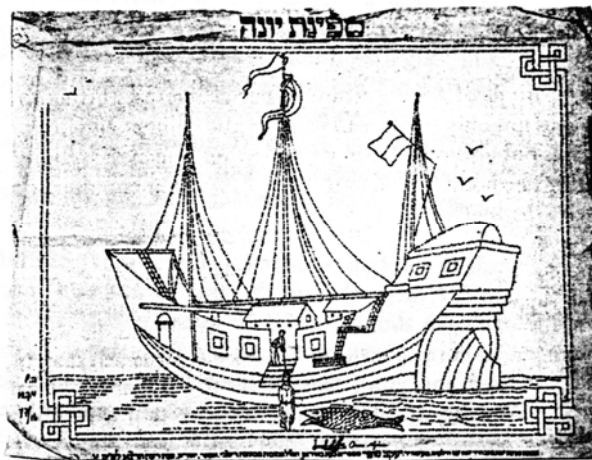


Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta
diplomová práce

RNDr. Vojtěch Hrouda, Ph.D.

Kniha Jonáš, kapitola 2

Exegeze, teologie a interpretace starozákonní perikopy



magisterský studijní program Evangelická teologie
Katedra Starého zákona
vedoucí diplomové práce Doc. ThDr. Martin Prudký

2005



... ty jsi však vysvobodil od porušení život můj, ó Hospodine Bože můj (Jon 2,7)

Obrázek na titulní straně: Kniha Jonáš v mikrografii (32 x 25 cm), Tiberias, 1891. Muzeum Sira Isaaca a Lady Wolfson v Hechal Shlomo, Jeruzalém. Obrázek na této straně: Začátek knihy Jonáš z „Kennicott Bible“, Španělsko, 1476, ilustrované Josefem ibn Hayyim. „Bodleian Library“, Oxford (oba obrázky převzaty: EJ, s. 176, 171).

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych na tomto místě poděkoval své ženě Lucii, protože ona mi vytvořila potřebný, vlastně nezbytný prostor k práci. Říkám s jistotou, že tuto zásluhu má, i když s jistotou vím, že by ji popřela. Rád děkuji také vedoucímu diplomové práce, Doc. ThDr. Martinovi Prudkému, za odborné vedení, dobrou komunikaci a přátelský přístup.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Kniha Jonáš, kapitola 2 (Exegeze, teologie a interpretace starozákonní perikopy)“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Novém Městě na Moravě dne 15. listopadu 2005

Vojtěch Hrouda

OBSAH

PŘEDMLUVA A ÚVOD	6
A. EXEGEZE PERIKOPY	8
a) Text a jeho verze, pracovní překlad	8
b) Gramatický a textově-syntaktický rozbor textu	10
c) Gramaticko-sémantická struktura perikopy	12
d) Svéráz dikce a její souvislosti	13
e) Základní významové třídy (sémantické motivy)	15
f) Stavba oddílu	20
g) Literární forma (žánr), otázka integrity, autorství žalmu	21
h) Rozbor rolí	22
i) Mýtus o spolknutém muži	23
j) Výklad po verších	24
k) Popis scény, funkce perikopy v kontextu	31
l) Kritická konzultace dvou komentářů	33
m) Facit obsahu (exegetické teze, věcné shrnutí)	34
n) Souvislosti v kánonu	36
o) Dějiny výkladu a působení	37
p) Facit zvěsti perikopy (aplikační teze)	38
B. TEOLOGIE PERIKOPY	40
a) Perikopální exegetická teze a její teologická diskuse	40
b) Kontextuální exegetická teze a její teologická diskuse	47
C. INTERPRETACE PERIKOPY	57
Perikopální aplikační teze a její aktuální diskuse	57
SHRNUTÍ, ANEB ČEHO BYLO DOSAŽENO	66
LITERATURA	70

ANOTACE

V předložené práci jsme se zabývali převážně druhou kapitolou starozákonní knihy Jonáš, jejíž dominantní částí je Jonášův děkovný žalm. Snažili jsme se hledat argumenty pro vlastní hypotézy a posléze střízlivě formulovat závěry. Pokusili jsme se touto cestou překlenout prostor mezi analytickou exegezí hebrejského textu a jeho syntetickou aktuální aplikací.

Práce je členěna do třech hlavních kapitol s obsahem exegetickým, teologicko-spekulativním a interpretačně-aplikačním. Naši starostí bylo, abychom neztratili ze zřetele zamýšlenou rovnováhu polohy exaktní (vědecké) a polohy praktické (empirické). Proto jsme dbali o to, aby formulace tezí a cílů analýzy byla dotažena až k vyhodnocení toho, zda těchto cílů bylo skutečně dosaženo, až k předložení argumentů a k formulaci výsledků diskuse. Uvědomujeme si, že při zvažování váhy a oprávněnosti jednotlivých argumentů by bylo lze postoupit mnohem dál než se podařilo nám v diplomové práci. Kritik asi nenajde dostatečně reprezentativní srovnání našich závěrů s představami převládajícími v současném teologickém bádání.

V důsledku této metody byl důkladně diskutován též textový kontext perikopy, tedy kniha Jonáš jako celek. Výsledkem diskuse je soteriologický pohled na druhou kapitolu i na celou knihu, pokus o vlastní interpretaci soteriologického kérygmatu perikopy i hypotéza o metaforicko-soteriologické struktuře knihy proroka Jonáše.

Jsme si vědomi toho, že většina úvah zůstala ve formě otázek a inspirací pro další studium. Jeden z užitků, které nám přinášely potěšení během sepisování diplomové práce, je poznání, že kniha je považována za jednu z nejzajímavějších, nejmnohoznačnějších a nejvýmluvnějších starozákonních knih zřejmě po právu.

PŘEDMLUVA A ÚVOD

Vážení čtenáři,

exegezi textového oddílu jsem si vybral jako téma proto, že exegetickou dovednost pokládám za jeden z důležitých předpokladů pro nezkrasované tlumočení biblického svědectví. Jelikož mně exegeze ve škole moc nešla, nezbývalo mi, než se v ní pocvičit během psaní diplomky. Líbí se mi Starý zákon, tak jsem zvolil perikopu starozákonní.

Proč padla moje volba na druhou kapitolu z Jonáše, to už si přesně nevzpomínám. Asi proto, že jsem v týdnu předtím náhodou někde slyšel Jonášův žalm, nebo tak něco. Knihu Jonáš jsem v té době znal pouze povrchně, vlastně jsem netušil, jaký ponor do hlubin zásadních věcí člověka samého a člověka „před Bohem“ může tato krásná biblická kniha zprostředkovat. Nyní, kdy je diplomová práce hotova, jsem této své volbě rád.

Podle původního zadání měla být zpracována exegeze perikopy. Již během počátečních úvah o koncepci textu jsem byl pro to, aby exegezi diplomová práce neskončila, ale aby exegeze poskytla zdrojový materiál pro další dvě navazující části, teologickou a interpretační. Chtěl jsem se pokusit o jisté teologické a pak dále aplikačně-praktické vyústění exegeze. Zjednodušeně řečeno, měl jsem snahu dostat se postupně od „bádání nad synchronními paralelismy“, které samo o sobě žádný praktický význam nemá, až k velmi praktickým, avšak teologicky dobře podloženým důsledkům exegetické analýzy. Tento můj záměr byl vedoucím diplomové práce, myslím si, podpořen.

Rozhovoru, který jsem mohl v souvislosti s diplomovou prací vést s Doc. M. Prudkým, si velice cením. Byl to pro mě rozhovor inspirující a provokující, s mnoha průhledy do teologie Jonášova příběhu. Možná mírně polemický tón mělo naše domlouvání o tom, do jaké míry je v souladu, resp. v rozporu se zadáním, když se v průběhu takto koncipované práce (exegeze – teologie – interpretace) rozvine kontextuální otázka, neboli jsou domyšleny některé souvislosti, které jsou na jedné straně významné z hlediska teologie či interpretace perikopy, na druhé straně však přesahují její rámec a lze na ně pohlížet jako na „záležitost celé knihy“. Zabývat se celou knihou však nebylo v zadání – zde by mohl oponent vidět rozpor.

Dovolte mi jedno osobní vyznání. Ucházím se o diplom na ETF UK jako student dálkového studia, žijící v malém městě, vzdáleném 160 km od teologické knihovny. V mém případě jde o studium v době mého produktivního věku, kdy jsem z Božího požehnání mohl dosáhnout čtyřicátého roku života, kdy nesu se svou ženou na bedrech všechny radosti i starosti partnerského i rodičovského života a kdy jsem v plném pracovním vytížení. Tyto životní souřadnice se promítají do jisté momentální únavy a „vyhořelosti“, se kterou bych potřeboval nakládat jinak než tak, že se zavřu někde s počítačem a textovým souborem *Jonas.doc*.

Tyto okolnosti v žádném případě neznamenají omluvu nebo stížnost. Jsem povahou optimista a s okolnostmi svého života jsem spokojen. Zmiňuji je proto, že ony tvořily pozadí mé snahy napsat slušnou, alespoň průměrnou diplomku. A nyní se dostávám ke slíbenému vyznání: V mém dosavadním životě mě zatím žádná podobná práce nestála tolik duševních sil jako sepsání sedmdesáti stran o Jonášovi, jenž se modlí v břiše mořské obludy. V evangelické rétorice a teologii je častý obrat „svádět o něco zápas“. Nebojím se zde říci, že jsem o Jonáše sváděl svůj vnitřní zápas, obtížný především v tom, že čas ukrojený pro Jonáše byl zpravidla časem odkrojeným z krajíce rodiny nebo někoho dalšího. Z těchto důvodů pokládám předložený text za jakési své „maximum možného“. V jiné situaci, možná zamlada, možná kdybych měl k dispozici měsíc dva volného času a v dosahu knihovnu, bych se rád zhostil zadaného úkolu podrobněji, s větší systematickou poctivostí při studiu literárních zdrojů a se střízlivějším přístupem k aplikačním výstupům.

Vojtěch Hrouda

A. EXEGEZE PERIKOPY

a) Text a jeho verze, pracovní překlad¹

<p style="margin: 0;">1a וַיִּמְן יְהוָה דָּג גְּדוֹל לְבָלַע אֶת־יוֹנָה</p>	<p>Nastrojil Hospodin velkou rybu, aby spolkla Jonáše.</p>
<p style="margin: 0;">b וַיְהִי יוֹנָה בְּמִעֵי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיְלֹת</p>	<p>I byl Jonáš v nitru té ryby tři dny a tři noci.</p>
<p>Ek: <i>Hospodin však nastrojil velkou rybu, aby Jonáše pohltila. Jonáš byl v útrokách ryby tři dny a tři noci.</i></p> <p>Kr: Nastrojil pak byl Hospodin rybu velkou, aby požřela Jonáše. I byl Jonáš v střevách té ryby tři dni a tři noci.</p> <p>LXX: καὶ προσέταξεν κύριος κῆτει μεγάλῳ καταπιεῖν τὸν Ἰωναν καὶ ἦν Ἰωνας ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας</p> <p>NRSV: But the LORD provided a large fish to swallow up Jonah; and Jonah was in the belly of the fish three days and three nights.</p>	
<p style="margin: 0;">2a וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל־יְהוָה אֱלֹהָיו מִמִּעֵי הַדָּג</p>	<p>I modlil se Jonáš k Hospodinu, Bohu svému, z útroh té ryby.</p>
<p>Ek: <i>I modlil se v útrokách ryby k Hospodinu, svému Bohu. Řekl:</i></p> <p>Kr: I modlil se Jonáš Hospodinu Bohu svému v střevách té ryby,</p> <p>LXX: καὶ προσήύξατο Ἰωνας πρὸς κύριον τὸν θεὸν αὐτοῦ ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους</p> <p>NRSV: Then Jonah prayed to the LORD his God from the belly of the fish,</p>	
<p style="margin: 0;">3a וַיֹּאמֶר</p>	<p>A řekl:</p>
<p style="margin: 0;">b קָרָאתִי מִצָּרָה לִי אֶל־יְהוָה</p>	<p>„Volal jsem ze soužení svého k Hospodinu.</p>
<p style="margin: 0;">c וַיַּעֲנֵנִי</p>	<p>I odpověděl mi.</p>
<p style="margin: 0;">d מִבֶּטֶן שְׂאוֹל שָׁוַעְתִּי</p>	<p>Z lůna podsvětí volal jsem o pomoc,</p>
<p style="margin: 0;">e שָׁמַעַתָּ קוֹלִי</p>	<p>vyslyšel jsi hlas můj.</p>
<p>Ek: <i>„V soužení jsem volal k Hospodinu, on mi odpověděl. Z lůna podsvětí jsem volal o pomoc a vyslyšels mě.</i></p> <p>Kr: A řekl: Z ssoužení svého volal jsem k Hospodinu, a ozval se mi; z břicha hrobu křičel jsem, a vyslyšel jsi hlas můj.</p> <p>LXX: καὶ εἶπεν ἐβόησα ἐν θλίψει μου πρὸς κύριον τὸν θεόν μου καὶ εἰσήκουσέν μου ἐκ κοιλίας ᾗδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου</p> <p>NRSV: saying, “I called to the LORD out of my distress, and he answered me; out of the belly of Sheol I cried, and you heard my voice.</p>	
<p style="margin: 0;">4a וַתְּשַׁלְּכֵנִי מִצּוֹלָה בְּלִבְבַּי יָמִים</p>	<p>I hodil jsi mne do hlubiny, do srdce moří.</p>
<p style="margin: 0;">b וַנְהַר יִסְבְּבֵנִי</p>	<p>Tu proud mne obklíčil,</p>
<p style="margin: 0;">c כָּל־מִשְׁבָּרֶיךָ וְנִגְלִיךָ עָלַי עָבְרוּ</p>	<p>všechna vlnobití tvá a vlny tvé se přese mne převalily.</p>
<p>Ek: <i>Vhodil jsi mě do hlubin, do srdce moře, obklíčil mě proud, všechny tvé příboje, tvá vlnobití se přese mne převalily.</i></p> <p>Kr: Nebo jsi mne uvrhl do hlubiny, do prostřed moře, a řeka obklíčila mne; všecka vlnobití tvá i rozvodnění tvá na mne se svalila.</p> <p>LXX: ἀπέρριψάς με εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης καὶ ποταμοὶ με ἐκύκλωσαν πάντες οἱ μετεωρισμοὶ σου καὶ τὰ κύματά σου ἐπ’ ἐμὲ διῆλθον</p> <p>NRSV: You cast me into the deep, into the heart of the seas, and the flood surrounded me; all your waves and your billows passed over me.</p>	

¹ Zkratky v tabulce znamenají: Ek = Ekumenický překlad Bible (Bible, 1984, s. 743), Kr = Bible kralická (Bible, 1994, s. 757), LXX = Septuaginta (Septuaginta, 1982, s. 527), NRSV = The Holy Bible: New Revised Standard Version (The Holy Bible, 1977, s. 959).

