožněn s Jonášem, synem Amítajovým. To je vše, co o něm víme – kniha neříká nic o jeho původu, rodině, zaměstnání – v celé knize ani jednou nezazní ani to, že by byl prorokem.

Více se dozvíme ze 2 Kr 14,25-26, kde se o králi severní říše Jarobeámu II. říká: „*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.*“ Jedná se zde tedy o „služebníka Hospodinova“, proroka, působícího v 8. století př.n.l. (Jarobeám II. žil v letech 787 – 747 př.n.l.), který pocházel z Gat-chéferu, malé osady v galilejských horách, v oblasti kmene Zabulón, ležící několik kilometrů severovýchodně od Nazareta (dnes je zde jedno z míst údajného Jonášova hrobu).⁵⁸ Svým proctvím se prokazuje jako prorok spásy pro Izrael, což by implikovalo, že bude zvěstovat soud jiným národům.⁵⁹

Srovnáme-li představení hlavního hrdiny knihy Ámos (Am 1,1), který byl současníkem Jonáše ben Amítaje (je tu uvedeno jeho zaměstnání i poměrně dost přesné časové zařazení), je nám stručnost údajů v knize Jonáš ještě nápadnější. Historie v jeho případě zjevně nehraje nikterak podstatnou roli.

Prorokovo jméno - יוֹנָתָן - znamená snad „holubice“, těžko z toho však vyvozovat jednoznačné závěry. Používají-li se ve SZ jména zvířat pro označení lidí, jedná se často o jména posměšná. Viděno ve světle Oz 7,11 („*Efrajim je jako nerozumná holubice, snadno se dá zlákat. Volají k Egyptu, chodí do Asýrie.*“), mohl by to být posměšek i v tomto případě.⁶⁰

Talmud však v Jonášovi směšnou postavu nevidí:

Podle jedné verze rabínského výkladu tohoto příběhu je Jonáš zemřelým synem vdovy ze Sarepty, kterého Eliáš znovu přivedl k životu (1 Kr 17,17-24).⁶¹ Snad to souvisí s tím, co vdova říká Eliášovi podle 1 Kr 17,24: „...*slovo Hospodinovo v tvých ústech je pravda*“⁶². Pravda – אֱמֶת – připomíná jméno Jonášova otce – יוֹנָתָן.⁶³ Pak ovšem vzniká problém, jak vyřešit otázku, ze kterého kmene Jonáš vlastně pocházel: Sarepta spadá do oblasti kmene Ašer, je-li však Jonáš na druhou stranu identifikován s prorokem Jonášem, synem

⁵⁸ WOLFF, s. 14

⁵⁹ GOLKA, s.48

⁶⁰ BÁNDY, s.20

⁶¹ *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart.* 9. Band, 1932, s.272

⁶² zde se odchylujeme od ekumenického překladu, který překládá „pravdivé“

⁶³ BÁNDY, s.20

Amítajovým ze 2 Kr z Gat-chéferu, měl by pocházet z kmene Zabulón. Rabínské řešení je následující: z matčiny strany pocházel Jonáš ze Sarepty, zatímco jeho otec byl příslušníkem kmene Zabulón.⁶⁴

Z rabínských spisů⁶⁵ se také dozvídáme cosi o Jonášově manželce: Byla tak zbožná, že putovala třikrát ročně do Jeruzaléma – na svátky *Pesach*, *Šavu'ot* a *Sukót*, což bylo běžně činností, která se netýkala žen. Přitom to prý nezbudilo námitky učenců (tvrdí se však také, že protestovali a poslali ji domů). Jako vzor zbožné ženy stojí vedle Míkal, dcery Saulovy, která si nasazovala *l'filin*, modlitební řemínky – což byla jinak taktéž záležitost pouze mužská (resp. byly z ní vyjmuty ženy, děti a otroci).⁶⁶

V Talmudu se o Jonášovi také píše, že byl bohatý, což vyplývá z toho, že měl dost peněz na zaplacení cesty do Taršíše – nebo dokonce celé lodi.⁶⁷

Shrňme tedy, co na základě rabínských spisů o Jonášovi zatím víme: byl bohatý, jeho manželka byla velmi zbožná, a navíc ho Eliáš vzkřísil z mrtvých – obzvlášť tato skutečnost hrdinovi příběhu dodává na významnosti.

3.3 Jonášův úkol

3.3.1 Povolání

Formulace vyskytující se v prvním verši („*A stalo se slovo Hospodinovo k...*“) není neobvyklá – Hospodinovo slovo se podle Gn 15,14 „stalo“ k Abrahamovi, později ke králům a prorokům. Tuto formulaci najdeme i v úvodech čtyř malých proroků⁶⁸. Vyjadřuje se jí zjevení - a to je také všechno, co se dozvídáme – opět bez zbytečných podrobností.

Počáteční *waw* vedlo některé autory k názoru, že se jedná o pokračování jiného příběhu – že tedy snad Jonáš mohl rozvádět 2 Kr 14,25 a být jakýmsi midrašem k tomuto textu. Stejně ovšem začíná i kniha Rút a mnohem

⁶⁴ Otázka Jonášova původu je řešena v *jSuk* (55a), v *GnRraba* (98,16), *Jalkut II* (§ 150) a *PRE* (kap.33); viz *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*. 9. Band, Berlin: Verlag Eschkol 1932, s. 273

⁶⁵ *jB'ra* a *jEr*, *M'chil*, *bEr*; podle NEUSNER, s.65, 64, 67, 82

⁶⁶ viz také WIESEL, *Elie*, s. 31

⁶⁷ *bN'da*; podle NEUSNER, s. 86

⁶⁸ *Oz* 1,1; *Jo* 1,1; *Mi* 1,1; *Sf* 1,1

pravděpodobnější je, že použití perfekta consecutiva je spíš ustáleným prostředkem, než že by implikovalo předchozí děj.⁶⁹

Jak informaci o Jonášově povolání rozvádí rabínská tradice:

Jonáš byl k prorocké činnosti povolán Elišou.⁷⁰ Podle jiného traktátu⁷¹ se Jonáš, když jednou putoval na svátek *Sukót* do Jeruzaléma, účastnil *Simchat bejt ha-šo'va* („radost domu čerpání vody“)⁷² - a tehdy na něj sestoupil Duch svatý⁷³ (že to bylo právě o tomto svátku, může snad souviset s Jonášovým spojením s vodním živlem).

"Vstaň, jdi do Ninive, města velikého, a volej proti němu, neboť vystoupila jejich zkaženost k mé tváři." (Jon 1,2)

„Vstaň, jdi...“ - וָקָם לָךְ: Opět se jedná o obvyklou formulaci vyskytující se např. v 1 Kr 17,9 (kde je Eliáš poslán do již zmíněné Sarepty). Neobvyklá je v tomto případě vzdálenost, jakou musí prorok překonat, aby naplnil své poslání. V pozadí můžeme vyčíst myšlenku o univerzalitě Boží vlády, která je implicitně přítomná i v příběhu o potopě nebo příběhu Sodomy a Gomory.⁷⁴

3.3.2 Jít do Ninive

Podle biblické tradice (Gn 10,11) bylo Ninive město založené Nimrodem na levém (východním) břehu Tigridu naproti nynějšímu Mosulu.⁷⁵ Autor se zřejmě dopustil jistého historického omylu v tom, že se domníval, že Ninive bylo v době Jonáše ben Amítaje hlavním městem Asýrie – tradičního nepřítele Izraele.⁷⁶ Stalo se jím ovšem až v roce 705 za vlády Sancheríba a bylo jím do roku 612, kdy bylo zničeno Médy a Peršany. Ninive zde každopádně zastupuje Asýrii – nepřítele Izraele *par excellence*: Asyrská říše postupně zlikvidovala severní království: v letech 722 – 721 zabral Salmanasar V. Samaří a následující rok jeho nástupce Sargon II. odvedl celou privilegovanou vrstvu a do oblasti nasadil kolonisty.⁷⁷ V roce 701 př.n.l. pak Jeruzalém odolal

⁶⁹ GOLKA, s.47

⁷⁰ SOR (19); *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*. 9. Band, s.273

⁷¹ *jSuk* (1,55a); *Encyclopaedia Judaica (něm.)*, s.273

⁷² viz STERN, 113

⁷³ podle NEUSNER, s.68

⁷⁴ STUART, s. 448

⁷⁵ NOVOTNÝ, s. 503

⁷⁶ GOLKA, s.48

⁷⁷ JOHNSON, Paul, s. 74

krutému obléhání, které proti němu vedl asyrský král Sancherib. Druhá Kniha královská líčí událost takto:

„Stalo se pak té noci, že vyšel Hospodinův anděl a pobil v asyrském táboře sto osmdesát pět tisíc. Za časného jitra, hle, všichni byli mrtví, všude mrtvá těla. Sancherib, král asyrský, odtáhl pryč a vrátil se do Ninive a usadil se tam.“ (2Kr 19,35n – srov. Iz 37,37n).

Dva soudobí proroci – Sofonjáš (2,13nn) a Nahum – zvěstují zkázu Ninive.

Ninive je v celém textu zmíněno devětkrát a čtyřikrát nazváno „velikým městem“. „Veliký“ (גָּדוֹל) je také jedním z klíčových slov tohoto textu – autor jej používá čtrnáctkrát. Ve třetí kapitole v.3 se o Ninive říká, že je tak veliké, že na jeho projití jsou potřeba tři dny, a ve čtvrté kapitole v.11 se mluví o tom, že je v něm víc než sto dvacet tisíc lidí a mnoho dobytka. V době své největší slávy - v 7. století př.n.l. – bylo Ninive jistě velkolepým městem, ovšem fakt, že autor píše pravděpodobně až po jeho zkáze, celou věc posouvá na rovinu legendy.

Rabínské rozvedení tento dojem ještě stupňuje. „Veliké město“ Ninive je vylíčeno jako odraz babylonsko-asyrských obrazů nebes, především zvěrokruhu: o rozloze čtyřiceti čtverečních parasang⁷⁸, v něm dvanáct ulic, ve kterých bydlí po dvanácti tisících lidech, je v nich po dvou tržištích se dvanácti vchody, v každém dvanáct dvorů se dvanácti domy, ve kterých je po dvanácti silných mužích, z nichž každý má dvanáct synů.⁷⁹

Jonáš má „volat proti němu“ (קרא על), taková formulace je v hebrejštině spíše neobvyklá, častěji se vyskytuje קרא אל – „volat k někomu“⁸⁰.

Nepravost, zloba, zlo, které Ninivané páchají, vyjádřeno výrazem רָעָה, vystoupilo před Hospodinovu tvář. Na jedné straně nám toto vyjádření může asociovat Ninive jako novou Sodomu (Gn 18,20), výraz רָעָה ovšem hraje významnou roli i v proroctvích Jeremiáše a Ezechiele proti Jeruzalému.⁸¹ Zloba Jeruzaléma podle Jeremiáše a Ezechiele přivedla na město Hospodinův trest. V podobném světle vidíme nyní situaci Ninive.

Podstatný je také moment Ninive jakožto ztělesnění extrémně kruté utlačitelky Izraele - Asýrie – líčení jeho hříchů u proroka Nahuma najdeme např. v prvním verši třetí kapitoly: „*Běda městu, jež se brodí v krvi! Je samá přetvářka, je plná loupeží, kořistnění nebere konce.*“ Na 3,19: „...*Vždyť na koho nedoléhala bez přestání tvá zloba?*“

⁷⁸ staroperská míra vzdálenosti – cca 6 km

⁷⁹ *Midraš Jóna*; podle STEFFEN, s.32

⁸⁰ GOLKA, s. 49

⁸¹ Jr 2,19; 4,18; 22,22; 23,11; 33,5; Ez 16,23; podle GOLKA, s. 49



3.4 Jonášův útěk

„Ale Jonáš vstal, aby uprchl do Taršíše, pryč od Hospodina. Sestoupil do Jafy a vyhledal loď, která plula do Taršíše. Zaplatil za cestu a vstoupil na loď, aby se s nimi plavil do Taršíše, pryč od Hospodina.“ (Jon 1,3)

3.4.1 Do Jafy

Jonášova reakce na povolání je taková, že se sebere a chce uprchnout pryč od Hospodina – doslova od jeho tváře (מִלְפָּנֵי יְהוָה). Není zcela výjimečné, že se starozákonní prorok vzpírá svému poslání: Jeremjáš tvrdil, že nemůže mluvit, protože je příliš mladý (Jr 1,6) – několik námitek proti svému úkolu měl nakonec i Mojžíš (Ex 3,11nn; 4,1nn). Jonáš ale na rozdíl od těchto postav, které své obavy přednesly Hospodinu, ihned prchá opačným směrem (má jít na severovýchod, a jde na jihozápad).

S motivem „prchajícího“ proroka se ve Starém zákoně setkáme častěji: 1 Kr 19 líčí útěk Eliáše, který ovšem prchá před ohrožením ze strany Jezabel. Podobně uprchl za časů Jeremjáše prorok Urijáš, když se dozvěděl, že mu král Jójakím usiluje o život (Jr 26,20n). Ani tito proroci se však nechovají jako Jonáš – neprchají bezprostředně po obdržení svého úkolu, ani „od tváře Hospodinovy“, jako je tomu u Jonáše.⁸²

Jonáš tedy sestupuje (יָרַד) do Jafy, přístavního města vzdáleného asi padesát pět kilometrů od Jeruzaléma. Že autor posílá Jonáše do Jafy, bývá někdy vykládáno tak, že stejně jako autor příliš nedbá na historii, nedbá ani na zeměpis: neboť pro Galilejce by bylo výhodnější vydat se do přístavů Týru nebo Sidónu.⁸³ Toto vysvětlení se však zdá být poněkud zjednodušující.