<p>5a וַאֲנִי אָמַרְתִּי I řekl jsem (si):</p> <p>נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ b 'Jsem zapuzen pryč od tvých očí,</p> <p>אֶךְ אוֹסִיף לְהִבִּיט אֶל־הַיְכֹל קִדְשֶׁךָ c ale znovu bych se rád díval na chrám svatý tvůj'.</p>
<p>Ek: <i>A já jsem si řekl: Jsem zapuzen, nechceš mě už vidět. Tak rád bych však zase hleděl na tvůj svatý chrám!</i></p> <p>Kr: Bylt' jsem již řekl: Vyhnán jsem od očí tvých, ale ještěť' pohledím na tvůj svatý chrám.</p> <p>LXX: καὶ ἐγὼ εἶπα ἀπώσμαι ἐξ ὀφθαλμῶν σου ἄρα προσθήσω τοῦ ἐπιβλέψαι πρὸς τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου</p> <p>NRSV: Then I said, 'I am driven away from your sight; how shall I look again upon your holy temple?'</p>
<p>6a אֶפְפוּנִי מִיָּם עַד־נַפְשִׁי I sevřela mne voda až k duši,</p> <p>תְּהוֹם יִסְבְּבֵנִי b propast obklíčila mne,</p> <p>סוּף חֲבוּשׁ לְרֵאשִׁי c chaluhy omotány (jsou) kolem hlavy mé.</p>
<p>Ek: <i>Zachvátily mě vody, propastná tůň mě obklíčila, chaluhy mi ovinuly hlavu.</i></p> <p>Kr: Obklíčily mne vody až k duši, propast obklíčila mne, lekn ootočilo se okolo hlavy mé.</p> <p>LXX: περιεχύθη ὕδωρ μοι ἕως ψυχῆς ἄβυσσος ἐκύκλωσέν με ἐσχάτη ἔδω ἡ κεφαλὴ μου εἰς σχισμὰς ὀρέων</p> <p>NRSV: The waters closed in over me; the deep surrounded me; weeds were wrapped around my head</p>
<p>7a לְקַצְבֵי הַרִים יָרַדְתִּי K úpatí hor jsem sestoupil,</p> <p>הָאָרֶץ בְּרַחֲיָהּ בְּעַדִּי לְעוֹלָם b země závoř své (zavřela) za mnou navždy.</p> <p>וַתַּעַל מִשְׁחַת חַיִּי c I pozvedl jsi z jámy život můj,</p> <p>יְהוָה אֱלֹהֵי d Hospodine, Bože můj.</p>
<p>Ek: <i>Sestoupil jsem ke kořenům horstev, závoř země se za mnou zavřely navěky. Tys však vyvedl můj život z jámy, Hospodine, můj Bože!</i></p> <p>Kr: Až k spodkům hor dostal jsem se, země závořami svými zalehla mi na věčnost, ty jsi však vysvobodil od porušení život můj, ó Hospodine Bože můj.</p> <p>LXX: κατέβην εἰς γῆν ἧς οἱ μοχλοὶ αὐτῆς κάτοχοι αἰώνιοι καὶ ἀναβήτην φθορὰ ζωῆς μου κύριε ὁ θεός μου</p> <p>NRSV: at the roots of the mountains. I went down to the land whose bars closed upon me forever; yet you brought up my life from the pit, O LORD my God.</p>
<p>8a בַּהֲתַעַטֵּף עָלַי נַפְשִׁי Když se stala skleslou ve mně duše moje,</p> <p>אֶת־יְהוָה זָכַרְתִּי b na Hospodina jsem se rozpomínal.</p> <p>וַתָּבוֹא אֵלַיךְ תְּפִלָּתִי אֶל־הַיְכֹל קִדְשֶׁךָ c I vešla k tobě modlitba má, do chrámu svatého tvého.</p>
<p>Ek: <i>Když jsem byl v duši tak skleslý, Hospodina jsem si připomínal; má modlitba vešla k tobě ve tvůj svatý chrám.</i></p> <p>Kr: Když se svírala ve mně duše má, na Hospodina jsem se rozpomínal, i přišla k tobě modlitba má do chrámu svatého tvého.</p> <p>LXX: ἐν τῷ ἐκλείπειν ἅπ' ἐμοῦ τὴν ψυχὴν μου τοῦ κυρίου ἐμνήσθην καὶ ἔλθοι πρὸς σέ ἡ προσευχή μου εἰς ναὸν ἅγιόν σου</p> <p>NRSV: As my life was ebbing away, I remembered the LORD; and my prayer came to you, into your holy temple.</p>

<p>9a מְשַׁמְרִים הַבְּלִי-שׁוּא חֲסָדָם יַעֲזֹבוּ Ti, kdo střeží nicotnou nepravost, milosrdenství svého se vzdávají.</p>
<p>Ek: <i>Ti, kdo se šalebných přeludů drží, o milosrdenství se připravují.</i> Kr: Kteříž ostříhají marností pouhých, dobroty Boží se zbavují. LXX: φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ ἔλεος αὐτῶν ἐγκατέλιπον NRSV: Those who worship vain idols forsake their true loyalty.</p>
<p>10a וְאֲנִי בְּקוֹל תּוֹרָה אֶזְבְּחֶהָ-לָךְ Avšak já hlasem díkůvzdání přinesu oběť tobě. אֲשֶׁר נְדַרְתִּי אֲשַׁלְּמָה b Co jsem slíbil, splním. יְשׁוּעָתָה לַיהוָה c Spasení je u Hospodina.“</p>
<p>Ek: <i>Já ti však s díkůvzdáním přinesu oběť; co jsem slíbil, splním. U Hospodina je spása!“</i> Kr: Já pak s hlasem díkůčinění obětovati budu tobě; což jsem slíbil, splním. Hojné vysvobození jest u Hospodina. LXX: ἐγὼ δὲ μετὰ φωνῆς αἰνέσεως καὶ ἐξομολογήσεως θύσω σοι ὅσα ηὔξαμην ἀποδώσω σοι σωτηρίου τῷ κυρίῳ NRSV: But I with the voice of thanksgiving will sacrifice to you; what I have vowed I will pay. Deliverance belongs to the LORD!”</p>
<p>11a וַיֹּאמֶר יְהוָה לָדָג I řekl Hospodin té rybě, וַיִּקָּא אֶת-יוֹנָה אֶל-הַיַּבְשָׁה b a vyvrhla Jonáše na souš.</p>
<p>Ek: <i>I rozkázal Hospodin rybě, a vyvrhla Jonáše na pevninu.</i> Kr: Rozkázal pak byl Hospodin rybě té, i vyvrátila Jonáše na břeh. LXX: καὶ προσετάγη τῷ κήτει καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἰωναν ἐπὶ τὴν ξηρὰ NRSV: Then the LORD spoke to the fish, and it spewed Jonah out upon the dry land.</p>

b) **Gramatický a textově-syntaktický rozbor textu**

diagnostikovaná struktura	rozklad věty	typ věty	gramaticko-sémantická struktura
	<p>וַיִּמְן יְהוָה / דָּג גָּדוֹל / לְבַלַּע אֶת-יוֹנָה <i>pr. urč. účelu / předmět</i></p> <p>וַיְהִי יוֹנָה / בְּמַעַי הַדָּג <i>pr. urč. místa</i></p> <p>וּשְׁלָשָׁה יָמִים / וּשְׁלָשָׁה לַיְלֹת / <i>dvojnásobné pr. urč. času</i></p>	<p>1a VV - nar</p> <p>b VV - nar</p>	<p>verše 1-2 Narativní rámeček (narativní úvod)</p>
	<p>וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה / אֶל-יְהוָה אֱלֹהָיו <i>apozice / předmět</i></p> <p>מִמַּעַי הַדָּג / <i>pr. urč. místa</i></p>	<p>2a VV - nar</p>	

<p>(b,c d,e, synon.) (b c, syntet.)</p> <p>(d e, syntet.)</p>	<p>וַיֹּאמֶר קָרָאתִי / מִצְרָה לִי <i>př. urč. způsobu</i></p> <p>אֶל־יְהוָה / <i>předmět</i></p> <p>וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׁאוֹל – שׁוֹעֵתִי <i>comment topic</i></p> <p>שָׁמַעְתָּ / קוֹלִי <i>předmět</i></p>	<p>3a VV - nar</p> <p>b VV - pf</p> <p>c VV - nar</p> <p>d NV - pf</p> <p>e VV - pf</p>	<p>verš 3 A – úvod žalmu (Jonáš volal - Hospodin odpověděl)</p>
<p>(a b c, syntet.) 4a χ 4b, 4a χ 4c</p>	<p>וַתִּשְׁלִיכֵנִי / מִצּוֹלָה / בְּלִבֵּב יָמִים <i>apozice př. urč. místa</i></p> <p>וַנָּהָר – יִסְבְּבֵנִי <i>comment topic</i></p> <p>כָּל־מִשְׁבְּרֶיךָ וַנְּלִיךָ – עָלַי עָבְרוּ <i>comment topic (dvojnásobný)</i></p>	<p>4a VV - nar</p> <p>b NV</p> <p>c NV</p>	<p>verše 4-5 B₁ – první výpověď (Jonáš tonul - Jonáš doufal v Hosp.)</p>
<p>(b c, antitet.)</p>	<p>וַאֲנִי – אֶמְרָתִי <i>comment topic</i></p> <p>נִגְרַשְׁתִּי / מִנְּגַד עֵינַיִךָ <i>př. urč. místa</i></p> <p>אָךְ / אוֹסִיף לְהַבִּיט / אֶל־הַיְכָל קִדְשֶׁךָ <i>předmět ale</i></p>	<p>5a NV - pf</p> <p>b VV - pf</p> <p>c VV - impf</p>	
<p>(a b c, syntet.) 6a χ 6b, 6a χ 6c</p>	<p>אֶפְפוֹנֵי מַיִם / עַד־נֶפֶשׁ <i>př. urč. způsobu</i></p> <p>תְּהוֹם – יִסְבְּבֵנִי <i>comment topic</i></p> <p>סוּף – חָבוּשׁ לְרֹאשֵׁי <i>comment topic</i></p>	<p>6a VV - pf</p> <p>b NV</p> <p>c NV</p>	<p>verše 6-7 B₂ – druhá výpověď (Jonáš tonul - Hospodin jej zachránil)</p>
<p>(a b, syntet.)</p> <p>(c d, syntet.)</p>	<p>לְקַצְבֵי הָרִים / יַרְדֵּיתִי <i>př. urč. místa</i></p> <p>הָאָרֶץ – בְּרַחֲמֶיהָ בְּעַדֵי לְעוֹלָם <i>comment topic</i></p> <p>וַתַּעַל / מִשְׁחַת / חַיִּי <i>předmět př. urč. místa</i></p> <p>יְהוָה – אֱלֹהֵי <i>comment topic</i></p>	<p>7a NV</p> <p>b NV</p> <p>c VV - nar</p> <p>d NV</p>	

(a b c, syntet.)	<p>בְּהִתְעַטֵּף / עָלַי / נִפְשִׁי př. urč. místa</p> <p>אֶת־יְהוָה – זָכַרְתִּי comment topic</p> <p>וַתְּבוֹא / אֵלַיךְ / תִּפְלְתִי př. urč.místa (I)</p> <p>אֶל־הִכַּל קִדְשֶׁךָ / př. urč.místa (II)</p>	8a VV - inf b NV c VV - nar	verše 8-9 B ₃ – třetí výpověď (Jonáš se vrací k tomu, jaké to bylo - Hospodin jej vyslyšel)
(9a 10a, antitet.)	<p>מְשֻׁמְרִים הַבְּלִי־שׁוּא – חֲסֹדָם יַעֲזֹבוּ comment topic</p>	9a NV	
(a b, syntet.)	<p>וְאֲנִי – בְּקוֹל תּוֹדָה אֲזַבְּחָה־לָּךְ comment topic</p> <p>אֲשֶׁר נִדְרַתִּי – אֲשַׁלְּמָה comment topic</p> <p>יְשׁוּעָתָה – לִיהוָה comment topic</p>	10a NV b NV c NV	verš 10 A' – závěr žalmu (Jonáš obětuje - Hospodin zachraňuje)
	<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה / לְדָג předmět</p> <p>וַיִּקָּא / אֶת־יוֹנָה / אֶל־הַיַּבְּשָׁה př. urč. místa předmět</p>	11a VV - nar b VV - nar	verš 11 Narativní rámeček (narativní závěr)

c) Gramaticko-sémantická struktura perikopy

Perikopa má zjevnou sémantickou (rétorickou) strukturu, která koresponduje s gramatickou strukturou textu. Na úrovni jednotlivých veršů se vedle obvyklých prvků „žalmské“ syntaxe, kterými jsou v případě Jonášova žalmu paralelní a chiastické struktury, uplatňují četné asonance (viz následující bod). Strukturu celé perikopy jako textové jednotky lze zachytit různými technikami a z různých úhlů pohledu. Např. z pohledu rétorické kritiky vystupují do popředí strukturální prvky jako „kolon“, „řádek“, „strofa“ a „stanza“ (TRIBBLE, 1994, s. 163). Různí autoři dělí text na tři, čtyři, pět nebo sedm „stanzi“. Diverzita ve výkladu ukazuje na nejednoznačnost a bohatý obsah tohoto básnického díla.