Tato „nesrovnalost“ je reflektována také v rabínských spisech: Jak už jsme se zmínili, sestoupil na Jonáše Duch svatý, zrovna když se účastnil *Simchat bejt ha-šo'va* v Jeruzalémě a měl to tedy odtamtud do Jafy blízko.⁸⁴

Jonášův sestup do Jafy je prvním z řady sestupů, jak doslovných, tak symbolických, které Jonáše čekají: následuje sestup do lodě, pak za bouře do jejího nejnižšího podpalubí (1,5), až nakonec ke kořenům hor (2,7). Jedním z klíčových slov je tedy také יָרַד – „sestoupit“.

Motivy Jonášova útěku nám prozatím zůstávají utajeny. Proč Jonáš vlastně uprchl, se dovídáme teprve po mnoha dějových peripetiích – po setkání s námořníky, po cestě v útrokách ryby a po misi v Ninive – když se Jonáš začne hněvat kvůli své domnělé ostudě. Podle biblického příběhu Jonáš

⁸² WOLFF, s.20

⁸³ GOLKA, s.50

⁸⁴ Viz pozn.

objasňuje důvod svého útěku sám – dozvíme se jej však až ve čtvrté kapitole, kde Jonáš říká:

„...Ach, Hospodine, což jsem to neřikal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem.“ (Jon 4,2)

3.4.2. Do Taršíše

Jonáš prchá do Taršíše, „od tváře Hospodinovy“. Je možné, že jde o místo pozdější řecké kolonie Tartessos v jihozápadním Španělsku. Jako takové leželo za „Herkulovými sloupy“, tzn. na samém okraji tehdy známého světa, což může být důvod, proč právě tam se Jonáš vydává.⁸⁵ Podle jiných výkladů slovo תַּרְשִׁישׁ neoznačuje konkrétní místo, ale znamená „otevřené moře“.⁸⁶ Paradoxem je, že se Jonáš snaží před Hospodinem uprchnout na moře, ačkoli se později před námořníky přiznává k víře v Boha, který stvořil moře a pevninu (Jon 1,9).

3.4.3. Motiv útěku

Motiv Jonášova útěku se řeší i v rabínské literatuře:

V raných halachických midraších, jmenovitě v *Sifrej Deuteronomium* a v *M'chiltē d-rabi Jišmael*, je Jonáš za své jednání kritizován: V *Sifrej Dt* se mluví o těch, kteří jsou vydáni smrti z rukou nebes – mezi ně patří i ten, kdo se brání svému prorockví jako Jonáš b. Amítaj.⁸⁷

V *M'chiltē* je jeho jednání hodnoceno tak, že dává přednost cti syna (Izraele) před ctí otce (Boha). Bůh ho trestá tím, že už k němu nepromlouvá.⁸⁸

Jonáš je zastáncem Izraele: To, že mu dává přednost, znamená, že nechce, aby se proti němu obrátil Hospodinův hněv. Jonáš v tomto rabínském výkladu přemýšlí dopředu – stejně jako v příběhu z Písma. Podrobnější vysvětlení zní takto⁸⁹: Jonáš ví, že jsou pronárody nakloněny pokání. Uslyší-li tedy jeho prorockví, s velkou pravděpodobností se budou kát a Hospodin se nad nimi smiluje. Jonáš se bojí, že Hospodin bude srovnávat Ninive s Izraelem a že to pro Izrael nedopadne dobře. Zatímco totiž Izrael a Juda odolával volání

⁸⁵ GOLKA, s.49

⁸⁶ STUART, Douglas, *Word Biblical Commentary*. Volume 31, Hosea – Jonah, Nashville: Nelson 1987, s. 451

⁸⁷ podle NEUSNER, s. 61

⁸⁸ podle NEUSNER, s. 63

⁸⁹ PRE 10; podle STEMBERGER, Günter, *Midrasch: vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel; Einführung – Texte – Erläuterungen*, München: Beck 1989, s. 186

každého proroka, v Ninive bylo zapotřebí jen jednoho, aby se město obrátilo.⁹⁰ Pracuje se zde se slovní hříčkou: V Sf 3,1 se mluví o Jeruzalému jako o městě, které „utiskuje“ - הַיְיָ – zde se pak v narážce na tento citát říká, že si Jeruzalém měl vzít poučení z města Jonášova - הַיְיָ – tedy Ninive.

Jonáš tedy nevidí jinou možnost, než před úkolem, který by mohl mít pro Izrael katastrofální následky, utéct. Jonášova touha bránit Izrael se projevuje také v ochotě nechat se vhodit do moře. Předpokládá, že v moři zemře – a je to pro něj lepší varianta než zůstat naživu a jít do Ninive. V jedné verzi se dokonce říká, že jediným důvodem, proč se prorok vydal na cestu, byla jeho sebevražda v moři.⁹¹ Spíše než o sebevraždě, kterou judaismus odsuzuje, bychom však v tomto případě mohli mluvit o sebeobětování se za svůj národ – Jonáš zde stojí vedle Mojžíše (Ex 32,31-32: „Mojžíš se tedy vrátil k Hospodinu a řekl: ‚Ach, tento lid se dopustil velikého hříchu, udělali si zlatého boha. Můžeš jim ten hřích ještě odpustit? Ne-li, vymaž mě ze své knihy, kterou píšeš.‘“) a Davida (2 S 24,17: „Když David uviděl anděla bijícího lid, pravil Hospodinu: ‚Hle, já jsem zhřešil a já jsem se provinil; co však učinily tyto ovce? Buď tedy tvá ruka proti mně a proti domu mého otce!‘“) Postava vzpurného a zarputilého proroka nabírá rysy toho, komu stojí za to obětovat se za Izrael – rysy mesiášského hrdiny.

Dalším možným důvodem toho, že se Jonáš snaží uniknout svému poslání, je to, že nechce být nazýván falešným prorokem. Opět to souvisí s tím, že Jonáš předvídá pokání Ninivanů a domnívá se, že pak Hospodin sešle svůj hněv na Izrael. Podle PRE byl Jonáš vyslán jako prorok celkem třikrát⁹²: Poprvé, když měl zvěstovat obnovení hranic Izraele – a jeho slova se podle 2 Kr 14,25 naplnila: „Znovu získal (Jarobeám II.) pomezí Izraele od cesty do Chámatu až k Pustému moři podle slova Hospodina, Boha Izraele, které promluvil skrze svého služebníka Jonáše, syna Amítajova, proroka z Gatchéferu.“ Podruhé byl Jonáš vyslán zvěstovat Jeruzalému jeho zkázu. Obyvatelé Jeruzaléma ovšem činili pokání a Hospodin se nad nimi smiloval, což s sebou jako vedlejší efekt Jonášovi v očích Jeruzalémských přineslo nálepku falešného proroka. Jako kdyby toto pokoření nestačilo - nyní ho tak měli vidět i pohané – obyvatelé Ninive.

⁹⁰ PIR; podle NEUSNER, s. 80

⁹¹ M'chil; podle NEUSNER, s. 63

⁹² podle STEMBERGER, s. 186

3.4.4. Kam se vydat?

Jonáš se tedy rozhodl uprchnout. Rabínské spisy se dále zaobírají jeho úvahami o tom, jaké místo by bylo pro útěk nejvhodnější: Jonáš vychází z toho, že Boží přítomnost (*šechíná*) dlí jen v Izraeli, proto musí pryč ze země⁹³. Je to snaha předem odsouzená k nezdaru – což ilustruje následující podobenství: Jeden kněz měl otroka, který se rozhodl uprchnout svému pánu na hřbitov s tím, že ho tam nemůže pronásledovat (kohen se nesměl znečistit dotykem mrtvoly ani místem, kde jsou mrtvá těla přechovávána – nesměl tedy chodit přes hřbitov). Jeho pán však měl kananejské otroky, kteří na hřbitov mohli a mohli jej tak dostihnout. Tak i Hospodin má své posly, kteří mohou jít za hranice země s jeho zprávou.

Jonáš také uvažuje o místě, o kterém se Písmo nezmiňuje jako o místě Boží slávy: Nebe (Ž 113,4: „*Hospodin je vyvýšen nad všemi národy, nad nebesa strmí jeho sláva.*“) ani země (Iz 6,3: „*Volali jeden k druhému: ‚Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.‘*“) nepřicházejí v úvahu – Jonáš se proto rozhodne uprchnout na moře.⁹⁴

Nyní se dostáváme k zajímavému momentu rabínského výkladu: Podle *PRE* zařídil Hospodin Jonášovi v Jafě určitý čas na rozmyšlenou, aby mohl přehodnotit své v panice učiněné rozhodnutí. Jonáš tu totiž nenašel loď, na kterou by se nalodil. Loď, na kterou se měl nalodit (jako by se zde předpokládalo, že to byla loď přímo jemu určená), byla už dva dny na cestě od Jafy. Hospodin pak seslal na tuto loď tak silný vítr, že se musela vrátit do přístavu. Jonáš však při čekání nepřišel k rozumu: v návratu lodi viděl naopak potvrzení svého záměru – zaradoval se a řekl si, že jeho cesta se nyní podaří.⁹⁵ Tento výklad navazuje na dva detaily hebrejského textu⁹⁶:

1. Výraz pro nalezení lodi (מצא) předpokládá hledání.
2. Sloveso בוא znamená obvykle „přijet“; chybí také sufix označující směr u slova תרשיש – nabízí se tedy představa, že loď se z Taršíše vracela.

V *PRE* se dále zdůrazňuje, že ačkoli bylo zvykem platit až při opouštění lodi, Jonáš „v radosti svého srdce“ zaplatil předem.⁹⁷ Podle jedné z verzí dokonce koupil celou loď, aby unikl z Boží pudy na půdu soukromou.⁹⁸

Od povolání Jonáše Hospodinem jsme se tedy dostali k dvojímu „pryč od tváře Hospodinovy“, které zaznívá ve třetím verši. Co je zde z rabínského výkladu nejpodstatnější: Motivy Jonášova útěku jsou vlastně ušlechtilé – Jonáš

⁹³ *M'chil*; podle NEUSNER, s.62

⁹⁴ *PRE* (10), podle STEMBERGER, s.186

⁹⁵ STEMBERGER, s. 186

⁹⁶ STEFFEN, s.21

⁹⁷ STEMBERGER, s.186

⁹⁸ STEFFEN, s. 21

nechce způsobit utrpení Izraeli. Jakkoli je jeho snaha uniknout před úkolem, který mu byl svěřen, marná, nemůžeme v něm vidět zbabělce, ale naopak člověka, který chce chránit svůj lid i za cenu osobní oběti.

3.5 Boží odpověď

„I uvrhl Hospodin na moře veliký vítr a na moři se rozpoutala veliká bouře. Lodi hrozilo ztroskotání.“ (Jon 1,4)

Ve v. 4 je vylíčena Boží reakce na Jonášovu neposlušnost. Hospodin jako ten, kdo má v moci přírodní živly, „hází“ (טורל) na moře *veliký* vítr a způsobí na moři *velikou* bouři (znovu se objevuje autorovo oblíbené slovo). Výsledkem je, že lodi hrozí ztroskotání – doslova „myslí, že se roztříští“ – jako by loď zde byla personifikována nebo měl autor na mysli osoby přítomné na lodi.⁹⁹

Hospodinova vláda nad mořem a větrem je téma vyskytující se ve Starém Zákoně relativně často.¹⁰⁰

Vítr, stejně jako moře, je živel s obrovskou silou, která potřebuje spoutat. Kdyby se jí nechal volný průchod, mohla by zničit i zemi. V rabínských spisech¹⁰¹ se mluví o třech větrech, které vanuly bez omezení a mohly tak zničit celý svět: Bylo to v případě Jonáše, Jóba a Eliáše: V Jonášově případě (Jon 1,4) podle rabínského výkladu víchř postihl jen tu jednu konkrétní loď, na které se Jonáš plavil; i v případě Jóba (Jb 1,19) ničivý vítr zasáhl jen dům, kde právě hodovali jeho synové a dcery; v případě Eliáše na Chorébu však takový vítr prý zasáhl celý svět – 1Kr 19,11: „...A hle, Hospodin se tudy ubírá. Před Hospodinem veliký a silný vítr, rozervávající hory a tříštící skály, ale Hospodin v tom větru nebyl.“ I PRE se zmiňuje o ohrožení Jonášovy lodi: Po jejich pravici a levici se prý zvedl prudký vítr, zatímco všechny ostatní lodi pluly dál po klidném moři.¹⁰² Je tedy jasné, že nejde o žádnou náhodu, nýbrž o cílený Boží zásah.

„Lodníci se báli a úpěli každý ke svému bohu a vrhali do moře předměty, které měli na lodi, aby jí odlehčili. Ale Jonáš sestoupil do podpalubí, ulehl a tvrdě usnul.“ (Jon 1,5)

⁹⁹ BÁNDY, s.26

¹⁰⁰ např. Ex 10,13-19; 14-15; Nu 11,31; Jb 26,12; Ž 89,10; Ž 135,7; Iz 50,2; Jr 49,32-36; Am 4,13; Na 1,4 – podle STUART, s.457

¹⁰¹ jB'ra, GnR, LvR; podle NEUSNER, s. 66

¹⁰² podle STEMBERGER, s. 186

Námořníci se *báli* (ירא) – zde narážíme na další z klíčových slov první kapitoly: objevuje se zde ještě ve v. 10 a 16. Dosud mají námořníci „pouze“ strach, ale dojde i na to, že budou pociťovat i něco jiného: *bázeň*.

„A volali každý ke svému bohu“: Loď plující do Taršíše má zjevně mezinárodní posádku, jejíž členové všichni vědí, že v nouzi je třeba volat o boží pomoc. Toto spontánní jednání pohanských lodníků autor příběhu neodsuzuje – nejspíš je považuje za přirozenou reakci.¹⁰³ Kromě toho ovšem námořníci činí veskrze praktická opatření – dělají to, co je v dané situaci nejrozumnější: vyhazují (טול: znovu sloveso z v.4) vše, co mohou postrádat, aby lodi odlehčili.

V *PRE* je citován rabi Chananja, který říká, že na lodi byli zástupci sedmdesáti různých jazyků, z nichž každý měl v ruce svého bůžka, ke kterému se modlil. Každý má provolávat jméno svého boha – a ten, který odpoví a zachrání námořníky z ohrožení, má být tím pravým bohem. Tak tedy volali každý ke svému bohu – vůbec to však nepomohlo.¹⁰⁴

Číslo sedmdesát, stejně jako sedm, značí v židovské tradici plnost a dokonalost – z toho vyplývá, že podle midraše byli na lodi zástupci všech národů lidstva. Na jedné straně tu tedy máme sedmdesát různých národů, na druhé straně Jonáše jakožto představitele národa vyvoleného – a paralelně s tím i jazyk Izraele jako řeč Boží proti mnoha jazykům, rozrůzněným po stavbě babylonské věže.¹⁰⁵

Jonášův sestup vyjádřený slovesem ירד pokračuje. V nejnižším místě lodi Jonáš ulehne a tvrdě spí – וירדם. Stejný kořen (רדם) se mimochodem objevuje v Gn 2,21 jako výraz pro „celkovou narkózu“, do které Hospodin přivedl Adama, aby mu vzal jedno z jeho žeber.¹⁰⁶

Jonášova nečinnost vyprovokuje kapitána, který jej probudí. Od tohoto místa líčí midraš (*PRE*) sled událostí jinak než biblický text:

Podle biblické verze námořníci nejprve chtěli losem určit viníka situace, a když los padl na Jonáše, požadovali po něm vysvětlení. Jonáš na jejich otázky odpovídá: „*Hebrej jsem a Hospodina, Boha nebes, se bojím, který učinil moře i pevninu.*“ Výraz „Hebrej“ (עברי) je zde pravděpodobně použit jako sebeoznačení vůči příslušníkům cizích národů.¹⁰⁷ Dále se Jonáš označuje jako vyznavač יהוה, kterého popisuje jako Boha nebes - אלהי השמים. Tento zřejmě starobylý titul (Gn 24,3.7) se později používal pro přiblížení יהוה příslušníkům cizích národů, uctívajícím mnoho různých bohů. Navozuje

¹⁰³ GOLKA, s.52

¹⁰⁴ STEMBERGER, s.187

¹⁰⁵ STEFFEN, s.22

¹⁰⁶ GOLKA, s.53

¹⁰⁷ BÁNDY, s.29

představu, že יהוה je nejvyšším z bohů.¹⁰⁸ V poexilní době byl tento termín užíván běžně jak Peršany, tak Židy pro označení boha Židů – jednak např. v Kýrově ediktu citovaném v 2Pa 36,23; Ezd 1,2; ale i v Nehemjášově modlitbě (Neh 1,4.5).¹⁰⁹ Dále je Jonášův bůh popsán jako stvořitel moře a pevniny místo obvyklého spojení „nebe a země“¹¹⁰, což z Jonášových úst zní zvláště - snad se tím má naznačit, že Jonáš uznává marnost svého útěku na moře. Strach námořníků ještě vzroste po tom, co se dozvěděli (motiv strachu je stupňován: ve v. 16 se mluví již o „bázni před Hospodinem“). A skutečně mají ke strachu dobrý důvod: je zde člověk, o kterém vědí, že se pokouší vzepřít svému bohu. Zřejmě nezbyvá než hodit takového pasažéra do moře, jak ostatně Jonáš sám navrhuje; námořníci přesto všemožně zkoušejí se této poslední možnosti vyhnout.

Midraš líčí sled událostí na lodi takto: Kapitán lodi sestoupí k Jonášovi, vzbudí ho a požaduje, aby volal ke svému bohu o pomoc: „Což jsme neslyšeli, že bůh Hebrejů je veliký? *Vstaň, volej ke svému bohu, snad se tento bůh na nás rozpomene* (1,6) a vykoná na nás zázrak, jak vám učinil v Rákosovém moři.“

¹¹¹ Tato narážka na zázrak způsobený Hospodinem opět implikuje obraz Boha jako toho, kdo vládne nad živly. Je to bůh vyhlášený svou mocí, i u pohanů. Jonáš, na rozdíl od biblického příběhu, nečeká, až ho odhalí los - hned přiznává, že ohrožení nastalo jeho vinou a navrhuje, aby jej námořníci hodili do moře, aby se uklidnilo a ušetřilo jejich životy. Teprve teď námořníci metají losy – nechtějí zabít nevinného. Los však padne na Jonáše. Námořníci přesto ještě zkoušejí loď odlehčit a veslovat k pevnině (v midraši se říká, že byli na cestě jeden den, když je přepadla bouře), není to ovšem nic platné. Teprve teď tedy námořníci zvolají: „Bože světa! Pane! *Nedej na nás nevinnou krev* (1,14); vždyť nevíme, co je tento muž zač.“¹¹²

Podle biblické verze hodí Jonáše do moře. Midraš to opět rozvíjí: Námořníci prý nejprve Jonáše ponořili do vody po kolena – a moře se uklidnilo. Když ho však vytáhli, začalo moře hned znovu bouřit. Zkusili ho tedy ponořit po pupek – a situace se opakovala. Námořníci zkusili Jonáše ponořit do vody ještě po krk – avšak když ho vytáhli, moře se znovu rozbouřilo. Museli jej tedy do vody vhodit úplně – a moře skutečně ztichlo.¹¹³

Toto jejich počínání můžeme chápat jako výraz neochoty nechat Jonáše utonout, kterou projevují už předtím – nakonec se však stejně musí podvolit Boží vůli.

¹⁰⁸ STUART, s.461

¹⁰⁹ STUART, s.461

¹¹⁰ GOLKA, s.56

¹¹¹ STEMBERGER, s.187

¹¹² STEMBERGER, s.187

¹¹³ STEMBERGER, s.187

Věta „Vezměte mě a hod'te (טיל) mě do moře“, kterou v původním kontextu můžeme lehce pochopit snad i jako projev Jonášovy zatvrzelosti, je v midraši zdůrazněna a stává se zde výrazem jeho připravenosti obětovat se za druhé. „Již nejde o Jonášův osobní příběh; spíše zde zastupuje lid Hebrejů, který se dobrovolně obětuje pro spásu lidstva (...) Spásnědějinná úloha utrpení Izraele mezi národy je tedy základní myšlenkou převyprávění biblického textu.“¹¹⁴

3.6 Jonáš v břiše ryby

3.6.1 Pohlcení rybou

„Hospodin však nastrojil velikou rybu, aby Jonáše pohltila. Jonáš byl v útrokách ryby tři dny a tři noci.“ (Jon 2,1)

Hospodin „nastrojil“ (מנה) velikou rybu, tak jako později „nastrojí“ ještě skočec (4,6), červa (4,7) a východní vítr (4,8). Můžeme to chápat jako vyjádření faktu, že Hospodin má naprostou vládu nad situací.

Ryba Jonáše pohltní a scénérie příběhu se rázem mění: Jonáš je „v břiše ryby“, v „šeolu“, obklíčený propastnou tůň. Druhá kapitola knihy Jonáš je sama o sobě plná imaginace, silných a temných obrazů. V rabínském převyprávění se tato tendence ještě stupňuje - před námi se otevírá tajemná hlubina moře plná fantastických výjevů:

V hebrejském textu biblického Jonášova příběhu se slovo „ryba“ objevuje nejprve (2,1) jako maskulinum (דג) a následně (2,2) jako femininum (דגה). Tato jazyková zvláštnost vedla v jedné variantě rabínské interpretace textu k představě, že Jonáš byl postupně spolknut dvěma rybami: nejprve samčí a poté samičí.¹¹⁵ „Samčí ryba“ představuje světlou stránku stvoření – Jonáš v ní poznává zázraky stvoření a jejich krásu. V „samičí“ rybě zažívá na vlastní kůži bídu a utrpení stvoření, pociťuje strach a volá k Bohu o záchranu ze své nouze.¹¹⁶

Podle PRE¹¹⁷ byla ryba, která Jonáše spolkla, pro tento okamžik určená od stvoření světa a čekala na něj. Pátého dne stvoření, o kterém se mluví v 10.

¹¹⁴ STEMBERGER, s.190

¹¹⁵ STEFFEN, s.23

¹¹⁶ STEFFEN, s.24

¹¹⁷ STEMBERGER, s.186-189

kapitole *Pirkej*, byli podle Gn 1,20-23 stvořeni vodní živočichové, tedy i tato ryba, a také mořský netvor Leviathan – ten hraje důležitou roli ve druhé části midraše.¹¹⁸ „Pátého dne“ také podle midraše začíná Jonášův útěk před Hospodinem – vypravěči zjevně záleží na tom propojit Jonášův příběh se zprávou o stvoření. Jedině v pátý den týdne se mohl Jonáš setkat s rybou určenou pro něj. „Vystupuje tak z dějinného času do mytologického času počátku, stvoření, a překonává tak i ve své zkušenosti všechny hranice času...“¹¹⁹

Podle tohoto rabínského textu není Jonáš jen pasivní postavou, kterou ryba prostě spolkne: „A on [Jonáš] vstoupil do její tlamy, tak jako člověk vstupuje do velké synagogy, a stál (v ní). A obě oči ryby byly jako velká skleněná okna, která Jonášovi dávala světlo.“¹²⁰

Jonáš je zde tedy hrdinou podobným hrdinům mýtických příběhů, o kterých se zmiňuje kapitola o mytologických motivech. Místo poněkud komické figurky, která je vláčena událostmi, vidíme hrdinu, jehož dobrodružství právě začíná.

Fantastické líčení „prostoru uvnitř ryby“ pokračuje: „Uvnitř ryby visela perla a svítila Jonášovi, tak jako svítí slunce o poledni, a ukazovala mu vše, co je v moři a jeho hlubinách. A o tom Písmo praví: ‚Světlo zazářilo spravedlivému.‘ (Ž 97,11)“¹²¹

Pohlčení rybou tedy pro Jonáše znamená nový svět zkušenosti. V apokalyptické literatuře se proroci při cestách po nebi a podsvětí dovídají o stavbě světa, počátcích stvoření a cíli dějin. Totéž zde zažívá Jonáš – ryba přitom přebírá úlohu průvodce, kterou má v apokalypsách většinou anděl.¹²² Citátem z žalmu je Jonáš jednoznačně označen za „spravedlivého“ – a ve stejné intenci příběh pokračuje.

3.6.2. Leviathan

Příběh v *PRE* dále pokračuje takto:

Ryba Jonášovi sdělí, že nadešel její den a že má být sežrána Leviathanem. Jonáš rybě poručí, aby jej k Leviathanovi dovedla, a řekne mu: „Kvůli tobě jsem sestoupil, abych viděl místo tvého obydlí, neboť skrze tvůj jazyk protáhnu

¹¹⁸ STEMBERGER, s.189

¹¹⁹ STEMBERGER, s.189

¹²⁰ STEMBERGER, s.188

¹²¹ Tamt.

¹²² STEMBERGER, s.191

provaz a vytáhnu tě nahoru a porazím tě na hostinu spravedlivých.“¹²³ Načež mu ukáže „pečeť Abrahamovu“ (míněna zřejmě obřízka). Leviathan se zalekne a uprchne od Jonáše dva dny cesty daleko.

Abychom pochopili tuto scénu, musíme vědět, že se zde naráží na dvě představy: První je vyjádřena v Boží promluvě k Jobovi (Jb 40,25n.32): „Vytáhneš udicí livjátana a zkrotíš provazem jeho jazyk? Vložíš mu do chřípí síťnou houžev, probodneš mu čelist hákem? (...) Zkus na něho vložit ruku! Pomysli na boj, a neuděláš to.“ Těmito slovy Hospodin ukazuje Jobovi svou nesmírnou moc: žádný člověk – jen Bůh sám – může vládnout nad nestvůrami chaosu.¹²⁴ Zde se přitom říká o Jonášovi, že se právě popsané chystá udělat – čin, který jinak přísluší pouze Bohu nebo někomu, koho k tomu Bůh zplnomocní.¹²⁵ Druhá představa, na kterou midraš naráží, totiž že Leviathan má být na konci času zabit a jeho maso podáváno na hostině spravedlivých, pochází z apokryfní První knihy Henochovy (LX 9.24):

„A žádal jsem onoho druhého anděla, aby mi ukázal moc oněch nestvůr, jak byly jednoho dne rozděleny a vrženy, jedna [Leviathan] do hlubiny moře, druhá [Behemót] na suchou zem pouště (...) A anděl míru, který byl u mě, mi řekl: ‚Tyto dvě nestvůry, stvořené dle Boží velikosti, mají být snědeny...‘“¹²⁶

O konečném přemožení Leviathana a jeho podáváníí na hostině spravedlivých na konci času se mluví také v Talmudu.¹²⁷

3.6.3. Tajemství v hlubinách

Po tom, co Jonáš zachránil rybu před Leviathanem, jí řekl: „Pohleď, zachránil jsem tě před tlamou Leviathana. Ukaž mi vše, co je v moři a jeho hlubinách.“¹²⁸ Ryba pak provází Jonáše mořem a ukazuje mu tajemství ukrytá v jeho hlubinách. Ta jsou v midraši propojena s citáty z Jonášovy modlitby v břiše ryby: „A ukázala mu velkou řeku oceánu; neboť je psáno: ‚*Propastná tůň mě obklíčila*‘ (2,6). A ukázala mu stezky Rákosového [súf] moře, po kterých středem táhl Izrael, neboť je psáno: ‚*Chaluhy [súf] mi ovinuly hlavu*‘ (2,6). A ukázala mu místo, z kterého vycházejí příboje a vlny moře, neboť je psáno: ‚*Všechny tvé příboje, tvá vlnobítí se přese mne převalily*‘ (2,4). A ukázala mu sloupy země a jejich základy; neboť je psáno: ‚*Závory země se za mnou zavřely navěky*‘ (2,7). A ukázala mu Gehinnom, neboť je psáno: ‚*Tys však vyvedl můj život z jámy, Hospodine*‘ (2,7). A ukázala

¹²³ Tamt.