Pro účely naší exegetické analýzy se jako nejvhodnější jeví strukturální členění, které jsme naznačili v posledním sloupci předcházející tabulky. Přehledně shrnuto vypadá takto:

verše 1-2: narativní rámeček – úvod	
ŽALM	verš 3: A – úvod žalmu (Jonáš volal - Hospodin odpověděl)
	verše 4-5: B ₁ – první výpověď (Jonáš tonul - Jonáš doufal v Hospodina)
	verše 6-7: B ₂ – druhá výpověď (Jonáš tonul - Hospodin jej zachránil)
	verš 8: B ₃ – třetí výpověď (Jonáš se vrací k tomu, jaké to bylo - Hospodin jej tehdy vyslyšel)
verše 9-10: A' – závěr žalmu (Jonáš chce obětovat - Hospodin zachraňuje)	
verš 11: narativní rámeček – závěr	

d) Svéráz dikce² a její souvislosti

Terminologie

- Slova přímo související s prostředím moře nebo od něho odvozená: ryba, hlubina, proud, vlnobití, vlny, voda, propast (jako nekonečná hlubina), chaluhy, úpatí hor (zřejmě na dně), země zavřela své závory (ve smyslu: nedostupná pevnina).
- Pouze Jonášův žalm využívá obrazu mořské hlubiny konzistentně a jako dominantní scénérie. V jiných žalmech jsou obrazy mořské hlubiny také využívány, ale ne s takovým metaforickým důrazem (STUART, 1987, s. 476).
- Významné je slovo „nastrojil“ v Jon 2,1. Je to slovo vyskytující se ve SZ poměrně řídké, z toho ale čtyřikrát v knize Jonáš. Čtyři „záračné“ události jsou uvedeny stejným verbálním kořenem מנה. Hospodin „nastrojil“ rybu (2,1), břechťan (4,6), červa (4,7) a vítr (4,8). V každém z těchto výskytů je kořen מנה spojen s jiným tvarem Božího jména (FREEDMAN, 1992, s. 938)³.
- Vazba „z lůna podsvětí“ (מִבְּטֶן שְׂאוֹל) ve 3. verši je ojedinělá, ve SZ se vyskytuje pouze zde (STUART, 1987, s. 475).

Slovní hříčky

verš 1: הָגַדְתָּ וְגִדְתָּ (opačné pořadí samohlásek „ג“ a „ד“)

verš 3: שָׁמַעְתִּי וְשָׁמַעְתָּ (volal jsem – vyslyšel jsi, velmi podobně znějící slovesa שָׁמַע – שָׁמַע ve spojení za sebou)

² Dikce = osobitý způsob vyjadřování, soubor výrazových prostředků. Není-li v této kapitole u jednotlivých literárních jevů uvedena citace, pak se jedná o vlastní postřeh autora diplomové práce.

³ Zatímco ryba, která zachraňuje Jonáše, je „nastrojena“ Hospodinem (YHWH), červ a vítr, které Jonášovi nepřímou či přímo škodí, jsou „nastrojeny“ Bohem (varianty slova *elōhīm*). Břechťan, který má poněkud nejednoznačný význam, je „nastrojen“ Bohem (YHWH - *elōhīm*).

Asonance⁴

verš 3: a) asonance „י“ (naříkavá hláska „í“, typické pro žalozpěv⁵, rytmus -tí -lí -ní -tí -lí); b) לִי שְׂאוֹל שְׁוַעֲתִי – שְׁמַעַתָּ קוֹלִי (zvukomalebné „á -á -í“ se dvakrát opakuje); c) שְׂאוֹל שְׁוַעֲתִי – שְׁמַעַתָּ קוֹלִי (zvukomalebné „š - í“ se dvakrát opakuje); d) „ק“ otevírá i uzavírá verš

verše 4-5: a) kontrast zvuků „í“ (5x) a „ká“ (4x) je ozvěnou napětí „Já“ (Jonáš) - „Ty“ (Hospodin); b) יִסְבְּבֵנִי - בְּלִבִּי (zvukomalebné „v - v“ se dvakrát opakuje); c) כָּל-מִשְׁבְּרֵיךָ וְגִלְיָךָ (zvukomalebné „ká - ká“); d) לְהַבִּיט אֶל-הַיָּכַל קְדֹשְׁךָ – נִגְרַשְׁתִּי מִנְּגֵד עֵינֶיךָ (shoda sledu přízvuků: *l^e-hab-bît el-hê-kal kād-šæ-kā – nig-raš-tî min-nae-gaed ē-nae-kā*)

verše 6-7: a) „í“ opět zvukově připomíná (lkání), že jde o líčení smrti; b) חֲבוּשׁ לְרֵאשִׁי (zvukomalebná dvojice slov); c) dlouhé samohlásky v חֲבוּשׁ לְרֵאשִׁי jsou v kontrastu ke krátkým samohláskám v předchozím מִיָּמַי עַד-נִפְּשׁ (délka samohlásky); d) kontrast krátkého „staccata“ v מִשְׁחַת חַיִּי a dlouhého, důrazného, až důstojného אֱלֹהֵי לְעוֹלָם a אֱלֹהֵי

verš 8: a) opět zvukově podkreslené napětí: „aj“ (3x) a „í“ (3x) spojeno s „Já“ (Jonáš), „ká“ (2x) s „Ty“ (Hospodin); b) libozvučné kombinace souhlásek „ל“ a „כ“ v אֱלֹהֵי-יָכַל - אֱלֹהֵי

verš 10: a) libozvučné dlouhé slabiky (אֲשַׁלְמָה, אֲזַבְחָה-לְךָ, יְשׁוּעָתָה) v kontrastu s krátkým לִיהוָה na konci verše

Asociace

Při asociativní analýze kanonických žalmů není těžké nalézt textové analogie a překryvy s jednotlivými verši Jonášova žalmu, resp. jejich částmi. Ponechme nyní stranou diskusi těchto souvislostí, kterou nelze oddělit od otázky autorství a geneze žalmu z druhé kapitoly knihy Jonáš. Tato diskuse má v kontextu této diplomové práce pouze okrajový význam. Pro zajímavost uveďme některé z těchto asociací, dílem inspirovaných prací K. J. Della (DELL, 1996, s. 94).

verš 3, b-c: Ž 18,7; Ž 30,3; Ž 118,5; Ž 120,1

verš 3, d-e: Ž 130,1-2; Pl 3,55-56

verš 4, c: Ž 42,8b

verš 5, b: Ž 31,23

verš 6, a: Ž 69,2

verš 7, c-d: Ž 30,2 a 4; Ž 71,20; Ž 16,10

⁴ Asonance = zvuková shoda samohlásek v koncových slabikách veršů, přibližný rým, souznění.

⁵ Verše 2,3-10 jsou napsány v „lamentálním“ rytmu 3:2 (rytmus „Qinah“). Poetický styl postrádá na mnoha místech členy (SNAITH, 1945, s. 24).

verš 8, a-b: Ž 142,3; Ž 143,4

verš 8, c: Ž 5,8; Ž 18,7; Ž 88,3

verš 9, a: Ž 31,7

verš 10, a-b: Ž 50,14 a 23; Ž 66,13; Ž 22,26

verš 10, c: Ž 3,9

e) **Základní významové třídy (sémantické motivy)**

Při hledání perikopálních motivů jsme postupovali ve dvou krocích. V prvním kroku jsme se pokusili rozpoznat základní významové třídy, jakési „sémantické koše“, do kterých jsme pak rozřadili všechna, resp. téměř všechna *nomina* a *verba*, vyskytující se v textu. Ve druhém kroku, rozvedeném dále v kapitole B, jsme popsali teologické motivy, korespondující s takto vytvořenými třídami slov.

Výsledkem prvního kroku této analýzy jsou čtyři rozpoznané skupiny slov. V následující tabulce jsou těmto třídám po verších přiřazena význam-nesoucí *nomina* a *verba*:

Verš	A - slova pro živly (<i>země, moře ...</i>)	B - slova pro „směr dolů“ (<i>uvnitř, dole, pryč od, přes, obrazy zmaru</i>)	C - slova pro Hospodina (<i>Hospodin jednající, kult Hospodinův</i>)	D - slova pro “směr nahoru“ (<i>nahoru, ven, seshora, dobré pokračování</i>)
1	ryba	spolknout, nitro	Nastrojít	
2		nitro	modlit se	
3		soužení, lůno, podsvětí		volat, volat o pomoc, odpovědět, vyslyšet
4	hlubina, moře, proud, vlnobítí, vlny	vhodit, srdce, obklíčit, převalit se		
5		být zapuzen	před očima Hospodina, svatý chrám	dívat se na...
6	voda, propast, chaluhy	sevřít, duše, obklíčit, omotat		
7	hory, země	úpatí, sestoupit, zavřít, závory, zkáza		pozvednout, život
8		být skleslý, duše	modlitba, svatý chrám	rozpomínat se, vejít
9				
10			děkuvzdání, přinést oběť, spasení je u Hospodina, slíbit-splnit	
11	ryba, souš			vyvrhnout

Jak je vidět z tabulky, téměř všechna *nomina* a *verba* daného oddílu se dají do těchto čtyř skupin slov zařadit. Do navržené kategorizace nezapadá dobře slovo „hlava“ ze 6. verše a celý verš 9. Zajímavé jsou také tři časové údaje: „tři dny a tři noci“⁶ z 1. verše, „znovu“⁷ z 5. verše a „navždy“⁸ ze 7. verše. Zkusme tyto čtyři „sémantické koše“ ještě jednou shrnout, tentokrát však rozvedme významy některých hebrejských slov. Komentář v hranatých závorkách za jednotlivými termíny je zpracován s pomocí odkazů z biblických slovníků (NOVOTNÝ, 1956 a VON ALLMENN, 1991) a ze slovníku starozákonní teologie (VAN GEMEREN, 1997).

A - slova pro živly (země, moře ...)

יָם – אֶרֶץ [Moře – země⁹. Zde (v. 4 a 7), jako často i jinde ve SZ, mají moře a země mytologický význam.]; יַבֵּשֶׁת – מַיִם [Vodstvo – pevnina. Zde (v. 6 a 11) se dualita země a moře opakuje v dualitě „živlů“, pevniny a vody¹⁰.]; הָר [Hora, horstvo, pohoří. Zde (v. 7) ve spojení „kořeny hor“¹¹.]; מְצֻלָּה [Zde (v. 4) „hlubina“, „bezedno“¹².]; תְּהוֹם [Zde (v. 6) lze překládat alternativně¹³ jako „propast“, „propastná tůň“ (Kr), „vody“ (NRSV), hodily by se i „spodní proudy“ či „pravodstvo“.]; נָהָר – מְשַׁבֵּר – גַּל [Zde (v. 4) „proud“ – „vlnobití“¹⁴ – „vlna“¹⁵.

⁶ Viz komentář v oddíle A-j.

⁷ *Ôsîf l'habbît* = „znovu bych se rád díval“, *ôsîf* = 1. sng. imp. hif. od slovesa *j-s-f* (přidat), ve spojení s dalším slovesem v infinitivu má význam „znovu“, „pokračovat“ v dané činnosti. *L'habbît* = *l'* + inf. constr. hif. od *n-b-t* (dívat se na). Další komentář viz oddíl A-j.

⁸ *L'ôlām* = navždy. Slovo *ôlām* (věk) označuje dobu velmi odlehlou, takřka nedohlednou, zpravidla v budoucnosti (ne vždy). Pohled do budoucnosti, kterou má v rukou Bůh, je příznačný pro SZ. Zde „navždy“ signalizuje nemožnost návratu z říše smrti (NOVOTNÝ, 1956, s. 1188).