¹²⁴ STEFFEN, s.26

¹²⁵ STEFFEN, s.26

¹²⁶ *The Book of Enoch*, s.116, 118

¹²⁷ BB 74b-75a a v LvR 13,3; 22,10; viz *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, LEK-MIL, Jerusalem: Keter 199?, s. 90

¹²⁸ STEMBERGER, s.188

mu nejhlubší podsvětí, neboť je psáno: „*Z hlína podsvětí jsem volal o pomoc a vyslyšel's mne*“ (2,3). A ukázala mu chrám Boží, neboť je psáno: „*Sestoupil jsem ke kořenům horstev*“ (2,7). Odtud se učíme, že Jeruzalém spočívá na sedmi horách. A ukázala mu základní kámen, který je upevněn v hlubinách pod Božím chrámem, a syny Kórachovy, kteří na něm stojí a modlí se.“¹²⁹

Jonášovi jsou tedy zjevena tajemství hlubin – připomíná se zde událost dějin spásy, kterou představuje provedení Izraele Rákosovým mořem; Gehinnom jako místo věčného odsouzení¹³⁰ a sloupy, na kterých spočívá země.

Setkáváme se zde také se symbolikou středu světa, která se vyskytuje v mnoha různých kulturách a kterou mapuje Mircea Eliade:

„V Babylónu se však také uskutečňovalo spojení Země s nižšími oblastmi, protože město bylo postaveno na *báb-apsí*, „Bráně k apsú“; přičemž; *apsú* znamená vody Chaosu před Stvořením. S touž tradicí se setkáváme u Židů. Jeruzalémská skála pronikla hluboko do podzemních vod (*tehóm*). Mišna říká, že Chrám stojí přímo nad *tehóm* (hebrejský ekvivalent *apsú*). A stejně jako v Babylónu byla „brána k apsú“, skála Jeruzalémského chrámu uzavírala „ústí *tehóm*“.“

Slovo **ההוה** jako výraz pro ohrožující ničivou sílu najdeme také na mnoha jiných místech SZ.¹³²

Základní kámen jeruzalémského chrámu je tedy podle představ v rabínské literatuře i jakýmsi zámekem, jenž chrání svět před potopou, která by jej jinak zničila.¹³³ Zde Jonáš potkává také syny Kórachovy, kteří se podle Nu 16 neoprávněně domáhali kněžského úřadu a byli za trest pohlčeni zemí (Nu 16,33: „*Sestoupili do podsvětí zažíva se vším, co bylo jejich, a země se nad nimi zavřela; zmizeli zprostředku shromáždění.*“). Modlí se přímo pod chrámem, ve kterém toužili sloužit, dočkali se tedy přece jen jistého zadostiučinění.¹³⁴

V tomto okamžiku, kdy se ryba i s Jonášem nachází přímo pod chrámem, Jonášovi řekne: „Modli se, a budeš vyvýšen!“¹³⁵

Jonáš ji tedy požádá, aby zůstala stát, a modlí se: „Pane světa! Nazývají tě tím, kdo přivádí dolů (do podsvětí) a vyvádí vzhůru. Já jsem sestoupil; vyved’

¹²⁹ Tamt.

¹³⁰ NOVOTNÝ, s.187; původně údolí ležící jižně od Jeruzaléma, které smutně proslulo Molochovým kultem a sním spojenými dětskými oběťmi; např. Jr 19

¹³¹ ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, 1993, s. 17; viz také ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 235-239 a 366-372

¹³² Gn 7,11; Ex 15,8; Ž 36,7; 71,20; 106,9; 107,26; Iz 51,10; 63,13; Ez 26,19; Am 7,4 : podle GOLKA, s.70

¹³³ SCHWEMER, Anna Maria, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*. Bd. 2, s.80

¹³⁴ STEMBERGER, s.191

¹³⁵ STEMBERGER, s.188

mne vzůru! Nazývají tě tím, kdo usmrcuje a ožívuje (1 S 2,6). Hleď, má duše spojí na prahu smrti. Učiň mne živým!“¹³⁶ Zde je tedy jasně vyjádřena symbolika smrti a vzříšení.

Nic se však nestane – podle *PRE* nebyl Jonáš „vyvýšen“ do okamžiku, kdy vyslovil větu: „*Co jsem slíbil, splním*“ (Jon 2,10). Na rozdíl od kontextu biblického příběhu, kde tuto větu můžeme spojit nejspíše s Jonášovým úkolem jít do Ninive a volat proti němu, se zde to, co Jonáš „slíbil“, týká jeho úlohy na konci věků: „*Co jsem slíbil: vytáhnout Leviatana a porazit ho před tebou, ‚splním‘ na den vykoupení Izraele.*“¹³⁷

V ten moment přikázal Hospodin rybě, aby Jonáše vyplivla.

3.6.4. Obrácení národů

V tendenci posouvat biblický příběh do nových souvislostí pokračuje *PRE* i nadále. Rabínský výklad se v tomto místě vrací k závěru první kapitoly biblického příběhu, který předtím vynechal, a spojuje devátý verš druhé kapitoly se šestnáctým veršem kapitoly první (bohobojnost námořníků):

„Námořníci viděli všechna znamení a velké divy, které Svatý, budiž veleben, na Jonášovi učinil. Ihned povstali a hodili každý svého bůžka do moře; neboť je psáno: ‚Ti, kdo uctívají nicotné modly, odevzdávají se potupě‘ (2,9).¹³⁸ A vrátili se do Jafy, vystoupili do Jeruzaléma a obřezali maso své předkožky, neboť je psáno: ‚Na ty muže padla velká bázeň před Hospodinem a přinesli Hospodinu obět‘ (1,16). Skutečně porazili obět? Od pohanů se přece obět nepřijímá! Spíše se to vztahuje na krev obřizky, která je jako krev oběti. A slibovali a také to splnili, že každý svou ženu a všechny své blízké přivede k bázni před Bohem Jonášovým. Slibovali tedy a splnili to. A o nich je psáno: ‚Pro proselyty, pro proselyty ze spravedlnosti‘.“¹³⁹

Jonášovo dobrodružství podle tohoto textu vyjadřuje roli trpícího Izraele v dějinách lidstva, a naplňuje se v obrácení všech lidí (námořníci zde představují celé lidstvo) k pravému Bohu.¹⁴⁰

¹³⁶ STEMBERGER, s.189

¹³⁷ STEMBERGER, s.189

¹³⁸ Zde vzhledem k významovému posunu překládáno jinak než obvykle – podle STEMBERGER, s.191

¹³⁹ Ze 13. požehnání „Šmone esre“ – viz STEMBERGER, s.191

¹⁴⁰ STEMBERGER, s.191

3.6.5 Odvrácená strana stvoření

Vraťme se ještě k variantě výkladu, kterou jsme již zmínili a která se zakládá na výskytu slova „ryba“ v maskulinní a femininní formě – tedy variantě, podle které Jonáš spolklý postupně dvě ryby.

Podle této verze strávil Jonáš v břiše tři dny, a nemodlil se, ačkoli pro něj Hospodin tělo ryby uzpůsobil tak, aby v něm měl dost prostoru a nestrachoval se. Hospodin se tedy rozhodne „nastrojít“ Jonášovi rybí matku, která bude mít ve svých útrokách tři sta šedesát pět tisíc malých ryb, aby dostal strach a začal se modlit, neboť Hospodin touží po modlitbě spravedlivého.¹⁴¹

Ryba-matka požaduje od ryby mající v břiše Jonáše, aby jej vydala dobrovolně, v opačném případě hrozí, že ji spolkne i s Jonášem. První ryba však nechce Jonáše vydat jen tak a odvolává se na Leviathana. Obě se tedy odeberou k Leviathanovi, který potvrdí, že před třemi hodinami Bůh sestoupil, aby si s ním hrál¹⁴² a že je skutečně Boží vůlí, aby Jonáš pozorování velkoleposti stvoření vyměnil za utrpení – tzn. aby jej spolkla druhá ryba, neboť „*mnoho zla doléhá na spravedlivého, Hospodin ho však ze všeho vysvobodí*“ (Ž 34,20).¹⁴³

Jonáš je tedy vyplivnut jednou rybou a spolknut druhou. V jejím břiše zakouší strach a utrpení a poznává odvrácenou stranu stvoření. Z horka uvnitř ryby mu shoří oblečení i vlasy (viz kapitolu...). „Teprve ve stavu krajní nouze, obklopen blátem a špinou“ se člověk obrací k Bohu. Ani porozumění, ani moudrost, nýbrž jen utrpení a trýzeň jej pohnou k tomu sklonit se před Boží vůlí.“¹⁴⁴

Následuje modlitba, která stejně jako v předchozím případě končí slovy „co jsem slíbil, splním“, vztahujícími se také na porážku Leviatana pro hostinu spravedlivých. Stejně jako v předchozím případě jej tato ryba vyplivne po třech dnech.

¹⁴¹ STEFFEN, s.28

¹⁴² Narážka na Ž 104,25n: „Tu je veliké a širé moře: hemží se v něm nespočetných živočichů, maličkých i velkých, plují po něm lodě. Vytvořil jsi livjátana, aby si v něm dováděl.“

¹⁴³ STEFFEN, s.29

¹⁴⁴ Podle STEFFEN, s.30

3.6.6. Tři dny

V tomto midraši se údaj o době, kterou strávil Jonáš v břiše ryby, vysvětluje tím, že Bůh nenechá spravedlivého trpět déle než tři dny.¹⁴⁵ Jako podklady z Písma se zde uvádějí především Oz 6,2: „*Po dvou dnech nám vrátí život, třetího dne nám dá povstat a my před ním budeme žít*“ a Gn 42,17f: A Josef vsadil své bratry „*společně na tři dny do vazby. Třetího dne jim Josef řekl: ,Toto udělejte a zůstanete naživu. Bojím se Boha...‘*“

O symbolice tří dnů strávených v posvěetí jsme se již zmínili v kapitole o mytologických motivech.

3.6.7. Paralely

Hospodinova záchrana Jonáše z břicha ryby jako výraz jeho moci je v rabínské literatuře dávána do souvislosti s ostatními případy záchrany z téměř beznadějných situací: záchranou Mojžíše od meče faraónova, záchranou tří mládenců – Šadraka, Měšaka a Abed-nega z ohnivě pece (Da 3) a záchranou Daniele z jámy lvové (Da 6).¹⁴⁶

Jinde je Hospodinův příkaz, aby ryba vyvrhla Jonáše, chápán jako důkaz jeho moci a opět postaven do souvislosti s dalšími příklady z Písma, které mají ilustrovat výrok Iz 45,12: „*...Já jsem vlastníma rukama roztáhl nebesa a veškerému jejich zástupu jsem vydal příkazy.*“ Hospodin tedy „přikázal“ moři, aby se rozdělilo, když Izrael vycházel z Egypta; „přikázal“ havranům, aby přinášeli potravu Eliášovi; ohni, aby nezranil Chananjáše, Míšaela a Azarjáše (tedy Šadraka, Měšaka a Abed-nega); lvům, aby nezranili Daniele; nebi, aby se otevřelo před Ezechielem; a rybě, aby vyplivla Jonáše.¹⁴⁷

Také v těchto paralelách se odráží symbolika smrti, resp. proměny a boží záchrany.

Desátá kapitola *PRE* již dále v převyprávění Jonášova příběhu (jeho cesta do Ninive a obrácení města) nepokračuje. G. Stemberger se domnívá, že je tomu tak proto, že pokračování příběhu již nezapadá do obrazu o úloze Jonáše, jaký nám tento midraš chce předložit. „Jeho univerzální, čas překlenující role se naplnila v obrácení celého lidstva k pravému Bohu. Obrácením lidstva

¹⁴⁵ STEFFEN, s.31

¹⁴⁶ Tyto události jsou postaveny vedle sebe např. *jB'ra* - viz NEUSNER, s.71

¹⁴⁷ *GnR* - viz NEUSNER, s.71

dosáhlo Jonášovo dobrodružství, jeho role trpícího Izraele v dějinách, svého cíle.¹⁴⁸

Tím se dostáváme k jednomu ze dvou zásadních momentů významu knihy Jonáš v židovské tradici, kterým je univerzální hodnota židovského poselství. Ta ovšem, zdá se, hraje roli i v Jonášově úloze v Ninive. Stejně jako se jeho prostřednictvím dostalo Boží slovo k pohanským námořníkům, jde jej nyní zvěstovat i pohanskému národu, který se přitom k jeho vlastnímu lidu zachoval tak krutě.

3.7 Jonáš v Ninive

3.7.1. Jonášovo proroctví

„I stalo se slovo Hospodinovo k Jonášovi podruhé: ‚Vstaň, jdi do Ninive, toho velikého města, a svolávej v něm, co ti uložím.‘ Jonáš tedy vstal a šel do Ninive, jak mu Hospodin uložil. Ninive bylo veliké město před Bohem, muselo se jím procházet tři dny. Jonáš vešel do města, procházel jím jeden den a volal: ‚Ještě čtyřicet dní, a Ninive bude vyvráceno.‘“ (Jon 3,1-4)

Třetí kapitola biblického příběhu o Jonášovi začíná tím, že se „k Jonášovi podruhé stalo Hospodinovo slovo“, aby šel do Ninive a svolával proti němu. Tentokrát Jonáš uposlechne.

O velikosti města, které dosahovalo až legendárních rozměrů, jsme se již zmínili (viz 3.3.2) To, že Jonáš procházel městem jeden den, ačkoli na jeho projití byly třeba dny tři, neznamená zřejmě, že by znovu sabotoval svůj úkol, nejspíš jeden den stačí, aby se jeho poselství rozšířilo po celém městě.¹⁴⁹ Podle rabínské tradice byl Jonášův hlas tak zvučný, že dosáhl do každého kouta města.¹⁵⁰

Jonášova zvěst je stručná: „Ještě čtyřicet dní, a Ninive bude vyvráceno.“ Co to vlastně znamená, je otázkou. Slovo zde použité pro „vyvrácení“ (נִהְפָּקוֹת) je odvozeno od slovesa הִפִּיק. To se ve Starém zákoně vyskytuje jednak ve

¹⁴⁸ STEMBERGER, s.191

¹⁴⁹ GOLKA, s.77

¹⁵⁰ GINZBERG, Louis, The Legends of the Jews. Volumes III & IV [online], Forgotten Books 2008, s.462 (cit. 2008-12-06).URL:
<http://books.google.com/books?id=zY9xxbPOLV4C&pg=PA463&dq=Legends+of+the+Jews%2BJonah&lr=&hl=cs&sig=ACfU3U11XCdR6qeRce6oQkYByLNmMBeNQw#PPA462,M1>

významu „proměnit“ (např. Jr 31,13:), ale i jako „otočit“, „obrátit“ (Joz 7,8), a – stejně jako je tomu nejspíš v našem případě – jako „zničit“. V tomto smyslu se s ním setkáme zejména v souvislosti se zničením Sodomy a Gomory (např. Jr 49,18) – a v tomto smyslu své proroctví zjevně chápal i Jonáš.¹⁵¹ Přesto tato mnohovýznamovost poskytuje pole pro různé výklady smyslu Jonášova proroctví a jeho naplnění.¹⁵²

Totéž by se dalo říct i o výrazu „čtyřicet dní“, který byl často vysvětlován symbolicky (stejně jako počet tří dnů uváděný v LXX) – např. jako počet let.¹⁵³ Motivem takových interpretací byla potřeba nějak se vyrovnat se skutečností, že Jonášovo slovo se nenaplnilo. Příkladem je kniha Tóbijáš (14,4), ve které se mluví o tom, že Jonášovo proroctví o Ninive se ještě zcela jistě vyplní.¹⁵⁴

„Čtyřicet dní“ trvala potopa (Gn 7,4), stejnou dobu pobýval Mojžíš na Sínaji (Ex 24,18; 34,28); „čtyřicet let“ je doba, po kterou Izrael putoval pouští – za tuto dobu vymřela celá jedna generace (Nu 14,33; 32,13); David, Šalamoun a Joáš vládli čtyřicet let atd.¹⁵⁵

3.7.2. Pokání Ninivanů a Boží slitování

„I uvěřili ninivští muži Bohu, vyhlásili půst a oblékli si zíněné suknice od největšího až po nejmenšího.“ (Jon 5)

Reakce Ninivanů je okamžitá: Uvěřili (אמן) Bohu. Stejně sloveso je použito v Gn 15,6: „Abram Hospodinovi uvěřil a on mu to připočetl jako spravedlnost.“ Co se tedy říká o praotci národa, platí jinde o pohanech z Ninive, vyhlášených svou hříšností.¹⁵⁶

O obyvatelích Ninive se zde mluví jako o אֲנָשֵׁי נִינְוָה - tedy stejně jako o námořnících v desátém a šestnáctém verši první kapitoly - הָאֲנָשִׁים („lidé“), což je výraz většinou se vztahující pouze na Izraelce (Ez 34,31: „Budete mými ovce, ovce, které já pasu, vy lidé, a já vám budu Bohem, je výrok Panovníka Hospodina.“). Potřeba tento fakt nějak zdůvodnit vedla k interpretaci, podle které se zde jedná pouze o odlišení lidí od dobytka.¹⁵⁷ Tím se však nevysvětluje, proč je tomu tak i v případě námořníků.

¹⁵¹ GOLKA, s.78

¹⁵² BEN ZVI, s.22nn

¹⁵³ BEN ZVI, s.23-24

¹⁵⁴ BEN ZVI, s.23, BICKERMAN, s.37

¹⁵⁵ *Encyclopaedia Judaica*. Volume 12, MIN-O, Jerusalem: Keter 199?, s. 1258

¹⁵⁶ GOLKA, s.78

¹⁵⁷ *bJ'va* - podle NEUSNER, s.85

Půst se týkal všech vrstev obyvatelstva (מְגִדְוֹלִים יַעֲרֵרְקָטָנָם). Že se jednalo o „lidové hnutí“, spojuje Ninivany s obyvateli Jeruzaléma, jak se o nich mluví ve třicáté šesté kapitole knihy Jeremjáš. Co je však odlišné, je reakce krále - judský král Jójakím nechá svitek spálit, zatímco pohanský král Ninive se kaje:

„Když to slovo proniklo k ninivskému králi, vstal ze svého trůnu, odložil svůj plášť, zahalil se do žíněné suknice a sedl si do popela. Potom dal v Ninive rozhlásit: ‚Podle vůle krále a jeho mocných! Lidé ani zvířata, skot ani brav ať nic neokusí, ať se nepasou a nepijí vodu. Ať se zahalí do žíněné suknice, lidé i zvířata, a naléhavě ať volají k Bohu. Každý ať se odvrátí od své zlé cesty a od násilí, které mu lpí na rukou. Kdo ví, možná, že se Bůh ve své litoosti obrátí a odvrátí od svého planoucího hněvu a nezahyneme.‘ I viděl Bůh, jak si počínají, že se odvracejí od své zlé cesty, a lítoval, že jim chtěl učinit zlo, které ohlásil. – A neučinil tak.“ (Jon 3,6-10)

Jako král Ninive je v některých verzích uváděn král Asýrie Osnappar,¹⁵⁸ tedy Sardanapallos nebo Assurbanipal, který vládl v 7. století př.n.l. a zasadil se o rozkvet svého sídelního města Ninive¹⁵⁹. Podle jiné verze je to egyptský faraon, který byl dosazen andělem Gabrielem.¹⁶⁰

Všimněme si, že do postu jsou zahrnuta i zvířata jako součást stvoření; zjevně to zde hraje roli, protože jsou zmíněna i v závěrečném verši čtvrté kapitoly.

Podle rabínské tradice pokání Ninivanů vypadalo takto:

„Ve všech ulicích království poslové vyhlásili králův výnos příkazující obyvatelům, aby se postili tři dny, nosili žíněné suknice a snažně prosili Boha v slzách a modlitbách, aby odvrátil hrozící zkázu. Lidé Ninive (...) drželi své děti směrem k nebi a roníce slzy volali: ‚Pro tyto nevinné děti, vyslyš naše modlitby!‘ Mláďata ze svého dobytka oddělili od matek, mladé nechali uvnitř stále, staré dali ven. Tak oddělení jedni od druhých, mladá i stará začala hlasitě bučet. Tehdy Ninivané volali: ‚Nebudeš-li mít slitování s námi, nebudeme mít slitování s těmito zvířaty.‘

Pokání Ninive se nezastavilo u postu a modliteb. Jejich činy ukazovaly, že se rozhodli vést lepší život. Když někdo uchvátil majetek jiného, usiloval napravit svou zlotřilost. Někteří dokonce zničili svůj palác, aby vrátili pouhou cihlu pravému majiteli. Na vlastní žádost předstupovali před soud a vyznávali své tajné zločiny a hříchy, a prohlašovali, že jsou připraveni přijmout zasloužený trest, i kdyby jim byla nařízena smrt.“¹⁶¹

Když Bůh viděl jejich kajícnost, slitoval se nad nimi a odňal od nich rozsudek zkázy.

¹⁵⁸ STEFFEN, s.32

¹⁵⁹ *Encyklopedie antiky*, Praha: Academia 1973, s.546

¹⁶⁰ *Encyclopaedia Judaica*. Volume 12, MIN-O, Jerusalem: Keter 1997, s. 1171

¹⁶¹ GINZBERG, s.465

V Talmudu se zdůrazňuje význam skutečného obrácení:

„O lidech Ninive není psáno: ‚A Bůh viděl jejich žíněné suknice a jejich půst,‘ nýbrž: ‚A Bůh viděl jejich skutky, že se odvrátili od své zlé cesty.‘ (Jon 3,10) A v prorocké tradici je psáno: ‚Roztrhněte svá srdce, ne oděv.‘ (Jo 2,13)“¹⁶²

Na druhou stranu se také tradovala verze, podle které Ninive po uplynutí čtyřiceti dnů „sešlo z cesty zbožnosti a bylo hříšnější než kdy předtím“.¹⁶³ Tehdy ho dostihl boží trest a bylo pohlceno zemí.¹⁶⁴ Zde se zřejmě také jedná o pokus příběh harmonizovat, i zde může být „čtyřicet dní“ chápáno symbolicky, vždyť Ninive bylo nakonec (v roce 612 př.n.l.) opravdu vyhlazeno.

Tato verze ovšem nic nemění na významu jednoho ze zásadních témat knihy Jonáš, které je zde vyjádřeno, totiž tématu pokání (t'suva), obrácení (od slovesa שׁוּב) k Bohu, kvůli kterému je kniha Jonáš čtena v synagogách jako poslední čtení při odpolední modlitbě na Jom kipur.¹⁶⁵

3.7.3. Jonáš a Boží slitování

„Jonáš se velice rozezlil a planul hněvem. Modlil se k Hospodinu a řekl: ‚Ach, Hospodine, což jsem to neřikal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem. Nyní, Hospodine, vezmi si prosím můj život. Lépe abych umřel, než abych žil. Hospodin se však otázal: ‚Je dobře, že tak planeš?‘“ (Jon 4,1-4)

Jonáš se doslova „rozzlobil velikou zlobou“ (וַיִּרַע אֶל-יְיֹוָה רָעָה) (גְּדוּלָּה).

Boží slitování se nad hříšným městem Ninive má podle něj jasný následek: Působí jako falešný prorok. V Dt 18,22 stojí: „Nuže, promluví-li prorok jménem Hospodinovým a věc se nestane a nesplní, nepromluvil to slovo Hospodin. Opovážlivě je mluvil ten prorok sám.“

Jeho přání raději zemřít může evokovat scénu z Jr 20,7-10.14-18, kde Jeremjáš proklíná den, kdy se narodil, nebo Eliášovo přání zemřít z 1 Kr 19,4.

V Hospodinově otázce zřetelně zaznívá ozvuk otázky položené Kainovi v Gn 4,6: „Proč jsi tak vzplanul?“ V obou případech je to zloba, která člověka

¹⁶² bTaan; podle NEUSNER, s.83

¹⁶³ PRE 43; viz *Encyclopaedia Judaica*. Volume 12, MIN-O, Jerusalem: Keter 199?, s. 1171; cit. podle GINZBERG, s.466

¹⁶⁴ Tamt.