⁹ Moře (*jām*) souvisí etymologicky s ugarským *jm*, fénickým *jm* a aramejským *jammā'*. Ve SZ se slovo *jām* vyskytuje 395x, nejhojněji v knihách Exodus, Izajáš, Ezechiel a v Žalmech. Země, vodstvo a nebe jsou prázkladem orientálního světa. V některých pasážích (Ex 20,11, Ž 69,34, Ž 135,6) je svět tvořen nebem (*šāmajim*), zemí (*æreac*) a mořem (*jām*), jinde, např. v Ž 148, je svět konstituován pouze z nebes a země. Bibličtí autoři, po vzoru jiných starověkých kosmologií, tedy užívají jak tripolárního, tak bipolárního modelu světa. Ve studovaném textu (Jon) jsou moře a země antipody, dvě protikladná prostředí.

¹⁰ Pevnina (souš) je místo, kde moře není, kde vyschlo, stáhlo se (kořen *j-b-š* = vysychat). Nepřítomnost nebezpečného, démonického živlu uvolňuje místo pro život (viz *chaj* níže).

¹¹ Je popsáno místo, kde hory, zřejmě hory na pevnině, tedy v jistém smyslu pevnina sama, má svůj základ. Tam musí být nejhlubší hlubina, samotné dno světa.

¹² Odvozeno od kořene *c-l-l* (klesnout, potopit se). Druhý význam je „stín“, což je také jistý obraz pomíjivosti.

¹³ Propast, pravodstvo, spodní proudy: hebr. *l'hôm*, společně s arab. *tihāmat*, ugar. *thm*, akk. *tiāmtum* jsou odvozeny od sem. kořene *tihām*. Ve SZ se toto slovo vyskytuje pouze 36x, přesto kolem něho byla (je) rozvinuta široká diskuse, zejména pokud jde o význam slova a jeho vztah k mytologiím okolních kultur. *T'hôm* je příbuzné ke slovu *l'hû* = nicota, poušť, pustý, nadarmo. V souvislosti s Gen 1,2 („nad propastnou tůň byla tma“) působí Jon 2,6 až děsivě.

¹⁴ *Š-b-r* = rozbít, rozlámat, rozdrtit, zničit.

¹⁵ *Gal* = vlna, ale druhý význam je „rozvalina“.

Všechno jsou projevy ničivé a ničící síly ¹⁶.]; דָּג [Zde (v. 1 a 11) „ryba“ ¹⁷.]; סוּף [Zde (v. 6) „chaluhy“ ¹⁸.]

B – slova pro „směr dolů“ (uvnitř, dole, pryč od, přes, obrazy zmaru)

יָרַד [„Sestoupit“ ¹⁹. Zde (v. 7), jako v celé knize Jonáš, je takto literárně zdůrazněno, že Jonášův útek před Bohem není jen „horizontální“, do jiné části světa, ale také „vertikální“, v posledku ke smrti a do podsvětí (FREEDMAN, 1992, s. 938).]; בָּלַע [Zde (v. 1) „spolknout“ ²⁰, jinak též „být zmatený“, „zmást“. Význam plyne z kontextu: „ryba spolkla...“]; עָבַר – סָבַב [Zde (v. 4) „obklíčit“ – „převalit se“. Toto jsou slovesné tvary ze 4. verše spojené se živly „proud – vlnobití – vlny“, které jsme okomentovali v předchozím odstavci.]; חָבַשׁ [Zde (v. 6) „omotat (chaluhami)“, v jiném kontextu může být „sedlat“]; שָׁלַךְ [Zde (v. 4) „vhodit“ ²¹, někdy může znamenat také „složit“ nebo „uhodit“, což zde nedává smysl.]; אָפַף – עָטַף [Zde (v. 6 a 8) „sevřít (až k duši)“, alt. „obklopit“ (mě celého) – „stát se skleslou, malátnou (o duši)“ ²².]; גָּרַשׁ [„Být zapuzen“, zde (v. 5) ve významu „vyhnal jsi mě“]; בָּרִיחַ [„Závora“ ²³, zde (v. 7) oddělující moře od země.]; מַעֲוָה – בָּטָן [„Nitro, lúno, útroby, vnitřnosti“, zde (v. 1 a 2) v synonymním významu.]; צָרָה [Zde (v. 3)

¹⁶ Spojení „obklíčil mě proud“ a „vlnobití a vlny se přese mne převalily“ evokují představu dravé vody, která jako při povodni strhává a ničí vše, co se jí postaví do cesty, a představu bezmocnosti slabé bytosti uprostřed „vodního pekla“.

¹⁷ Zde může mít význam to, že k rybám se ve starověku vážou různé symbolické, mytologické a kultické významy. Zákon zakazoval Židům požívat mořské živočichy, kteří neměli šupiny a ploutve (Dt 14,9). V Egyptě, v Sýrii a ve starém Římě byly určité ryby bez ploutví pokládány za posvátné, někde dokonce za božstva. Na asyrských vypálených cylindrech jsou vyobrazení kněží, oblečení do velké rybí kůže, stojící před oltářem, na němž je položena ryba. V Egyptě byly nalezeny mumifikované ryby, egyptská mytologie mluví o nebeských rybách, jež provázejí člun Slunce na jeho pouti po nebi. I velká ryba u Jonáše by mohla mít toto mytologické pozadí.

¹⁸ Opět obraz bezmocnosti, konce. Vždyť také kořen *s-v-p* znamená „skončit, obrátit se vniveč“, tedy zaniknout. Chaluhy plavce omotají, nepustí, zadusí. A *sóf* je hebrejsky „konec“.

¹⁹ Obvyklé hebrejské sloveso (380x ve SZ) popisující pohyb směrem dolů. Ústřední termín nejvíce v Jonášově žalmu, ale v celé knize Jonáš. V první kapitole „sestupuje“ Jonáš do Jaffy a na loď (1,3), během bouře pak do podpalubí (1,5). Ve druhé kapitole „sestoupil“ ke kořenům hor (2,7). Kořen *j-r-d* se nachází ještě ve verši 1,5, kde Jonáš „upadl do hlubokého spánku“.

²⁰ To znamená „být přenesen dovnitř polykajícího tvora“, do útroby, bez možnosti tento akt ovlivnit, zřejmě přenesen proti své vůli. „Zmatenost“ a „nejasnost“ jsou skutečně další významy kořene *b-l-a*.

²¹ Silnější výraz je „mrštit“. V kontextu 4. verše vyvolává toto *verbum* představu jednání v hněvu, ve zlosti, v afektu. Asociace na nemilosrdný, razantní pohyb, odvrhnutí, zapuzení, „Pryč ode mne!“, „Tam dolů patříš!“, „Nezajímá mě, co se s tebou stane!“.

²² Sevření je nepříjemný pocit, jako když se člověk dusí. Tento pocit prostupuje až k duši, která pod tlakem sevření hyne, stává se bezvládnou, umírá. Ve „zvukomalbě“ obou slov je možné hledat slovní hříčku.

²³ Slovní kořen *b-r-ch* znamená „prchat“, tedy závora je něco, co brání úniku, nebo (jako zde) návratu zpět.

„soužení, úzkost, tíseň“²⁴.]; שְׂאוֹל [Zde (v. 3) zvolen překlad „podsvětí“, možno překládat v alternativách²⁵.]; קָצֵב [Zde (v. 7) „úpatí, kořeny hor“ (viz *har* výše).]; שְׁחַת [Zde (v. 3) „jáma“²⁶.]; נַפְשׁ [Zde (v. 6 a 8) přeloženo jako „duše“²⁷.]; לֵב [Zde (v. 4) „srdce“²⁸.]

C – slova pro Hospodina (Hospodin jednající, kult Hospodinův)

הַיְיָכֹל [Zde (v. 5 a 8) „chrám“²⁹, jinak též označení pro část Šalomounova chrámu, pro svatyni. V textu je „chrám“ metaforou blízkosti Hospodinovy, ne označením konkrétní části chrámu.]; זָבַח [„Přinést oběť“, zde (v. 10) v obvyklém kultickém významu.]; תּוֹדָה [Zde (v. 10) „díkůvzdání“ nebo „děkovná píseň“, jak plyne ze spojení „hlasem díkyvzdání (*b^ekól tódâ*) přinesu oběť tobě“. Jinak též děkovná oběť³⁰.]; פָּלַל [Zde (v. 2) „modlit se“³¹ (*hitpa*), jinak též „přimlouvat se“, „rozhodnout“, „domnívat se“. Význam slova v textu plyne z kontextu věty a situace.]; תְּפִלָּה [„Modlitba“³². Zde (v. 8) ve smyslu „můj (děkovný) hlas dolehl k Tobě, Hospodine“].]; יְשׁוּעָה [„Spasení, spása, záchrana“³³. Zde (v. 10) ve spojení „spasení je u Hospodina“, což je pregnantní vyznání víry.]; שְׁלַמְ – נָדַר [Zde (v. 10) „slíbit – splnit (splatit)“,

²⁴ Kořen *c-r-r* znamená „být těsný, být úzký“, tedy další vyjádření sevřenosti, nedostatku prostoru pro dýchání, pro život.

²⁵ Š^e’ól znamená také hrob, záhrobí nebo bezútěšnou samotu. Je to místo pod povrchem země, kam sestoupit znamená zemřít (Gn 37,35, Jb 7,9, Ez 31,15). Hospodin rozhoduje o těch, kdo mají do podsvětí sestoupit, v jeho moci je ale i vysvobození z říše smrti (1S 2,6). Š^e’ól, jako synonymum nejhlubší hlubiny, je antitezí k „nejvyšším nebesům“. Izraelité si podsvětí představovali jako obyvatelné místo, do kterého se vchází branou a které je pokryto prachem (Jb 17,16).

²⁶ Opět slovo pro prostor „dole“. Od stejného kořene je odvozeno slovo *mašchît*, což znamená „zkázu“, a to i ve smyslu drancování, zničení nějakého města. Kraličtí překládají jako „porušení“.

²⁷ Ve v. 6 („sevěřela mě voda až k duši“) a ve v. 8 („stala se skleslou ve mně duše moje“) je preferován tento překlad, tedy *naefæš* = „duše“. Výraz *naefæš* označuje však psychofyzický celek, živou bytost se všemi jejími projevy. V kontextu Jon 2 může být zajímavý význam slova *naefæš* jako mrtvého těla, které dosud nebylo rozloženo (Nu 6,6). Ve v. 6 by tento překlad znamenal, že Jonáš fyzicky zemřel a jeho tělo obklopila voda.

²⁸ Orgán nutný k životu, nacházející se uvnitř těla, tedy slovo s významem „uvnitř“.

²⁹ Chrám byl pro Židy místem odčinění a očisty, centrem kultického dění, příbytkem Hospodinovým. V Jon 2 je „svatý chrám“ výrazem touhy po novém setkání s Hospodinem (v. 5) a výrazem radosti z návratu k němu (v. 8).

³⁰ Femininum *tódâ* je odvozeno od kořene *j-d-h*, což znamená (hi) „vyznat“, „vzdávat čest“, „vzdávat díky“. *Tódâ*, jako oběť chvály, vyznávání a děkování (Lv 7,12) se vyvinula z oběti pokojné (*š^elāmîm*), ke které byla připojena oběť suchá.

³¹ Jonášova modlitba, jako modlitba typického SZ modlitebníka, je osobní, vši magičnosti zbavená rozmluva s Bohem.

³² Femininum *š^epīlâ* odvozeno od kořene *p-l-l*, modlit se.

³³ Jako sloveso není *j-š-’* prokazatelně dokladováno v jazycích okolních národů. Ve SZ kořen *j-š-’* znamená: přinášet pomoc lidem uprostřed jejich starostí (problémů, soužení, utrpení apod.), spíše než: ochránit je před těmito starostmi. Je to téměř výhradně teologický termín, kde je Hospodin subjekt a jeho lid objekt. Ve SZ se kořen *j-š-’* vyskytuje hojně, jen v knize Izajáš je použit 65x.

což plyne ze spojení obou sloves: co slíbím, to splním³⁴.]; מָנָה³⁵ [Zde (v. 1) „nastrojil“, jinak „sčítat“ nebo „určovat“. Archaicky znějící „nastrojil“ znamená vlastně „dal, připravil, určil pro jistý účel“, tedy význam plyne z kontextu: „připravil rybu pro Jonáše“.]

D – slova pro směr nahoru (nahoru, ven, seshora, dobré pokračování)

עָלָה [Zde (v. 7) „pozvednout“, alt. „vyvést“ (Ek), „vysvobodit“ (Kr). Základní význam „pohybovat se (něčím) vzhůru“³⁶.]; קָרָא - עָנָה [Zde (v. 3) „volat“ – „odpovědět“. Kořen *a-n-h* zakládá mnoho dalších významů, např. „namítat“, „osvědčovat se“, „být pokorný, skromný“, „ponížít se“. Zde kontext dobře opodstatňuje zvolený význam³⁷.]; שָׁמַע - שָׁוַע [Zde (v. 3) „volat o pomoc“ – „vyslyšet (volající hlas)“, v paralele k předchozímu „volat – odpovědět“.]; נָבַט [„Dívat se“. Zde (v. 5) ve vazbě *ósíf l^ehabbât* = „rád bych se díval“, „znovu se budu dívat“ (*j-s-f* + sloveso v inf.)³⁸.]; חָיָה [„Život“. Zde (v. 7) „(pozvedl jsi z jámy) můj život“, šlo by přeložit také „mou sílu k životu“³⁹.]; קָיָא [„Vyvrhnout“. Zde (v. 11) možno chápat i ve fyziologickém významu „zvracet“⁴⁰.]