¹⁶⁵ GOLKA, s.82

ovládla a hrozí, že ho vnitřně stráví. Hospodin se proto pokouší Jonáše od této zloby terapeuticky osvobodit:¹⁶⁶

„Jonáš totiž vyšel z města, usadil se na východ od něho a udělal si tam přístřešek. Seděl v jeho stínu, aby viděl, co se bude ve městě dít. Hospodin Bůh nastrojil skočec, který vyrostl nad Jonášem, aby mu stínil hlavu a zbavil ho zloby. Jonáš měl ze skočce velikou radost. Příštího dne za svítání nastrojil však Bůh červa, který skočec nahlodal, takže uschl. Když pak vzešlo slunce, nastrojil Bůh žhavý východní vítr a slunce bodalo Jonáše do hlavy, až úplně zemdlel a přál si umřít. Řekl: ‚Lépe abych umřel, než abych žil.‘ Bůh se však Jonáše otázal: ‚Je dobře, že pro ten skočec tak planeš?‘ Odpověděl: ‚Je to dobře. Planu hněvem až k smrti.‘ Hospodin řekl: ‚Tobě je líto skočce, s kterým jsi neměl žádnou práci, jemuž jsi nedal vzrůst; přes noc vyrostl, přes noc zašel. A mně by nemělo být líto Ninive, toho velikého města, v němž je víc než sto dvacet tisíc lidí, kteří nedovedou rozeznat pravici od levice, a v němž je i tolik dobytka?‘“ (Jon 4,5-11)

V epizodě se skočcem se opět několikrát setkáváme s výrazem „nastroj“ (מנה): Hospodin Bůh (יְהוָה-אֱלֹהִים) postupně „nastrojuje“ elementy příběhu, jehož smyslem je dát Jonášovi lekci v soucitu.¹⁶⁷

Rostlina, která Jonášovi stínila hlavu, nese jméno קִיקִיוֹן a byla identifikována se skočcem (*ricinus communis*), v LXX však také s dýní.¹⁶⁸

Biblický příběh končí otázkou, která vyjadřuje Boží soucit s celým stvořením: s lidmi i se zvířaty. F.W. Golka se domnívá, že termín Bůh אֱלֹהִים יְהוָה v šestém verši čtvrté kapitoly naznačuje, že příběh je třeba chápat ve spojitosti s Gn 2-3 a její teologií stvoření.¹⁶⁹ Podstatnou myšlenkou textu podle něj je, že ačkoli je Izrael Bohem vyvolený lid, všichni lidé (a zvířata) jsou jeho stvořením. Třebaže tedy nemají podíl na vyvolení Izraele, mají podíl na Božím požehnání.¹⁷⁰

Rabínská tradice tuto epizodu rozvádí takto:

„Pobyt uvnitř ryby nemohl Jonáš jen tak dostat z mysli, a neobešel se ani bez viditelných následků. Prudký žár v břiše ryby strávil jeho oděv, vypadaly mu z něj vlasy a byl bolestivě soužen roji hmyzu. Aby poskytl Jonášovi ochranu, nastrojil Bůh, aby vyrostl kíkájón. Když se ráno probudil, viděl Jonáš rostlinu s dvěma sty sedmdesáti pěti listy, každý měřící víc než píd', takže poskytovala ochranu před slunečním žářem. Ale slunce se do dýně opřelo tak, že zvadla, a Jonáš byl znovu obtěžován hmyzem. Lkal a toužil po smrti, aby jej vysvobodila z jeho trápení. Ale když ho Bůh dovedl k té rostlině a ukázal mu, jaké poučení

¹⁶⁶ GOLKA, s.91

¹⁶⁷ GOLKA, s.93

¹⁶⁸ *Encyclopaedia Judaica*. Volume 5, V-DH, Jerusalem: Keter 199?, s. 241

¹⁶⁹ GOLKA, s.93

¹⁷⁰ GOLKA, s.96

z ní může získat, jak jí litoval, ačkoli s ní neměl práci, zjistil, že se zmýlil, když toužil, aby byl Bůh raději neúprosný vůči Ninive, velikému městu s mnoha obyvateli, než aby utrpěla jeho pověst jako proroka. Padl k zemi a řekl: „Ved' svět podle svého milosrdenství.“¹⁷¹

Biblické vyprávění tedy končí otázkou směřovanou k Jonášovi (resp. ke čtenáři). Midraš přidává i odpověď: Jonáš se skutečně poučil a pochopil Boží soucit i s těmi, které považuje za hodné zavržení.

3.8 Jonáš – mesiáš?

Jonášova úloha jako toho, kdo má na konci času porazit Leviathana, z něj činí zjevně spasitelskou postavu. Podle rabínské tradice jej navíc pro jeho utrpení v břiše ryby Bůh osvobodil od smrti a Jonáš mohl živý vstoupit do ráje.¹⁷² Již jsme se také setkali s tím, že Jonáš byl identifikován se zemřelým synem vdovy ze Sarepty. Jeden z midrašů má pak tohoto syna vdovy ze Sarepty za budoucího mesiáše-Syna Josefova.¹⁷³ Koho tím má vlastně na mysli? Je tedy Jonáš v této linii rabínského výkladu chápán jako spasitel lidstva?

Přibližme si nejprve představu mesiáše v judaismu¹⁷⁴:

Významným biblickým textem pro její pochopení je Iz 11,10: „V onen den budou pronárody vyhledávat kořen Jišajův, vztyčený jako korouhev národům, a místo jeho odpočinutí bude slavné.“ Z tohoto textu byla tradičně odvozována jednak víra v příchod mesiáše, jednak víra v mesiáše z rodu Davidova.¹⁷⁵

Hebrejský pojem מָשִׁיחַ znamená „pomazaný“ a byl používán ve spojení s izraelskými králi, kteří byli pomazáni při korunovaci. Před nimi už byli posvěcováni pomazáním kněží. Ale teprve v knize Daniel nacházíme stopy nového, pozměněného významu tohoto slova: Mesiáš se postupně stává postavou jakéhosi iniciátora, který má lidstvo přivést k novému věku, ve kterém již Izrael nebude trpět, ba naopak bude vyznamenán před ostatními národy a nastane věk míru a štěstí.¹⁷⁶ Zdůrazněme však, že se ani v rabínských

¹⁷¹ cit. podle GINZBERG, s.466

¹⁷² Midraš T'hilim (ed. Buber, kap. 26) – zmiňuje Encyclopaedia Judaica 247; podle GINZBERG, s.466

¹⁷³ Tanna deve Elijahu, Seder Elijahu rabbah – viz WINEMAN, s.115

¹⁷⁴ Vycházíme zde z textu Alaina Goldmanna, vrchního pařížského rabína: GOLDMAN, Alain, Die messianische Vision im rabbinischen Judentum, in: *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, E. Stegemann (Hrsg.), Stuttgart: Kohlhammer 1993, s.57-66

¹⁷⁵ GOLDMAN, s.58

¹⁷⁶ GOLDMAN, s.63

rozvedeních tohoto tématu nejedná o postavu nadpozemskou – mesiáš není nadčlověk, ale lidská bytost.¹⁷⁷

Naděje na příchod mesiáše nabraly na intenzitě v období okolo zničení Druhého chrámu. Čím nesnesitelnější byla situace, tím více se naděje lidí upínaly k mesiášským proroctvím.¹⁷⁸

V této době se také vyvinula představa, že příchod mesiáše má být spojen s útrapami, „porodními bolestmi“, doprovázejícími přechod do nové epochy.¹⁷⁹

S postavou mesiáše-Synu Josefa – se setkáváme pouze na jediném místě Talmudu: a to v traktátu Suka 55a,b, kde je pouze zmíněno jeho jméno a to, že má padnout ve válce.¹⁸⁰ Tato představa se rozvinula teprve v pozdějších apokalyptikách a midraších, podle kterých se má jednat o předchůdce mesiáše-Syna Davida, který má být poražen. Tato jeho porážka je chápána jako úvod ke slavnému triumfu mesiáše-Syna Davida, který pak nastolí věk trvalého klidu, míru a harmonie.¹⁸¹ Břemeno vedení války, soudu a útrapy, které předcházejí konečnému vykoupení, zde tedy leží na bedrech mesiáše, který bude být poražen.

S touto postavou je tedy ztotožněn hrdina našeho příběhu Jonáš. Odpovídá to tomu, co jsme se o něm dozvěděli z rabínské literatury: Že je schopen pro svůj lid obětovat i svůj vlastní život.

¹⁷⁷ tamt. s.59

¹⁷⁸ GOLDMAN, s.60; s tím souvisí také ztotožnění mesiáše s Bar Kochbou

¹⁷⁹ tamt.

¹⁸⁰ *Hebrew-English Edition of Babylonian Talmud* [2, Mo'ed. 6, 11]. Sukkah, Mo'ed Katan, London: Soncino 1990, 55a,b

¹⁸¹ *Jewish Encyclopedia* [online], Jewishencyclopedia.com 2004 (cit.2008-15-6), s.511.

URL: http://www.jewishencyclopedia.com/view_page.jsp?pid=6&artid=510&letter=M

4. Jonáš v Zoharu

4.1. Zohar

Zohar („Kniha záře“) je nejvýznamějším literárním dílem kabaly, židovské mystiky, a pochází z konce 13. století.¹⁸² Autor prohlašuje dílo za spis nebo vyhlášení učení a zjevení Rabiho Šimona Bar Jochaje, talmudického mudrce ze 2. století. Současní kritičtí badatelé jsou však prakticky jednotní v názoru, že Zohar je z velké části dílem Moše ben Šem Tova de Leon (†1305).¹⁸³ Jde o soubor mystických spisů v aramejštině komentujících Tóru, Píseň písni a Rút. Kabalisté se pokoušeli proniknout do tajemství světa jako odrazu tajemství samotného božského života nebo jej alespoň popsat. Obrazy, v nichž se soustředily jejich zkušenosti, souvisely hluboce s historickými zkušenostmi židovského národa – mýtus exilu a vykoupení jako velký symbol znovuzrození u kabalistů dosáhl obrovských rozměrů.¹⁸⁴ „Zoharický obraz kosmu překypuje obrazy odloučení a nebezpečí, exilu a touhy, lásky, extáze, spojení a jednoty.“¹⁸⁵

4.2. Podobenství o lidské duši

V části Zoharu vztahující se k paraše *Wajjak^ohél* (Ex 35,1-38,20)¹⁸⁶ jsou první dvě kapitoly knihy Jonáš vyloženy jako podobenství lidské zkušenosti od zrození přes smrt po vzkříšení a obnovený život. Toto alegorické čtení Jonáše je postaveno na jistých náznacích v biblickém textu: Například sloveso ירד - jedno z klíčových slov textu znamenající „sestoupit“ (Jonášův sestup do lodi, do podpalubí, ke kořenům hor) je zde vztaženo na sestup duše do těla a Jonášovo ulehnutí na stav choroby.¹⁸⁷

¹⁸² SCHOLEM, Gershom, *Kabala a její symbolika*, přel. R. Maierová, Praha: Volvox Globator 1999, s.8

¹⁸³ WINEMAN, Arje, s.9

¹⁸⁴ SCHOLEM, s.8-9

¹⁸⁵ WINEMAN, s.9-10

¹⁸⁶ aramejská verze s anglickým překladem: *The Zohar* [online], Kabbalah Centre International, Inc. c2004 (cit. 2008-12-06), URL:

<https://www.kabbalah.com/k/index.php/p=zohar/zohar>

v češtině s komentářem: WINEMAN, s.105-121

¹⁸⁷ WINEMAN, s.109

„Jonáš, který nastoupil na loď, je ve skutečnosti lidská duše, která sestupuje na tento svět, aby vstoupila do těla člověka (...) Člověk žijící v tomto světě je jako loď v nebezpečí, že se roztrhne uprostřed Velikého Moře, jak je psáno: ‚loď byla v nebezpečí, že se rozbije‘ (Jon 1,4). A když každá lidská bytost hřeší, myslí na únik od svého pána, místo aby myslela na jiný svět. Avšak svatý, budiž požehnán, sesílá silný bouřkový vítr, soud člověka stále pod Božím dohledem, dbajícím o jeho vykonání. Bouře zasáhne loď a zaměří pozornost na hříchy onoho člověka, aby mohl být lapen. Ona bouře způsobí, že je člověk zachvácen nemocí, jak stojí psáno: ‚ulehl a usnul‘ (Jon 1,5). Ale přestože je člověk trápen nemocí, jeho duše se dosud nehnula, aby se vrátila ke svému Pánu a mohla být od hříchu vykoupena.¹⁸⁸

Kapitán, který Jonáše probouzí, je sklon k dobru, vybízející k obrácení: je čas přihlásit se k tomu, co člověk na tomto světě učinil a kát se ze svého hříchu.¹⁸⁹ Bouře je obrazem soudu nad člověkem; námořníci, kteří usilovně veslují, aby se dostali k pobřeží, jsou ti, kdo člověka hájí. Vhození do moře je pak obrazem smrti a ti, kdo tam Jonáše házejí, jsou lidé, kteří nesou člověka na hřbitov – místo soudu.

Ryba, která Jonáše spolkla, je ztotožněna s hrobem, břicho ryby s podsvětím (לִשְׁמֵרָה).¹⁹⁰

‚Tři dny a tři noci‘ (Jon 2,1) – to jsou tři dny, kdy člověk leží v hrobě s vnitřnostmi vyhřezlými. Po těchto třech dnech se mu zkažený obsah žaludku vyleje na tvář, a tělo mu řekne: ‚Vezmi si, cos mi dal. Neboť jsi jedl a pil po celý den, aniž jsi dal nešťastnému, a všechny tvé dny byly jako svátky, zatímco ubozí hladověli a nikdy s tebou nepojedli; a proto, vem si, cos mi dal!‘¹⁹¹

Člověk je tedy nemilosrdně konfrontován s obsahem svých vnitřností, svého nitra, které mu říká: Pohleď, to byl tvůj život, nemůžeš mu uniknout.¹⁹²

Po dobu třiceti dní pak zůstává duše s tělem v hrobě a společně přijímají trest jako jediná entita.¹⁹³ „Potom, když duše vystoupí, tělo se rozloží v zemi, až do doby, dokud Svatý, budiž požehnán, neprobudí mrtvé.“¹⁹⁴

¹⁸⁸ WINEMAN, s.105

¹⁸⁹ WINEMAN, s.106

⁹ WINEMAN, s.107

¹⁰ WINEMAN, s.107

¹¹ STEFFEN, s.39

¹² Židovským zvykem je dodnes držet po pohřbu zvláštní období smutku do třicátého dne po úmrtí následující po sedmi dnech truchlení, které se nazývá *š'lošim* („třicet“) – viz *Co by měl každý vědět o židovství*, přel. L.Cejpová, Praha: Kalich 2000, s.72

¹³ WINEMAN, s.107

Únik z ryby je pak chápán jako únik z hrobu a ze stavu smrti. Ve výkladu nejasného výroku z Iz 26,19 (וְאֵרְוִי רַפְאִים תַּפִּיל) překládaného zde jako „země stínů vejde v život“ je slovo, vyjadřující „stíny“ / „mrtvé“ - רַפְאִים, viděno v souvislosti se slovesem רָפָא - „uzdravovat“: „Mrtví zakusí uzdravování, budou dáni dohromady takoví, jací byli dříve, kost ke kosti, a proto jsou nazýváni *r'efá'jim* (...) V oné zprávě o rybě nacházíme slova uzdravení pro celý svět, neboť když pohltila Jonáše, zdechla, ale poté, co v ní Jonáš tři dny byl, byla navrácena životu a Jonáše vyvrhla (...)“¹⁹⁵

Vidíme tedy, že zoharický autor chápe Jonášův příběh univerzálně jako příběh každé lidské bytosti na světě a podobenství či předobraz smrti a vzkříšení.¹⁹⁶ Říká se zde, že „mrtví budou uzdraveni“, že tedy smrt je branou k novému životu. Symbolika sestupu do podsvětí a výstupu z něj, jak ji známe z mnoha mýtických příběhů, je zde spojena s *nadějí pro celé stvoření*, se vzkříšením (také je zde ovšem zdůrazněno, že někteří vstanou, jiní ne¹⁹⁷). Propojení této tematiky s postavou Jonáše nám znovu může připomenout úlohu, jakou má podle *PRE* na konci věků.

¹⁹⁵ WINEMAN, s.106

¹⁹⁶ WINEMAN, s.110

¹⁹⁷ WINEMAN, s.107

5. Jona-Vita

5.1. Vitae Prophetarum

Legenda o životě Jonáše je součástí korpusu sbírky legend Vitae Prophetarum, která vznikla v 1. polovině 1. století n.l., přičemž většina zde obsažených legend, stejně jako ta o Jonášovi, pochází z Palestiny.¹⁹⁸ Je psaná řecky, v případě legendy o Jonášovi je však pravděpodobné, že vznikla na základě delšího příběhu, který byl původně v hebrejštině. Tím by se vysvětlily četné semitismy v textu i údaje, které by odpovídaly staršímu datu vzniku.¹⁹⁹ Legenda se zachovala ve dvou verzích, druhá – delší – verze koriguje některé údaje a mění sled událostí (např. vzkříšení Eliášovo syna vdovy ze Sarepty, se kterým byl Jonáš identifikován, zařazuje na začátek příběhu, neboť podle 1 Kr 17 se jednalo o dítě).²⁰⁰

Řecký text i jeho německý překlad s komentářem uvádí Anna Maria Schwemer ve 2. svazku své knihy „Studien zu den jüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum“²⁰¹

5.2. Město Řeků

„Jonáš byl z místa Kariathmaús v blízkosti města řeků Azótos při moři.“²⁰²

Název místa, odkud Jonáš podle údajně pochází, známe v jeho řecké podobě pouze z této legendy²⁰³, což vede ke značným obtížím při jeho lokalizaci. Pravděpodobně se však jedná o Qirjath Machuz v blízkosti přístavu Azótos, který v římsko-byzantské době předčil sousední Ašdod a vlastně převzal jeho jméno.²⁰⁴ To, že legenda přehlíží údaj o Jonášově původu ze 2 Kr 14,25, může být výrazem přítomnosti judejské tradice, konkurující té galilejské, podle které Jonáš pocházel z Gat-chéferu.²⁰⁵

Podstatnou roli zde může hrát příbuznost s teologickým konceptem stojícím za výboji Hasmoneovců: prorok Jonáš pochází nejen z jihu, ale navíc z oblasti

¹⁹⁸ SCHWEMER, Anna Maria, *Studien zu den jüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*. Bd. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, s.80

¹⁹⁹ SCHWEMER II, s.52

²⁰⁰ SCHWEMER II, s.51

²⁰¹ SCHWEMER II, s.48-83

²⁰² SCHWEMER II, s.48

²⁰³ SCHWEMER II, s.53

²⁰⁴ SCHWEMER II, s.54

²⁰⁵ SCHWEMER II, s.55

jednoho z měst, která – původně pelištejsko-fénická, nyní helénská, získali Hasmoneovci.²⁰⁶

Důraz na to, že Jonášovo rodiště leželo v blízkosti „města Řeků“, je nápadný, zvláště uvážíme-li tradiční nepřátelství mezi pelištejsko-fénickými městy na pobřeží a Judeou, drancující výpady Hasmoneovců na tato území i pozdější napjaté vztahy mezi Židy a pohany.²⁰⁷ Tato zmínka o blízkosti pohanského města a rodiště proroka však, zdá se, není naprosto polemická a žádné napětí neodráží.

V pozadí může stát myšlenka, že prorok Jonáš měl již od dětství zvláštní vztah k jiným národům, že byl již od dětství předurčen k tomu, aby prorokoval pohanům.²⁰⁸

5.3 Z Ninive a do Týru

„A potom, co byl vyvržen z ryby a šel do Ninive, vrátil se a nezůstal ve své zemi, ale vzal svou matku a přebýval jako host v krajině Súr, (zemi) cizích národů.“²⁰⁹

Text se o Jonášově působení v Ninive zmiňuje jen letmo a zřejmě předpokládá jeho všeobecnou znalost. Jonášův pobyt v břiše ryby prakticky přechází – zmiňuje jen jeho vyplivnutí – což naznačuje, že tato legenda má velmi daleko k židovské martyrologii a jejímu výkladu Jonášova pobytu v břiše ryby.²¹⁰ Nic se zde neříká ani o pokání Ninivanů ani o tom, co Jonáš v Ninive zažil. Dozvídáme se jen, že se z Ninive vrátil, čímž už legenda zcela vystupuje z rámce událostí líčených v knize Jonáš, kde se o jeho návratu nepíše.²¹¹

Podle legendy se pak Jonáš vrátil, nezůstal však ve své zemi, ale vzal svou matku a vypravil se s ní na další cestu.

Jonášova matka se v legendě objevuje najednou, bez vysvětlení – snad proto, aby se později dal lépe připojit příběh o vdově ze Sarepty a vzkříšení jejího syna.²¹²

Znovu narážíme na Jonášovu spojitost se světem pohanů, stejně jako v případě „města Řeků“ a Ninive.²¹³ Súr je hebrejským názvem pro Týrus, jehož

²⁰⁶ SCHWEMER II, s.56

²⁰⁷ SCHWEMER II, s.57

²⁰⁸ SCHWEMER II, s.59

²⁰⁹ SCHWEMER, s.48

²¹⁰ SCHWEMER II, s.61

²¹¹ SCHWEMER II, s.62

²¹² SCHWEMER, s.63

²¹³ SCHWEMER, s.63

území (do kterého však spadala i Sarepta pouze za perské vlády, jinak spadala do území Sidónu²¹⁴) přiléhalo ze severu a západu ke Galileji a platilo za typicky pohanskou oblast, i když zde žili i Židé.²¹⁵ Napětí mezi domovem a cizinou je vyjádřeno také výběrem slov: γῆ jako „domov“ - χώρα jako „cizí země“

ἢ παροικέω, sloveso znamenající „pobývat jako host“²¹⁶.

„Neboť řekl: ‚Tak odstraním svou potupu, neboť jsem lhal, když jsem prorokoval proti Ninive, velikému městu.‘“²¹⁷

K problému Jonáše jako falešného proroka viz 3.8.1.

5.4 Eliáš a Jonáš

„Tehdy káral Eliáš dům Achabův. A když ohlásil hlad nad zemí, uprchl. A přišel a našel vdovu s jejím synem, neboť nemohl zůstat u neobřezaných, a požehnal jí. A když její syn zemřel, probudil ho Bůh znovu z mrtvých skrze Eliáše, neboť mu chtěl ukázat, že Bohu nemůže uprchnout.“²¹⁸

Anachronismus faktu, že Eliáš „káral“ dům Achabův, zatímco Jonáš ben Amítaj působil za Jarobeáma II., zjevně neruší ani v legendě, ani v rabínské tradici, která tuto identifikaci také zastává.²¹⁹

Začlenění tohoto příběhu do legendy o Jonášovi je zajímavé svým dvojitým odůvodněním:

Jednak se zde říká, že Eliáš nemůže zůstat u neobřezaných, zázrak vzkříšení se tedy nemohl uskutečnit na pohanovi, ale jen na Izraelitovi pobývajícím v krajině Týru.²²⁰ Legenda však také jednoznačně spojuje smrt vdovina syna s Jonášovým pokusem uprchnout od Hospodina (Jon 1,3)²²¹ Jonáš je jakoby vzkříšen podruhé – poprvé stál na prahu smrti v břiše ryby, kam se dostal na svém útěku do Tašíše – šlo tedy také o jakýsi „útěk do smrti“.

V pozdější verzi legendy, která tuto epizodu staví na začátek Jonášova života, následujíc tak biblický text, podle kterého se jednalo o dítě, se již tato

²¹⁴ SCHWEMER, s.64

²¹⁵ SCHWEMER, s.64

²¹⁶ Tamt.

²¹⁷ SCHWEMER, s.48

²¹⁸ SCHWEMER, s.48

²¹⁹ SCHWEMER, s.73

²²⁰ SCHWEMER II, s.73

²²¹ SCHWEMER II, s.74

souvislost vytrácí.²²² Vzkříšení je zde odůvodněno Eliášovým vděkem za vdovinu pohostinnost.²²³

5.5 Juda a Edóm

„A po hladu vstal a přišel do země Juda. A když jeho matka zemřela na cestě, pohřbil ji v nedaleko dubu Debořina.“²²⁴

Pro Jonášovo putování se ve VJ užívá jazyka, který odpovídá líčením cest v Genesis – zde je to patrné nejvíce.²²⁵ Zde je navíc spojitost s Genesis prostřednictvím „Debořina dubu“ (Gn 35,8: „Zde zemřela Rebečina chůva Debora a byla pochována pod posvátným dubem, který pojmenoval Posvátný dub pláče.“). Jonáš je tedy v zemi (γῆ) Juda, a místo odpočinku jeho matky je navíc v samém srdci příběhu o praotcích.²²⁶

„A usadil se v zemi Sarár a zemřel a byl pohřben v jeskyni Kenaze, soudce ve dnech bezvládi.“²²⁷

Sloveso κατοικέω (na rozdíl od παροικέω) stejně jako označení γῆ vyjadřuje, že se zde „usadil jako občan“.²²⁸ Jedná se zřejmě o území Edóm (sá'ír), pro což by mluvilo i to, že islámská tradice umísťuje Jonášův hrob do Halhulu.²²⁹

V postavě tohoto Kenaze došlo zřejmě ke spojení Judejce a bratra (resp. syna) Káleba s Edómcem Kenazem. Tato tradice má zřejmě také spojitost s hasmoneovským zábořem Idumey v roce 128 př.n.l.²³⁰ Jako by tato legenda ospravedlňovala hasmoneovské výpady a přičleňování pohanů k židovskému státu.²³¹

Časem „bezvládi“ (αναρχία) je zřejmě míněna doba soudců.²³²

²²² SCHWEMER II, s.74

²²³ Tamt.

²²⁴ SCHWEMER II, s.48

²²⁵ SCHWEMER II, s.75

²²⁶ SCHWEMER, s.76

²²⁷ SCHWEMER II, s.49

²²⁸ SCHWEMER II, s.76

²²⁹ Tamt.

²³⁰ SCHWEMER II, s.77

²³¹ Tamt.

²³² SCHWEMER, s.78

5.5. Jonášovo eschatologické proroctví

„A dal znamení nad Jeruzalémem a celou zemí: Když uslyšíte kámen žalostně volat, přichází konec. A když uvidíte v Jeruzalémě všechny pohany, (znamená to,) že město bude až k podloží zcela zničeno.“²³³

Volající kámen jako znamení konce patří k židovské apokalyptice (např. Abk 2,11: „*I kámen ze zdi bude křičet, trám z kovu mu odpovídat.*“) a má své novozákonní paralely (L 19,40; Mt 21,16). Může zde být souvislost s představou základního kamene světa, *omfalů* jako středu světa, vyskytující se v mnoha různých kulturách²³⁴ (viz také s....)

Očekávání zničení Jeruzaléma přívalem cizích národů je u starozákonních proroků časté (Mi 3,12: „*Proto bude Sijón kvůli vám zorán jako pole, z Jeruzaléma budou sutiny, z hory Hospodinova domu návrší zarostlá křovím.*“). Je třeba zdůraznit, že se zde pravděpodobně nemíní zničení Jeruzaléma Nabukadnezarem, nýbrž zkáza na konci věků.²³⁵ A.M. Schwemer se také domnívá, že zde není souvislost ani se zničením Jeruzaléma Titem v roce 70, neboť zde chybí jakékoli konkrétní narážky a legenda pravděpodobně pochází ještě z doby před povstáním.²³⁶

5.6. Shrnutí

Charakteristické pro tuto legendu o Jonášově životě je užití semitismů i její palestinský lokální kolorit. Zajímavé je spektrum míst, na kterých Jonáše sledujeme – od Kariathmaús blízko Azótos až po jeho hrob v jeskyni Kenaz, hrobě edómského patriarchy.²³⁷ Zvláštní způsob, jakým je zde provedena identifikace Jonáše se synem vdovy ze Sarepty, může prozrazovat původ legendy v židovských enklávách v okolí Týru.²³⁸

Téměř celý život se podle této legendy Jonáš pohybuje v blízkosti pohanů. Navíc je třeba zdůraznit, že zde chybí jakýkoli náznak jakéhokoli nesnášenlivého nebo alespoň polemického postoje vůči cizincům, který bychom mohli očekávat. Z toho bychom snad mohli usoudit, že Jonáš zde vystupuje jako postava, jejíž úlohou je zprostředkovat Boží slovo jiným

²³³ SCHWEMER, s.49

²³⁴ viz ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J.Vacek, Praha. Argo 2004, s. 235-239

²³⁵ SCHWEMER II, s.81

²³⁶ SCHWEMER II, s.81

²³⁷ SCHWEMER II, s. 83

²³⁸ Tamt.

národům (to by odpovídalo i nekritizujícímu přístupu k taktice Hasmoneovců a jejich přičleňování pohanských území).