³⁴ Š-*l-m* znamená též „odměnit“, „odplatit“, „odvděčit se“, „být neporušený“ a další významy. Tento kořen má mnoho odvozenin, nejznámější je *šālóm*.

³⁵ Kořen *m-n-h* je základem např. slova *mānā*, což je nebeský pokrm, který Hospodin „nastrojil“ pro Izraelce na poušti.

³⁶ *A-l-h* (pohyb vzhůru, vysvobození) je v Jon 2 v sémantickém napětí k *j-r-d* (pohyb dolů, pád) (CHRISTENSEN, 1987, s. 41). Od sémantického napětí je odvozeno napětí teologické mezi únikem od Hospodina a návratem k němu, které koreluje s pojmy „smrt“ a „život“. Toto je v jistém smyslu hlavní výpověď Jon 2.

³⁷ Volání k Bohu je voláním vzhůru, nahoru. Pozvedání hlasu (a tím i hlavy, očí, srdce) je přivrácením, příklonem, orientací celé „lidské náboženskosti“ k Němu. A On odpovídá. Je tam, kam voláme.

³⁸ „Popatřovat“ na svatý chrám, to je opět pohled vzhůru (na jeho výšku, na vyvýšené místo, kde stojí). V pohledu *n-b-t* je naděje, je to (toužebné) upírání zraku, vyhlížení. Vždyť také *mabbât* = naděje.

³⁹ Základní význam kořene *ch-j-h* je „být na živu“. Od něho je odvozeno mnoho příbuzných slov, „zdatnými rodičkami, plnými života“ (*chajje*) počínaje a „divou zvěří“ (*chajjâ*) konče. Toto slovo zařazujeme do skupiny D proto, že „život“ je jakási vzpoura hmoty proti entropickému směřování k chaosu (viděno termodynamicky) a zázrak stvoření obdařený vůlí a schopností přemáhat svým „žitím“ síly temnot, usilující o jeho zmaření (viděno teologicky). Kořen *ch-j-h* a jeho různé deriváty je v semitských jazycích frekventovaný, s významy podobnými hebrejským významům (např. v ugar. jazyce mají slova „žít“, „zůstat naživu“, „přežít“ kořen *ch-j*).

⁴⁰ Toto *verbum* patří do skupiny slov pro „směr nahoru“. Jonáš „vyletí“ z břicha úplně stejně jako když se „zvednutý žaludek“ zbavuje natrávené potravy. Obalen čímsi, možná polozadušen, možná zkrvaven, ale je „na světě“! Je „v životě“! Připomíná to narození dítěte, které je obaleno čímsi, možná polozadušeno, možná zkrvaveno, ale přesto je důvodem k radosti mnohých! Vyzvrácení Jonáše se v literatuře často komentuje jako ironicko-humorný, pitoreskní prvek, poukazující na sarkastickou literární rovinu knihy Jonáš (FREITHEIM, 1977, s. 96).

f) Stavba oddílu

Při popisu stavby oddílu vyjdeme z návrhu gramaticko-sémantické struktury perikopy, uvedeného v oddíle A-c. Tuto strukturu nyní rozvedeme.

Verše 1-2 a 11, narativní rámeček

Jde o prozaické ohraničení Jonášova žalmu. Před žalmem je trojí strohé konstatování: Co učinil Hospodin? Nastrojil (chce se říci „narařil“) rybu, jakýsi záchranný člun. Co udělal Jonáš? Děkoval v modlitbě. A celé to trvalo tři dny a tři noci, což je spíše, jak rozvedeme později, údaj mytologický než časový. Za žalmem je autor textu ještě stručnější. Jednou krátkou větou, v šesti hebrejských slovech, udělá za básni rychlou tečku: na Hospodinův pokyn je Jonáš vrácen na souš.

Verše 3, 9-10, úvod a závěr žalmu (A-A')

Verš 3 (úvod): Začátek Jonášova zpěvu o blízkosti záhuby a vysvobození je odsazen „nádechem“ **וַיִּאֲמַר**. Hebrejské perfektum, resp. narativ následujících čtyř sloves, vyjádřen v češtině dokonavou minulostí, popisuje, co předcházelo setkání Jonáše s rybou. Jak k tomu došlo, že se umírání zastavilo těsně před ukončením života. Hospodin odpověděl a jednal, protože k němu Jonáš volal. Paralelní zdvojení dialogu Jonáš – Hospodin podtrhuje naléhavost dialogu, intenzitu Jonášova volání o pomoc a sílu Hospodinovy pomocné ruky.

Verše 9-10 (závěr): Imperfektum v 9. verši a kohortativy (hodlám obětovat, hodlám splnit) v 10. verši jsou signálem ukončení retrospektivního líčení minulých událostí. Na této gramatické i významové hranici pronese vypravěč jeden mravoučný výrok o pošetilosti zatvrzelých hříšníků, který má, mimo jiné, i funkci gramatického mostu mezi mluvnickou minulostí veršů 3-8 a mluvnickou budoucností verše 10. I v závěru žalmu figurují oba jeho aktéři, Jonáš a Hospodin. V závěru své modlitby vyjadřuje modlitebník Jonáš dvojí. Jednak vůli vyvodit z toho, co prožil, pro sebe důsledky (vyjádřit díky nejenom slovně v modlitbě, ale též rituálně obětí, splnit sliby), jednak pokorné vyznání: Hospodin je Spasitel.

Verše 4-8, tři výpovědi (B₁, B₂, B₃)

Gramatickým důvodem pro členění centrální části žalmu do tří výpovědí je skutečnost, že první (hlavní) věta všech tří textových bloků, tedy dvojverší B₁ a B₂ a verše B₃, má stejnou strukturu: skládá se ze tří gramatických, paralelně souvisejících vedlejších vět (a||b||c). V blocích B₁ a B₂ jsou navíc identické chiastické vztahy mezi jednotlivými vedlejšími větami. Sémantický důvod lze popsat takto: začátek všech tří výpovědí (verše 4, 6, 8) je líčením, „jak to vypadalo, když Jonáš tonul“. První verše dvojverší B₁ i B₂ jsou sémanticky zcela paralelní (synonymní paralelismus), popisují obrazně, vzájemně analogicky, prožitek tonoucího člověka. Ve druhé části výpovědi (je-li první část jakýmsi sémantickým *topic*, pak druhá část je sémantickým *comment*) ústí ono „když“

(Jonáš tonul) do „tak co“ (z toho plyne). Hranice mezi *topic* a *comment* je v B₁ totožná s hranicí mezi verši 4 a 5, v B₂ je posunuta do poloviny verše 7, v B₃ je mezi větou 8b a 8c. Sémantickou návaznost *topic* - *comment* v jednotlivých výpovědích lze shrnout následovně:

První výpověď, B₁ (verše 4-5): Jonáš tonul (*topic* 4,a-c) – Jonáš doufal v Hospodina (*comment* 5,a-c, ... ale: Jonáš si tehdy řekl, s nadějí - „rád bych ...“!)

Druhá výpověď, B₂ (verše 6-7): Jonáš tonul (*topic* 6,a-c, 7,a-b) – Hospodin jej zachránil (*comment* 7c, ... ale: Ty jsi mi tehdy vrátil život, Hospodine!)

Třetí výpověď, B₃ (verš 8): Jonáš tonul (*topic* 8,a-b) – Hospodin jej vyslyšel (*comment* 8c ... pak: stalo se to, že má modlitba našla cíl!)

Všechny tři výpovědi jsou tak v jistém smyslu dialogem mezi Jonášem a Hospodinem (viz rozbor rolí v oddíle A-h).

g) Literární forma (žánr), otázka integrity, autorství žalmu

Není pochyb o tom, že literárním základem perikopy je komponovaná modlitba. Svým charakterem patří do rodiny žalmů, tedy básní, nebo lépe písní, zpívaných Hospodinu k chvále a jako výraz vděčnosti a pokory.

Jonášův žalm je krásným příkladem děkovného žalmu (STUART, 1987, s. 472), resp. deklarativního žalmu chvály, podle klasifikace Clause Westermanna⁴¹. Děkovné žalmy často vykazují charakteristickou pětistupňovou strukturu: a) úvod, b) popis minulého neštěstí, tísně, úzkosti, bídy, c) prosba o Boží pomoc, d) ocenění záchrany, která od Boha včas a účinně přišla, e) příslib chvály a svědectví. Až na pořadí stupňů c) a d), které je prohozené, lze tuto strukturu v Jonášově děkovném chvalozpěvu dobře vysledovat: a) úvod žalmu (verš 3), b) první výpověď a první část druhé výpovědi (verše 4-7,a-b), c) třetí výpověď (verš 8), d) druhá část druhé výpovědi (verš 7,c-d), e) závěr žalmu (verše 9-10).

V židovské biblické narativní próze není neobvyklé, že někde v průběhu textu je vložen poetický segment. Například ve všech narativních knihách Pentateuchu najdeme takové poetické vsuvky. První je v Gn 1, ve verších 27-28. Tato literární technika, ve SZ oblíbená, texty obohacovala – zvyšovala jejich autenticitu, oživovala někdy zdlouhavá vyprávění, nahrazovala nebo doplňovala vyprávění výstižnou zkratkou. Nejinak je tomu v případě Jonášova žalmu. Tato literární funkce žalmu je mimo jiné jedním z argumentů v diskusi o původu a integritě knihy Jonáš.

Otázka jakým způsobem a kdy se žalm dostal do textu knihy proroka Jonáše vzbuzovala dlouho (a stále vzbuzuje) zájem starozákonních badatelů na poli literární kritiky. Cílem naší práce není

⁴¹ Diskuse o klasifikaci žalmů např. v (LANDES, 1967a, s.7), kde je odkaz na původní práci C. Wastermanna (WASTERMANN, C. *The Praise of God in the Psalms*. Richmond: John Knox Press, 1965, s. 25-30, 102-116).

reprodukovat a dále rozvádět jednotlivé závěry této „košaté“ teologické diskuse. Za věrohodný pokládáme závěr, ke kterému dospěl ve své studii G. M. Landes (LANDES, 1967a, s. 30): Žalm je nejen integrální součástí celku prorocké knihy, ale je také konstitutivní složkou ústřední myšlenkové linie a kérygmatu této významné jednotky starozákonního kánonu. Kdyby byl žalm odstraněn, zhroutila by se symetrie a záměrný paralelismus formy i motivů. Je velmi pravděpodobné, jak tomu nasvědčuje analýza datování, jazyka a *Sitz in Leben*, že hymnus sice nebyl napsán autorem knihy Jonáš, ale byl přímo jím (tedy nejde o pozdější redakci) vybrán z jiného zdroje (snad z nějaké sbírky žalmů?), možná přizpůsoben a vložen do narativního textu již v průběhu primární autorské práce. Žalm tedy plní funkci onoho poetického, a v našem případě i příběh vytvářejícího segmentu, zmiňovaného v předchozím odstavci.

Názory na stáří knihy Jonáš se značně různí (EJ, s. 172). Někteří autoři ji datují do VIII. století před Kristem, opírajíce se o zmínku o proroku Jonášovi, synu Amítajovu, který žil v časech vlády Jeroboáma II (2 Kr 14,25). Podle jiných autorů je kniha mnohem mladší, ze III. století před Kristem. Datování je problematické zejména proto, že nejsou k dispozici žádné přímé časové údaje. V případě Jonáše nelze, tak jak je to možné u jiných proroků, dohledat jména králů, za jejichž vlády měl Jonáš prorokovat. Tato absence časových údajů mohla být autorovým, případně později editorovým záměrem, součástí jeho literární techniky. Mohlo by to souviset s tím, že nikde v knize Jonáš se nemluví o Jonášovi jako o proroku. Snad šlo o to vylíčit Jonáše jako anonymního, nadčasového muže. Bez této přímé evidence jsou badatelé odkázáni na analýzu nepřímých lingvistických a historických faktorů. Jako věrohodné (FREEDMAN, 1992, s. 940) se jeví datování do období mezi VI. a IV. stoletím před Kristem. Autorem knihy tedy nemůže být prorok Jonáš, zmiňovaný ve 2 Kr. Je-li pravda, že autor knihy žalm nesložil, ale převzal, nějak přizpůbil a pak zakomponoval do svého díla, pak je základ žalmu o příslušný časový úsek (neví se jak dlouhý) starší než kniha Jonáš.

Nerovnějme dále diskusi o způsobu, jak a kdy se dostal žalm do knihy (Pilát do Kréda?), ani otázku fázování jednotlivých kroků při tvorbě výsledného textu, známého dnes z kánonu jako kniha Jonáš. Pokusme se domýšlet si autorův záměr. Co tím autor sledoval? Jakým směrem se ubíralo jeho teologické uvažování? Co chtěl svým čtenářům a posluchačům předat? V čem je pointa? Jistě mu nešlo jen o pouhé narušení souvislé vypravěčské linky vložením hymnického intermezza. Tuto úvahu však opět ponechme do části B této práce, kde se zabýváme teologií perikopy.

h) **Rozbor rolí**

Z hlediska rolí je text perikopy jednoduchý, zcela přehledný. Hospodin přímo jedná v prvním a jedenáctém verši, kde nastrožil rybu a dal rybě příkaz vyvrhnout Jonáše na břeh. V žalmu je Hospodinova role rovněž centrální, ale dozvídáme se o ní nepřímo, z Jonášovy modlitby. Jonáš „vypravuje“, odkud a jak jej Hospodin zachránil, tedy jak Hospodin v nedávné minulosti jednal

v jeho případě. Jonášův příběh má exemplární funkci, byť je jedinečný a neopakovatelný. Na Jonášově příkladu se ukazuje, jak Hospodin zachraňuje člověka.