Stopy martyriologického výkladu postavy Jonáše, s jakým se setkáváme v Talmudu a midraších, zde nenalezneme.

6. Jóm kippur a pokání

Pro jedno ze svých hlavních témat – obrácení, pokání – je kniha Jonáš spojena s největším židovským svátkem: dnem smíření – tedy Jóm kippur. Ten je jedním ze šesti postních dní v kalendáři a připadá na desátý den měsíce *tišri* – a tedy také desátý den „dnů obrácení“ (*'aseret j^e mej t^ešúwá*), které mají být dobou bilancování a sebezpytování a které začínají na Róš ha-šaná. Deset dní obrácení - to jsou dny, kdy je podle Talmudu otevřena kniha života – na Jóm kippur je potom osud člověka v knize života zapsán a zpečetěn. Jen pokání, modlitba a dobročinnost mohou zvrátit neblahý rozsudek.²³⁹

Slavení Jóm kippur je ustanoveno v Tóře takto:

„Toto bude pro vás provždy platné nařízení. Desátého dne sedmého měsíce se budete pokořovat a nebudete vykonávat žádnou práci, ani domorodec a ten, kdo mezi vámi přebývá jako host. V tento den za vás vykoná smírčí obřady a očistí vás ode všech vašich hříchů. Budete před Hospodinem čisti.“ (Lv 16,29-30)

Na Jóm kippur se všichni židé postí, protože to je navzdory radostnému slavení den, kdy se člověk účastňuje Božího soudu - modlitba *Kol nidrej* v předvečer Jóm kippur má status soudu a tedy musí podle rabínského práva začít před setměním, součástí večerní bohoslužby je také společné vyznání hříchů.

Pokání – hlavní téma Jóm kippur - se však nemá projevit jen ve vyznání hříchů proti Bohu, ale také v tom, že člověk lituje svých provinění vůči druhým, omluví se jim a pokud možno se s nimi usmíří.²⁴⁰

Že má být kniha Jonáš předčítána jako *haftara* při odpolední bohoslužbě *mincha* na Jóm kipur, je stanoveno v traktátu M'gila Babylonského Talmudu (M'gil31a).²⁴¹

Jak už jsme řekli, tématem spojujícím knihu Jonáš a Jóm kippur je obrácení k Bohu - *t^ešúwá*, které, stejně jako dobročinnost a modlitba, dokáže zvrátit i Boží odsouzení člověka.²⁴²

Podle Jacoba Neusnera upřímné pokání vymazává důsledky hříchu a usmíruje Boha a člověka.²⁴³ Síla takového pokání je nesmírná. Neusner to

²³⁹ *Encyclopaedia Judaica*. Volume 5, Jerusalem: Keter 1971, s. 1377

²⁴⁰ STERN, s.89

²⁴¹ *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*. [2, Mo'ed. 9, 10, 12], Ta'anith, Megillah, Hagigah, London: Soncino 1990, 31a

²⁴² toto téma je pojednáno např. v midraši *PKR* – viz NEUSNER, s.78

ilustruje citací Talmudu²⁴⁴, který podle něj dokládá, že hřích není nesmazatelný ani nutně přenosný na další generaci. V tomto citátu se mluví o tom, že vnuk Hamana studoval Tóru a vnuci Sancheríba ji veřejně vyučovali. Podle Neusnera to je v podstatě totéž, jako kdybychom řekli, že Hitlerův vnuk učil Tóru v ješivě nebo že Eichmannův vnuk přednáší modlitby a žalmy a učí se Talmudu.²⁴⁵ Hřích otců se podle něj uzavírá s pokáním dětí, tím, že tvoří svou vlastní budoucnost. Neusner tedy vidí v tomto citátu i signál, jak se orientovat v situaci po holocaustu: viníkům, kteří se kají, má být odpuštěno.

I zde můžeme vidět záblesk Jonášova příběhu.

Tešuva znamená obrácení, návrat, podle Neusnera je to návrat ze situace totálního odcizení Bohu, patologického stavu, jehož hřích je jen indikátorem.²⁴⁶ Naprosto zásadní je fakt, že před odpuštěním musí nastat pokání. „Odpuštění bez předchozího aktu pokání nejen že se prohřešuje proti spravedlnosti, ale také snižuje zákon milosti.“²⁴⁷ Hřích má být potrestán, na pokání má být odpovězeno odpuštěním.

Stejně tak důležitá je v pokání touha po smíření, které není možné bez Boha. „Koncepte pokání v judaismu – lítost nad hříchem, rozhodnutí jej neopakovat a touha po odpuštění – je klíčem k morálnímu životu s Bohem.“²⁴⁸

²⁴³ NEUSNER, Jacob, Repetance in Judaism, in: *The encyclopaedia of Judaism*, vol. IV, Leiden: Brill 2005, s. 2322

²⁴⁴ *bGit* 57b

²⁴⁵ NEUSNER, Jacob, Repetance in Judaism, in: *The encyclopaedia of Judaism*, vol. IV, Leiden: Brill 2005, s. 2322

²⁴⁶ Tamt.

²⁴⁷ Tamt.

²⁴⁸ Tamt., 2323

Závěr

Pokusme se na závěr utřídit to množství různých myšlenek a obrazů, kterými židovská tradice rozvíjí obsah knihy Jonáš a navázat na to, co jsme řekli v úvodu: Že tedy postava Jonáše byla a možná i je chápána jako karikatura sobectví a malichernosti, v horším případě židovství. Jak jsme viděli, talmudická tradice se od této interpretace velmi vzdaluje tím, že vysvětluje motivy Jonášova počínání: Jonáš se nezdráhá jít do Ninive kvůli sobě, ale proto, že mu leží na srdci osud vlastního lidu. Nakonec ovšem svůj úkol přijímá a jde do hříšného Ninive, města představujícího nelítostnou mocnost, která se k Izraeli několikrát zachovala velice krutě. Paradoxně se zrovna Jonáš stane tím, kdo Ninive přivede k poznání vlastní viny, převzetí odpovědnosti za ni a k pokání.

Toto pokání, obrácení k Bohu, *tešuva*, je prvním z hlavních témat knihy Jonáš. V této knize se ukazuje, že má takovou sílu, že i Bůh kvůli němu zruší rozsudek smrti. Upřímné pokání má být spojeno s odpuštěním a smířením, které ruší staré hříchy a umožňuje vyjít do budoucnosti, i když tu je vždy riziko, že se člověk vrátí ke svým starým zvykům, jak o tom mluví jedna z verzí příběhu o Ninive. Toto téma obrácení se k Bohu se nakonec ozývá i v interpretaci Zoharu, i když je zde spojena s myšlenkou dualismu duše a těla, která je jinak hebrejskému myšlení cizí.

Druhá zásadní idea knihy Jonáš souvisí s Jonášovým posláním kázat mezi pohany. Legenda *Jona-Vita* tento jeho specifický vztah k pohanům akcentuje velmi silně. Vystihuje tak dobře téma biblického příběhu: Prostřednictvím Jonáše se k Bohu obracejí nejprve pohanští námořníci (a s nimi jejich manželky a děti) a následně i obyvatelé Ninive. Je třeba připomenout, že podle midraše námořníci zastupují veškeré lidstvo, zatímco Jonáš představuje židovský národ. Postava Jonáše tedy hraje důležitou roli v sebepochopení Izraele jako nositele univerzálních hodnot. Jak říká Elie Wiesel:

„Ninive Izraeli dost uškodilo, Jonáš se na ně právem může zlobit. Avšak paradoxně právě Jonáš ho zachrání. V tomto smyslu připomíná naši generaci, která možná zachrání společnost, jež odsoudila sama sebe v nedávné minulosti, zatížená výčitkami, krví a nočním tichem.“²⁴⁹

Nakonec i tak může vypadat mesiášská úloha Jonáše.

S tím souvisí idea univerzální naděje pro svět jako celé stvoření. Připomeňme, že v Ninive se překvapivě pokání účastní i dobytek a že v Zoharu se mluví i o vzkříšení ryby, která Jonáše pohltila.

²⁴⁹ WIESEL, Elie, *Příběhy o naději: Eseje o velkých postavách židovské tradice*, Praha: Portál 2001, s.39

Jonášův příběh bývá jedním z mála, které alespoň v hrubé nebo zkreslené verzi zná skoro každý. Jistě v tom hraje svou roli imaginativnost a fantastičnost tohoto příběhu, který připomíná pohádku, a v jehož midrašickém převyprávění je tato stránka ještě vystupňována. Svě si z něj může vzít jak dítě, tak člověk, který prožil zkušenost podobnou Jonášovu pobytu „v břiše ryby“, podobnou smrti, která patří k lidskému životu a proto má své místo v mýtických příbězích.

Seznam literatury

- BÁNDY, Juraj, *Exegéza knihy proroka Jonáša*, Bratislava: Vydavateľstvo UK 2004
- BEN ZVI, Ehud, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*, London: Sheffield Academic Press 2003
- BICKERMAN, Elias Joseph, *Four Strange Books of the Bible*, New York: Schocken Books 1967
- CAMPBELL, Joseph, *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*, Praha:Portál 2000
- Co by měl každý vědět o židovství*, přel. L.Cejpová, Praha: Kalich 2000
- ELIADE, Mircea, *Mýty, sny a mystéria*, přel. J.Vízner, Praha: OIKOYMENH 1998
- ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J.Vacek, Praha. Argo 2004
- Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, LEK-MIL, Jerusalem: Keter 1997
- Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*. 9. Band, Berlin: Verlag Eschkol 1932
- Encyklopedie antiky*, Praha: Academia 1973
- GINZBERG, Louis, *The Legends of the Jews*. Volumes III & IV [online], Forgotten Books 2008, s.462 (cit. 2008-12-06).URL: <http://books.google.com/books?id=zY9xxbPOLV4C&pg=PA463&dq=Legends+of+the+Jews%2BJonah&lr=&hl=cs&sig=ACfU3U11XCdR6qeRce6oQkYByLNmMBenQw#PPA462,M1>
- GOLKA, Friedemann W., *Jona*, Stuttgart: Calwer Verlag 1991
- GRAVES, Robert, *Řecké mýty I*, přel. J.Hanuš, Praha: Odeon 1982
- GRAVES, Robert, *Řecké mýty II*, přel. J. Hanuš, Praha: Odeon 1982
- Hebrew-English Edition of Babylonian Talmud* [2, Mo'ed. 6, 11]. Sukkah, Mo'ed Katan, London: Soncino 1990
- Jewish Encyclopedia* [online], Jewishencyclopedia.com 2004 (cit.2008-15-6), s.511.URL:http://www.jewishencyclopedia.com/view_page.jsp?pid=6&articleid=510&letter=M
- JOHNSON, Paul, *Dějiny židovského národa*, přel. V.a J. Lamperovi, Řevnice: Rozmluvy 1996
- KRAMER, Samuel Noah, *Mytologie starověku*, přel. D. Heroldová, Praha: Orbis 1977
- NEUSNER, Jacob, *Habakkuk, Jonah, Nahum and Obadiah in Talmud and Midrash. A source book*, Lanham:University Press of America 2007

- NEUSNER, Jacob, Repetance in Judaism, in: *The Encyclopaedia of Judaism*, vol. IV, Leiden: Brill 2005
- NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1956
- SCHOLEM, Gershom, *Kabala a její symbolika*, přel. R. Maierová, Praha: Volvox Globator 1999
- SCHWEMER, Anna Maria, *Studien zu den jüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*. Bd. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996
- SCHWEMER, Anna Maria, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*. Bd. 2, Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus Geschichtsbüchern, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996
- STEFFEN, Uwe, *Die Jonageschichte; Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam, neukirchen-Vluyn*: Neukirchener Verlag 1994
- STEMBERGER, Günther, *Geschichte der Jüdischen Literatur: Eine Einführung*, München: C.H.Beck 1977
- STEMBERGER, Günther, *Midraš: vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel; Einführung – Texte – Erläuterungen*, München: Beck 1989
- STEMBERGER, Günther, *Talmud a midraš*, Praha 1999
- STERN, Marc, *Svátky v životě Židů: vzpomínání, slavení, vyprávění*, Praha: Vyšehrad 2002
- STUART, Douglas, *Word Biblical Commentary*. Volume 31, Hosea – Jonah, Nashville: Nelson 1987
- The Book of Enoch: or 1 Enoch*, translated from the editor's Ethiopic text R.H.Charles, Oxford: Clarendon
- The Zohar* [online], Kabbalah Centre International, Inc. c2004 (cit. 2008-12-06), URL: <https://www.kabbalah.com/k/index.php/p=zohar/zohar>
- WIESEL, Elie, *Příběhy o naději: eseje o velkých postavách židovské tradice*, Praha: Portál 2001
- WINEMAN, Arje, *Mystické příběhy Zoharu*, Praha: Volvox Globator 1999
- WOLFF, Hans Walter, *Studien zum Jonabuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1965