Jonáš je v perikopě minoritně objektem (narativní část), majoritně subjektem (žalm). Modlitba je komponovaná převážně v ich-formě, Jonáš mluví o sobě, o své situaci (*já* jsem zapuzen ...) a obrací se k Hospodinu (přinesu oběť *tobě*). Okrajově jsou v textu *oni* (střežící nicotnou nepravost)⁴², popis situace je ve 3. osobě (*ona, ono, ony*, např. „propast obklíčila mne“).

i) Mýtus o spolknutém muži

Příběhy o velkých mořských netvorech, o vítězných zápasech člověka s nimi, o tom, jak se hrdinové těchto příběhů mohou dostat až do útrob mořských oblud a jak z nich mohou opět vyváznout, byly v mytologii starověkého Orientu obvyklé. O tom existuje v literatuře shoda (např. NPPS, 1968, s.147, GRAVES, 1982, II.díl, s. 173, BOTTERWECK, 1974, s. 97).

V představách člověka té doby byla mořská říše obydlena božstvy a démony, kteří lidem prospívají nebo škodí. Známy je například palestinský výjev, kdy sluneční král Marduk, nebo jeho předchůdce Bel, na bílém koni zabíjí mořskou obludu Tiámat. Základ tohoto mýtu se objevuje i v hebrejské mytologii. Hospodinova paže „skolila obludu“ a „proklála draka“ (Iz 51,9), Hospodin „svou mocí vzdouvá moře a zdolal svou rozumností Netvora“ (Jb 26,12). Tatáž Tiámat seslala na svět potopu v babylónského eposu o stvoření (GRAVES, 1982, I.díl, s. 254). V řeckých bájích svádí souboj s mořskou obludou Perseus⁴³. S podobnou obludou se střetne, v jiné báji, také hrdina Hérakles. I on vysvobodí ženu přikovanou ke skále – je jí Hésioné, dcera Laomedontova. V tomto příběhu je podobnost s Jonášem již vcelku zřetelná, neboť Hérakles „skočí obludě v plné zbroji do hrdla a po třech dnech vystoupí vítězně ven, i když ho ten zápas stojí poslední vlásek na hlavě“⁴⁴. Pod vlivem tohoto mýtu bývá Jonáš zobrazován holohlavý.

⁴² *Hav'le* je cstr. p. od *hævael* (vánek, přelud, marnost), zde použito pro označení falešných bohů, model (SNAITH, 1945, s. 29). „Oni“ (v. 9) jsou proto zřejmě modláři, ti, kdo se klanějí „jiným bohům“.

⁴³ „Když se Perseus stácel kolem pobřeží země Filištínských na sever, zahlédl nahou ženu, přikovanou k útesu, a okamžitě se do ní zamiloval. Byla to Andromeda, dcera Kéfea, aithiopského krále v Joppě, a Kassiopeie. Kassiopeia se předtím vychloukala, že ona a její dcera jsou krásnější než Néreoovny, které si na tuto urážku stěžovaly u svého ochránce Poseidóna. Poseidón seslal potopu a mořskou obludu, aby zem Filištínských ničili. Když se Kéfeus ptal Ammónovy věštírny, řekli mu, že jeho jediná naděje na záchranu spočívá v tom, že obludě obětuje Andromedu. Jeho poddaní ji tedy, poslušni věštby, nahou, jen s několika šperky, přikovali ke skále a nechali ji tam, aby ji obluda pozřela. Jak Perseus letěl k Andromedě, viděl Kéfea a Kassiopeu, jak v úzkostech přihlížejí z nedalekého břehu, a snesl se k nim na spěšnou radu. Pod podmínkou, že se dívka stane jeho ženou a vrátí se s ním do Řecka, pokud ji zachrání, vznesl se Perseus znovu do vzduchu, sevřel svůj srp, s vražednou prudkostí slétl dolů a usekl hlavu obludě, kterou oklamal jeho stín na moři.“ (GRAVES, 1982, I. díl, s. 251).

⁴⁴ „... našli na trojském pobřeží ke skále přikovanou Laomedontovu dceru Hésionu, kromě šperků úplně nahou. Ukázalo se, že Poseidón poslal mořskou obludu, aby Laomedonta vytrestala. ... Za odvetu poslal Apollón mor a Poseidón přikázal své obludě, aby se krmila lidmi z pobřežní roviny, plivala na jejich pole mořskou vodu, a tak je ničila. ... Laomedón navštívil věštírnu Dia Ammóna, a tam dostal radu, aby mořské obludě předložil Hésionu na pobřeží jako potravu. ... přivázali ji ke skále, a tam ji Hérakles našel. ... S Athéninou pomocí pak Trójané postavili Héraklovi zeď, aby ho před obludou chránila, když vystrčí hlavu

Ve zmíněných dvou řeckých bájích je mořský tvor *netvorem*. Perseus i Hérakles přemohou a zabijí lidožravou mořskou obludu. Velká ryba, která „snědla“ Jonáše, však není tvor zlověstný, nebezpečný a nepřátelský. Naopak, ryba Jonáše přijme do svého nitra a propustí jej živého na pevninu. K tomuto pojetí má blízko egyptský mýtus, který vypráví o ztroskotané lodi u ostrova. Mořský had vezme hrdinu do tlamy, odnese jej do jeskyně a oznámí mu, že za 40 dní připluje loď, která jej odveze (NPPS, 1968, s.147).

V průběhu jonášovského bádání byla navrhována i některá další vysvětlení kořenů příběhu o Jonášovi a rybě (BOTTERWECK, 1974, s. 97). Ve „slunečním mýtu“ je zapadající slunce každý večer pohlceno mořem, ráno je slunce vyvrženo zpět na oblohu. Nabízí se symbolické ztotožnění ryby s mořem, Jonáš je pak personifikací slunce. Jonášův pobyt v útrokách ryby zase evokuje „měsíční mýtus“. Celá podmořská epizoda připomíná také starou sumerskou báji o sestupu Inanny do podsvětí (viz též str. 25). Výše zmíněné řecké hrdinské ságy by mohly představovat jakýsi mezičlánek mezi „slunečním mýtem“ a Jonášem. Lze si představit, že takové příběhy si vyprávěli mezi sebou třeba námořníci v Joppě.

Je pravděpodobné, že tyto mýty, nebo některé další jim podobné, autora Jonášova žalmu inspirovaly. Spolknutí a vyvržení Jonáše však není další mýtizací známého tématu, ale spíše využitím v dané době obvyklého a srozumitelného mýtického obrazu k tlumočení poselství o všemocném Bohu, jeho milosrdenství a z něho plynoucí ochoty zachraňovat člověka.

j) Výklad po verších

Verš 1: Dvě samostatné věty tohoto epického verše obsahují tři strohé informace: Hospodin poslal rybu – ryba spolkla Jonáše – Jonáš byl v útrokách ryby tři dny a tři noci. Aktéry verše jsou Hospodin, jako aktivní, konající subjekt, a Jonáš, jako pasivní objekt děje. Nástrojem Hospodinova konání je jakási blíže neurčená ryba⁴⁵.

Z hlediska časového sledu pokračuje první věta v popisu událostí, které následovaly poté, kdy byl Jonáš námořníky vhozen do rozbouřených mořských vln (1,17). Moře se uklidnilo, na námořníky padla bázeň, pak obětovali oběť Hospodinu a zavázali se slibem. Mezitím Hospodin připravuje záchranu. Charakteristické slovo „nastrojil“ (נָתַן) je zde výstižné, nevyjadřuje kreaci, ale spíše Boží příkaz, jakousi režii podmořských sil v Jonášův prospěch. Spolknutí rybou není vyjádřeno explicitně („ryba spolkla...“), ale implicitně („nastrojil rybu, aby spolkla...“). Ve druhé větě je Jonáš již v břiše ryby, aby tam pobyl tři dny a tři noci. V následujících devíti verších zůstává tato scéna zachována.

z moře a bude se blížit přes planinu. Když dorazila ke zdi, rozevřela čelisti a Hérakles jí 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“ (GRAVES, 1982, II. díl, s. 168).

⁴⁵ Viz předchozí oddíl A-i („Mýtus o spolknutém muži“).

Na konci první kapitoly čtenář očekává, že Jonáš zahynul – výměnou za životy námořníků. Čtenář má být ale překvapen: Jonáš žije! To je podstatná informace. Že jej spolkla ryba je druhořadé. Mohla jej také obklopit plovoucí vzduchová bublina, vzít na palubu nějaká tajemná ponorka, nebo uchopit jakékoliv jiné záchranné medium. Na podstatě záchrany by se nic nezměnilo. Pro starozákonního posluchače je ryba vcelku přirozeným ztělesněním mocností, podléhajících Hospodinu. Zdůrazněme ale znovu: podstatné je, že Jonáš žije!

Příběh se tedy vůbec nezabývá tím, jak je možné, že jakási ryba člověka pozře a uchová živého ve svých útrobach. Pokud bychom se tím sami chtěli zabývat, pravděpodobně bychom došli k závěru, že to možné není. Proto je celá situace „stažena“ do jediné věty, bez chuti blíže ji (nadbytečně) popisovat. Pozornost má být upřena na důvody, proč se tak stalo, a na důsledky toho, co se stalo. Ty jsou literárně a teologicky rozvinuty v následujících verších. Otázka „Jak?“ zůstává tedy zřetelně ve stínu otázky „Proč?“.

Teologicky nejdůležitější a vykladačsky nejzajímavější je figura „tři dny a tři noci“. Ve SZ je toto slovní spojení vzácné; kromě diskutovaného verše (2,1) v knize Jonáš se vyskytuje již pouze v 1S 30,12. Hned je ovšem třeba říci, že vzácné jsou „tři dny a tři noci“ právě v tomto spojení. Figura „tři dny“ nebo „třetího dne“ je naopak v Bibli velmi častá a významná⁴⁶. Nejznámější novozákonní souvislostí, explicitně zdůrazněnou zmínkou o Jonášovi v Mt 12,38-42, je samozřejmě Ježíšovo vzkříšení: „... byl vzkříšen třetího dne podle Písem...“ (1K 15,4). Nejlepší nám známá interpretace figury v Jon 2,1 pochází od Landese (LANDES, 1967b, s. 448), který má za to, že ve starověku tento časový úsek asocioval dobu potřebnou na cestu mezi světem a podsvětím. Nezáleží na tom, který směrem jdeme. Sestupujeme-li dolů, bude nám to trvat „tři dny a tři noci“, vracíme-li se nahoru, bude nám to trvat stejnou dobu. Landes opírá tuto interpretaci o sumerský mýtus „Sestup Inanny do podsvětí“.

Verš 2: Jonáš je v útrobach ryby. Modlí se, zpívá píseň o tom, co bezprostředně před tím prožil. Tento sled má retrospektivní logiku, zapadající dobře do výše zmíněné Landesovy interpretace té zvláštní cesty z podsvětí zpět na svět. Znamená to, že ve chvíli, kdy ryba Jonáše spolkla, začala jeho cesta k záchraně. Jonáš si toho je vědom. Píseň, kterou v následujících verších zpívá, je písní díků. Zajímavé je, že ji zpívá již na této cestě, tedy ne až ve chvíli, kdy je zachráněn a stojí na pevném břehu! Přesně řečeno: Jonáš děkuje Hospodinu za svou záchranu v době, kdy je (teprve) zachraňován, ale ještě (zdaleka) ne zachráněn. Tento zdánlivý detail stojí za pozornost⁴⁷.

⁴⁶ V čísle „tři“ byla od pradávna obsažena zvláštní symbolika, nám však už ne zcela jasná. Např. vesmír byl pro orientálního člověka trojdílný, pohanská božstva vystupovala po třech (např. Bel, Anu, Ea v Babyloně), apod. (NOVOTNÝ, 1956, 2. díl, s. 1117.). Vzhledem k Jon 2,1 jsou nejzajímavější ty SZ verše, kde se motiv 3 dnů vyskytuje v souvislosti s „cestou“, s „putováním“ (LANDES, 1967b, s. 448); jde např. o verše Ex 3,18, Nu 10,33, Gen 22,4, 1S 30,1 apod.

⁴⁷ Více viz str. 31.

Jonáš, jsa v bezpečí uzavřeného prostoru rybího nitra, je „tělesně“ v bezpečí, oddělen od smrtonosných hlubinných proudů, všelijakých chaluh a jiných nebezpečností. V přeneseném významu je obklopen Boží milostí, která též odděluje zachraňovaného člověka od smrtonosných nebezpečností okolního světa, ve kterém jako hříšníci toneme.

Za pozornost stojí též zdůrazňující apozice: Jonáš se modlí „k Hospodinu, svému Bohu“. Hospodin je Jonášův Bůh, Jonáš se k němu jako ke svému Bohu přiznává ⁴⁸.

Verš 3: Úvodní verš žalmu je tvořen dvěma dvojveršími (couplets), mezi nimiž je synonymní paralelní vztah. Obě dvojverší vyjadřují totéž: Jonáš volá na Hospodina a je vyslyšen. Jonáš se ozývá ve stavu beznaděje (מִצָּרָה לְ) a z blízkosti smrti (מִבְּטֵן שְׂאוֹל). Ta je v ekumenickém překladu Bible přepsána doslovně jako „lůno podsvětí“, v kralickém překladu volně jako „břicho hrobu“. Toto je podstatný moment. Zkusme naznačit proč.

Staří Izraelci – a nelišili se v tom od okolních národů – přemýšleli v kategoriích trojstupňového uspořádání světa. Země, stvořená Bohem, slouží jako příbytek pro rostliny, zvířata a lidi. Nad zemí je nebe. Pod zemí je svět podzemský, podsvětí, hebrejsky *š'ól* (שְׂאוֹל), řecky hádés nebo geenna, z aramejského géhinnám (NOVOTNÝ, 1956, s. 611). Středověká církev rozvinula tuto představu v konceptu pekla. *Š'ól* je říše mrtvých, ve starozákonních textech spojovaná s obrazy hrobu, jámy, propasti, smrti: „Pro vazy podsvětí se kolem mne stáhly, dostihly mě léčky smrti...“ zpívá David v 2S 22,6. Do *š'olu* podle starověkých názorů sestupují zemřelí, všichni, kdo jsou uloženi do hrobu. V *š'olu* se všichni pohřbení setkají, *š'ól* je „nejnižší strana země“, nejhlubší oblast světa. Podle Jb 7,9 či 10,21 není z podsvětí návratu: „Dřív než půjdu tam, odkud návratu není, do země temnot a šeré smrti, do země temné jak mračno, do šera smrti, kde není řádu, kde záblask svítání je jak mračno...“. Hrůza před *š'olem* je ve starozákonních textech barvitě verbalizována: *š'ól* je oblast zkázy, zahynutí, ztracení, zla, bolesti, únavy, úzkosti, sevření, truchlivosti, mrákoty, stínu, temnoty. Je to propast někde u úpatí hor, ponořených v bahnitém oceánu. Všechny tyto obrazy vyjadřují, že v *š'olu* se přerušuje kontakt člověka s Bohem. Bůh na mrtvé nevzpomíná (Ž 88,6), mrtví nechválí už Hospodina (Ž 115,17). Být Bohem zapomenut, to je to nejhorší, co může Izraelce potkat. To je to nejhorší, co může člověka potkat.

Ve třetím verši se vyskytuje spojení מִבְּטֵן שְׂאוֹל, z „lůna podsvětí“. Tedy Jonáš byl v samém jádru, uprostřed pekla, v tom nejbeznadějnějším, nejzasutějším zapomenutí, odkud žádný hlas nepronikne. Ale volal o pomoc. Jak citlivé ucho musí mít Hospodin, jak velká musí být jeho láska, když vyslyší hlas toho nejzoufalejšího zapomenutého člověka „sípající“ ve zvukotěsné říši smrti. Tak si to, dětsky, přeložme.

⁴⁸ Srov. Jon 1,9 (... „Jsem Hebrej a bojím se Hospodina, Boha nebes, který učinil moře i pevninu“.).

Termín „luno“, „břicho“ (בֶּטֶן), použitý ve spojení se *š'ôlem*, jistě není bez souvislosti s nitrem⁴⁹, útroby (מֵעָרָה) ryby, ve kterých je Jonáš zachraňován. *Š'ôl* a svět živých, oba póly této dvojice, jsou v Jonášově žalmu hravě, a nebo geniálně, jak se to vezme, spojeny s obrazem nitra, tedy jádra věci!

Verš 4: Tento verš líčí trojnásobně, synonymně zoufalství a bezvýchodnou situaci poté, kdy byl Jonáš vržen do moře. Zajímavá je pestrost a významová odlišnost použitých výrazů: na začátku hlubina (מַצְוֵלָה) jako statická nehybnost, kontrast k pohybu života, potom proud (נְהָרָה) jako jednosměrná síla, proti které je člověk se svými silami bezmocný a která jej unáší kamsi pryč, nakonec vlny (גַּל) jako chaotická síla, která s člověkem hází všemi směry, nahoru i dolů, dopředu i dozadu.

Obraz vržení do moře není v žalmech neobvyklý (Ž 88,8-7; Ž 69,1-2, 14-15). V Žalmu 42,8 najdeme dokonce vzorec analogický s druhou částí verše 4: „Všechny tvé příboje, tvá vlnobití se přese mne valí“. Motiv tonoucího člověka však v biblické knize žalmů nikde nehraje centrální roli. V Jonášově žalmu je obraz hluboké vody dominantním, konsistentně použitým motivem (viz oddíl A-d).

Bez povšimnutí by neměla zůstat druhá osoba na začátku verše: „hodil jsi mne (Hospodine) ...“ (וַתַּשְׁלִיכֵנִי), také vlnobití jsou tvá, Hospodine, a jistě to platí i o proudu uprostřed verše, i když to tak není vyjádřeno. Hlubina, proudy, vlnobití, dno moře, které není v užití symbolice jistě daleko od bran *š'ôlu*, není-li přímo již v jeho „výsostných vodách“, tedy patří do Hospodinovy říše. Hospodin vládne i podsvětí (Ž 16,10). Král zde kraluje, ale jeho lid mlčí. Mrtví neoslavují Boha a nevzpomínají na něho: „Mezi mrtvými tě nebude nic připomínat; což ti v podsvětí vzdá někdo chválu?“ (Ž 6,6).

Verš 5: Úvodní אָמַר, „řekl jsem si“, je možná lepší přeložit „pomyslel jsem si“, nebo dokonce „myslel jsem si“, ve významu „mýlil jsem se“, „vycházel jsem ze špatného předpokladu“. V každém případě je smyslem první části verše uvést reakci subjektu (Jonáše) na situaci, barvitě popsanou v předchozím verši.

Ta situace je zlá, tak zlá, že ji nelze nazvat jinak než zavržením, zapuzením. Není nic horšího pro věřícího Žida než být zavržen, odmítnut Hospodinem. To se rovná absolutní zkáze, konci života. Jonášova otázka „za co mne trestáš, Pane?“ je zde sice nevyslovena, ale lze ji číst mezi řádky. Odpověď si Jonáš asi domýšlí: „Protože jsi mne neuposlechl, protože jsi se chtěl ukrýt před mou vůlí, došel jsi zatracení před mou tváří ...“.

⁴⁹ V mýtopoetickém vyjádření jsou světy (domény) znázorňovány, např. ikonograficky, jako obludy mající břicho.

A třetí část verše: „...ale ještě pohledím na tvůj svatý chrám“, podle kralických. Hebrejské **אֲרִוּתְךָ לְהִבְיֹט** znamená „pokračovat v dívání“ a lze je překládat jako „chci se dívat“ nebo „rád bych se díval“. Pokud se text přeloží takto, ve významu přání, může být chápán jako poslední, ale nesplnitelné přání: „Tak rád bych ještě byl s tebou, Hospodine, ale vím, že to nelze, vše je už marné ...“. Pokud chápeme text jako čistou budoucnost, „budu se opět dívat ...“, pak vyznívá spíše jako záblesk naděje: „ještě není vše ztraceno, ještě snad uvidím Tvůj chrám, Hospodine“, tedy ještě se za mnou brány života definitivně nezavřely. Částice **אֲרִוּתְךָ** vždy vyjadřuje opak k tomu, co bylo dříve řečeno nebo očekáváno (SNAITH, 1945, s. 26), ve významu „Ano, ale ...“. Chápeme tedy výpověď verše takto: „Ano, odvrátil ses od mne, Hospodine, ale snad (doufám, toužím, velmi chci) je ještě cesta zpátky!“.

V následujících dvou verších jakoby oceán zaburácel: Ne, definitivně ne! Není cesta zpátky, definitivně nechci, nehodný synu. Smrti, chop se ho! A voda zaplaví duši, propast smrti se otevře, hlava je sevřena a mrtvé tělo padá na absolutní dno. Ono **לְעוֹלָם** (2,7), navždy, zní strašlivě.

Výrazy „být zapuzen před okem Hospodinovým“ a „být vzdálen od svatého chrámu Hospodinova“ jsou metafory pro smrt. Ve starověké frazeologii je možné na Hospodinův chrám popatřovat, jsme-li v „zemi života“. Vidět Hospodinův chrám není možné, jsme-li v „zemi smrti“. Zde jsou lidé od Hospodinova chrámu, a tedy od Hospodina, odříznuti (Ž 88,5 a 10-12). Žádná modlitba nebo bohoslužba už nejsou možné, smrt ukončuje tuto možnost. Verš vyjadřuje finalitu smrti. Jonáš si uvědomil, že zemře, ale chtěl žít. Chtěl se vrátit ke svému Bohu.

Verš 6: Tento verš (vody až k duši, která je uprostřed těla – propast kolem mne – chaluhy okolo hlavy) jakoby symetricky opakuje výpověď verše 4 (hlubina uprostřed moře – proud kolem mne – vlny přes hlavu). Takovéto paralelní zdvojení, v hebrejských textech obvyklé, má zřejmou zesilující, zdůrazňující funkci. Svými výrazovými prostředky je „druhé kolo“ jakýmsi dotažením smyčky, která se kolem Jonáše zatáhla již v „prvním kole“. Ve čtvrtém verši je Jonášovo tělo sice v hlubině, ale až v šestém verši se dostane voda „až k duši“. Ve čtvrtém verši obklíčil Jonáše „jenom“ proud, v šestém verši propast, což je asi horší. Ve čtvrtém verši se přes Jonáše valí vlny, v šestém verši chaluhy, což je také asi horší, zkusme se do toho vžít. Je to obraz podvodního, hlubinného *š'olu*.

Za pozornost stojí slovo **תְּהוֹם**, propast. *T'hôm* je zbytek chaosu, **תְּהוֹם וְבְהוֹם** (NOVOTNÝ, 1956, s. 722), praoceán, z něhož povstalo nebe i země (Gn 1,1). Z praoceánu vyvěrají všechny vody světa, na praoceánu spočívá země, upevněná sloupy. Výraz *t'hôm* souvisí s mytologickým pojmem tíamat, který označoval pranetvora žijícího v moři. Propast se stala obrazem podsvětí. Výraz

תהוֹם יִסְבְּבֵנִי je proto synonymem pro „sestoupil jsem do podsvětí, do říše mrtvých“, tedy „zemřel jsem“.

Verš 7: V tomto verši vrcholí tragický popis sestupu do podsvětí z předchozího verše. Život definitivně skončil, cesta zpět se zdá být nemožnou. Země zavřela za Jonášem své závory. Naše děti si v tu chvíli představí, jak se za pohádkovým hrdinou s rachotem zavírá skála. Boží prorok si jistě myslel, že je mrtev. Výrazy „úpatí hor“ a „závory země“ jsou v blízkovýchodní starověké a starozákonní tradici, podobně jako „propast“ z verše 6, metaforami smrti. V Novém zákoně těmto metaforám odpovídá „brána k Hádu“ (Mt 16,18).

Uprostřed verše však dochází ke zlomu: „Přeci jen! Ze zkázy je možné povstat, je-li Hospodin se mnou. On vrací život z jisté smrti.“. Ve zvolání אֱלֹהֵי יְהוָה je slyšet úlevu a vděčnost. Výraz תַּשְׁחִחַת je správně přeložený jako „z jámy“ (ze slovesa שָׁחַח = propadat se, svažovat se). Tato jáma je symbolem hrobu. Pozvednout život z hrobu je synonymem vzkříšení⁵⁰, návratu do života. Zdůrazněn je pohyb a vděčnost tomu, kdo život vrátil. Celý verš tedy říká: „Byl jsem mrtev a žiji, díky Bohu!“. Jak to ladí s radostí otce v podobenství o marnotratném synu: „...tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije...“ (Lk 15,32).

Verš 8: V tomto verši je retrospektivně vyjádřeno, jak to vlastně všechno bylo. Jonáš si vybavuje hrůzu nedávných událostí, chvíle, kdy jeho duše, tedy jeho bytostné „já“, byla skleslá, sevřená. Jaké pocity jsou analogem pro sevřenou duši? Strach, úzkost, beznaděj, zoufalství. „Když jsem byl zoufalý, vzpomněl jsem si na tebe, Bože. A modlil jsem se, volal jsem“ – opakuje se sdělení ze třetího verše. Ta modlitba letěla a dorazila k uchu toho, kterému byla určena. Neminula se cílem. Našla Hospodina, jeho svatý chrám.

Svatý chrám je místem kontaktu Božího vyznavače s Bohem, „do chrámu“ je v této větě synonymum pro „k tobě, Bože!“. Svátý chrám je v žalmu podruhé: poprvé v pátém verši, kde po něm Jonáš touží, podruhé zde, v osmém verši, kde jej vidí (vešel do něj) v modlitbě. Toto pořadí odpovídá schématu „očekávání – naplnění“.

Verš nabízí nejen retrospektivní zkratku, ale také náznak vysvětlení proběhnuvšího zázraku. „Jak je možné, že jsem dostal zpět svůj život? Myslel jsem na Hospodina, já – Jonáš, a nepřestal jsem na něj myslet ani v tom nejzoufalejším zoufalství, ani za branami š^eolu. Modlil jsem se k němu a on

⁵⁰ „Vzkříšení“ je zde ve smyslu „oživení“. Termín „vzkříšení“ je hlubší: „... znamená vstup do věčného života, do bezprostředního společenství s Bohem. Tuto metaforu užila již židovská eschatologie, jako výraz pro očekávaný eschatologický zlom, ale teprve křesťané se pod vlivem velikonočních událostí odvážili proklamovat, že Ježíš již byl vzkříšen a otvírá tak nový horizont života. V mimožidovském prostředí, kde souvislost s apokalyptickým očekáváním nebyla již zřejmá, museli křesťané vyložit své vyznání a mluvit o vzkříšení z mrtvých.“ (POKORNÝ, 1993, s. 18).

mne vyslyšel! A pak přede mnou otevřel bránu života, bránu země živých. Toto nikdo jiný nedokáže, jen Hospodin!“

Verš 9: Výrok navazuje na retrospektivu z předchozího verše: ze smrti, kterou měl nadosah, ve které vlastně byl, je dobře vidět, co to znamená mít nebo nemít přístup k Božímu milosrdenství. Verš však říká přesně toto: milosrdenství Boha je dostatek a proudí neustále, Bůh sám nemá potřebu jím šetřit nebo je někomu odpírat a někomu přidávat. Pouze ty, člověče, se rozhoduješ, zda jej přijmeš a v jaké míře. Můžeš i odmítnout: „Nechci!“. Ti, o kterých je řeč v devátém verši, se milosrdenství „vzdávají“, zřikají se jej, opouštějí je. Nepřímo Hospodinu říkají: „Nech si své milosrdenství, nepotřebujeme je!“.

Ti, o kterých je řeč v devátém verši, to jsou מְשֻׁמְרִים, lidé „střežící“ cosi, nebo v dalších překladech „ostříhající“ cosi, „držící se“ čehosi. To cosi, הַבְּלִי-שׁוֹא, je složenina termínů שׁוֹא, což znamená „nepravost, šálení, faleš“, a termínu בְּלִי, což znamená „nicota, nic“. Jde tedy o cosi nicotného a současně nepravého, falešného. I přes jistou variabilitu překladů⁵¹ tedy docela dobře tušíme, o co jde. Je tu řeč o těch, kdo se chytají všeho jiného, jen ne Boha. Přeludů, špatnosti, marnosti, model, šidítek, pozlátek, požitků ... vykladač by mohl popustit uzdu své fantazii a začít dosazovat další a další zlořády minulého i dnešního světa. Mohl by se začít ptát a chtít najít příčinu: dělají to „tito pošetilí“ z neznalosti, na základě genetického předurčení, pod determinujícím vlivem podmínek? Nebo byli oklamáni? Někdo je podvedl? To už bychom ale opustili prostor vymezený exegezi.

Nenechme se unést ani emotivním pozadím výroku. Jonáš vlastně nic nehodnotí. Neříká: „Neměli byste to takto dělat.“, ani „Protože takto jednáte, jste špatní, pošetilí.“. Výrok je vlastně jednoduchou implikací. Když se budeš držet šalebných přeludů, pak nebudeš mít Boží milosrdenství. Ale je to tak trochu „tvůj problém“.

Boží spasitelská moc je zde zdůrazněna znovu, tentokrát negativně, v kontrastu, jako neužitečnost modlářství. Modly však nepředstavují pouze neúčelnost. Klanění se modlám znamená nedostatek víry v Hospodina. Pro Izraelce to bylo porušení smlouvy s Hospodinem.

Verš 10: Žalmista po předchozím povzdechu nad modláři již plnou silou vzdává chválu svému Spasiteli: „Oni se zřekli milosrdenství – já však milosrdenství přijímám, vím o něm, a proto vzdávám díky, přináším oběť a chystám se splnit staré sliby.“. Jonáš vyznává, že spása je od Hospodina. Jsou zde všechny hlavní bohoslužebné elementy věřícího Žida: vděčnost

⁵¹ Termín je překládán např. jako, „šalebné přeludy“ (ekumenický překlad Bible), „pouhé marnosti“ (Bible kralická) nebo „neužitečné modly“ (překlad NRSV).

(vzdávání díků), smlouva s Hospodinem (oběť, slib), víra v Hospodina-zachránce (vyznání, že Hospodin je Spasitel).

Člověk musí na milost odpovědět. Ve starověkém Izraeli Hospodinovi vyznavači možná recitovali příslušné pasáže ze žalmů knězi, když přinášeli oběti. Pohanští námořníci reagovali na Boží záchranu stejně jako Jonáš (1,16).

„Spasení je u Hospodina“, **יְשׁוּעָתָה לַיהוָה**, to je závěrečné forte, vyvrcholení, pointa celého žalmu. Diskusi k této centrální teologické výpovědi ponechme opět do oddílu B.

Verš 11: Prozaická závěrečná „závorka“ žalmu. Mytologická ryba tiše plula, poslušna Boží navigace, zatímco Jonáš přemýšlel a modlil se za stěnou jejích útrob. Po třech plných dnech dostala pokyn vyvrhnout Jonáše na břeh. Můžeme si domýšlet, že Jonáš byl vrácen na břeh Palestiny, tedy zpět do výchozího bodu. Tam, odkud chtěl před Hospodinem utéci. Nevyšlo to, před Hospodinem se nelze ukrýt. Jisté je, že na stejné místo se nevrací stejný Jonáš.

k) **Popis scény, funkce perikopy v kontextu**

Perikopa je jasně vymezena verši 2,1 až 2,11. Scénu opustí námořníci, jedni z aktérů předchozího textu knihy. Sama scéna se na čas změní – pevninu a loď vystřídá mořská hlubina. Do centra pozornosti se dostává Jonáš. Perikopa skončí a děj se vrací zpět na pevninu.

Jonáš, tonoucí ve vodách Středoziemního moře, je pohlcen Hospodinovou rybou, nijak nespécifikovaným mýtickým tvorem. Máme si představovat tmou a samotou rybích útrob? Raději ne, protože účelem obrazu není provokovat naši obrazotvornost, ale symbolicky, metaforickou řečí popsat akt Boží záchrany. Jak je tato záchrana realizována, není důležité.

Je zajímavé, že se Jonáš modlí už v břiše ryby, tedy v době, kdy ještě není zachráněn. Přesněji: kdy není zcela jasné, že bude mít opět pevnou půdu pod nohama. Již někteří raně - křesťanští teologové⁵² poukazovali na to, že modlitba v Jon 2 by mohla následovat až poté, kdy je Jonáš vyvržen rybou na břeh. Mohla by, ale nenásleduje. Je v tuto chvíli vcelku lhostejné, zda měl autor nějaký hlubší záměr či se mu jen líbila tato „choreografie“ druhého dějství knihy o Jonášovi. V každém případě bylo autorovým právem nechat Jonáše modlit se právě v této fázi záchrany. Naším právem je tento výjev interpretovat, jakkoliv se vystavujeme riziku „postoje zaujatého vlastní vírou“ či dokonce „importu křesťanské teologie“. Tedy: Domníváme se, že se Jonáš modlí ve správnou dobu. Toto časování nepokládáme za nedostatek, za jakési drobné „nedopatření“ či nepozornost autora. Raději v řazení vidíme záměr. Jonáš pochopil hned, že se dovolal. Poznal a věděl, že se Hospodin „dal do díla“. Říkala mu to jeho víra v Hospodina, uměl rozlišit znamení, které vypadalo jako ryba. Věřil, že je otázkou času, kdy bude ležet na břehu. Bůh dokončí to, co

⁵² Např. Josephus (ZVI, 2003, s. 137, a citace zde obsažené).

zaslíbil a začal. I my přece víme, že jsme zachraňováni, že jsme v břicho velryby. Je jen otázkou času, kdy bude naše spása završena. Klidně se modleme již nyní: „Hospodin je spása“, vždyť i my můžeme vidět Jonášovo znamení, jak čteme v Mt 12,39 . Nemusíme na nic čekat.

Není pochyb o tom, že kniha Jonáš je promyšlenou kompozicí. Všechny čtyři její kapitoly jsou podstatně důležité, tvoří nosné pilíře. Odstranění jednoho z pilířů by vedlo k sesunutí důmyslné konstrukce. Jak a s jakým úmyslem byla „stavba“ knihy vybudována, na to se pohledy různí. Zde se přidržíme názoru G. M. Landese (LANDES, 1967a, s. 25), podle kterého je kniha Jonáš diptychem. O jiném pohledu na kompozici knihy se zmíníme dále (viz následující oddíl A-1).

Podle Landese se diptych skládá ze dvou dobře vyvážených, paralelních částí s důležitými vztahy mezi kapitolami v každé části. Tak kapitoly 1 a 2 vykazují čtyři paralelní motivy, které můžeme schematicky znázornit takto:

<u>kapitola 1</u>	<u>kapitola 2</u>
důraz na námořníky	důraz na Jonáše
1. krizová situace: ohrožení a ničení v bouři (1,4)	1. krizová situace: ohrožen tonutím v moři (2,4)
2. reakce (response) námořníků na krizi: modlitby, nakonec modlitba k Hospodinu (1,14)	2. Jonášova reakce na krizi: modlitba k Hospodinu (2,2)
3. Hospodinova reakce na modlitbu námořníků: vysvobození (deliverance) z bouře (1,15)	3. Hospodinova reakce na Jonášovu modlitbu: vysvobození ze smrti v moři (2,1 a 2,7)
4. závěrečná reakce námořníků na Hospodinovo vysvobození: bohoslužba Hospodinu skrze kultický úkon oběti a slibů (1,16)	4. závěrečná reakce Jonáše na Hospodinovo vysvobození: bohoslužba Hospodinu skrze chválu, vrcholící v rozhodnutí vykonat oběť a dostát slibům (2,10)

Na konci první části příběhu, tedy přibližně v polovině knihy, autor ukazuje, že mezi pohany a Jonášem není rozdíl, když jsou vystaveni nebezpečí, vzhledem k jejich dožadování se Hospodinovy pomoci, vzhledem k poskytnuté záchraně a vzhledem k typu jejich odpovědi. Volání k Hospodinu je účinné bez ohledu na to, vychází-li z úst polyteistů nebo rebelujícího proroka. Při pohledu na druhou část knihy vidíme podobný vzorec:

<u>kapitola 3</u>	<u>kapitola 4</u>
důraz na Ninivetské	důraz na Jonáše
1. krizová situace pro Ninivetské: hrozí zničení Ninive (3,4)	1. krizová situace pro Jonáše: Ninive je zachráněno před zkázou, což Jonáš nechtěl (3,10)
2. reakce Ninivetských na krizi: víra v Hospodina, akty pokání a kajícího (3,5-8)	2. Jonášova reakce na krizi: hněv, stížnosti k Bohu, chce zemřít (4,1-3)
3. Hospodinova odpověď Ninivetským: změni své rozhodnutí zničit město (3,10)	3. Hospodinova reakce: skrze slovo a činění se snaží přimět Jonáše ke změně názoru na zničení města (4,4 a 6-11)

Ve druhé polovině příběhu nastává změna. Zatímco v první polovině si kapitoly 1 a 2 odpovídají jak tématicky, tak obsahově, v kapitolách 3 a 4 je soulad pouze mezi tematickými elementy, ale obsah je významně odlišný. Tedy souhlas obsahu mezi 1. a 2. kapitolou zvýrazňuje nesouhlas mezi 3. a 4. kapitolou.

1) Kritická konzultace dvou komentářů

V tomto oddíle se krátce zmíníme o dvou komentářích, které pokládáme v naší diskusi za důležité. Prvním je příspěvek Duanne L. Christensenové „Narrative Poetics and the Interpretation of the Book of Jonah“ (CHRISTENSEN, 1987). Tato práce vrhá zajímavé světlo na strukturu knihy Jonáš jako celku i na roli Jonášova žalmu v kontextu celé knihy. Na základě metrické analýzy poetického textu knihy⁵³, tedy do značné míry objektivní analytickou metodou, odhaluje autorka pětídílnou strukturu knihy. Tato struktura již neodpovídá tradičnímu dělení knihy na čtyři perikopy. Jedním z důsledků členění celku na lichý počet dílů je to, že jeden díl se ocitá ve „středu“ knihy. To u sudého počtu dílů není možné. Christensenová ukazuje, že touto centrální částí je právě Jonášův žalm.

Výsledkem metrické analýzy je následující struktura knihy Jonáš:

A (1,1-8)	Jonášův únik jako sestup (יִרַד)
B (1,10-16)	námořníci se snaží vrátit na pevninu
C-C' (2,2-10)	Jonášův konečný sestup (יִרַד), obrat a vzestup (עָלָה)
B' (3,3-4,2)	lid Ninive se odvrací od zla
A' (4,1-11)	Jonášův slib ukázán jako možný vzestup (עָלָה)

Mezi jednotlivými částmi se nacházejí přechody (transitions), verše 4,1-2 jsou sdíleny dvěma částmi. Všechny části mají zcela pravidelnou, koncentrickou strukturu, v jejímž středu se v případě bloků A, C-C' a A' nacházejí právě slova יִרַד a עָלָה. Střední, žalmická část (C-C'), která nás obzvláště zajímá, má metrickou strukturu:

| 6:5 | 4:4 || 6:4:4:6 || 4:4 | 6:5 |

Právě ve středu této centrální části knihy se nachází „bod obratu“, a není podstatné, že se tento okamžik Božího zásahu nelíčí narativně, ale retrospektivně v modlitbě díky a chvály: „I pozvedl jsi ze zkázy život můj, Hospodine, Bože můj!“. Oba reprezentativní výrazy, slova יִרַד a עָלָה, se ocitají vedle sebe, jako symbol vysvobození. Právě v této části žalmu použije autor originální slovník, jak připomínáme níže v bodu A-n.

Druhým komentářem, který chceme zmínit, je práce E. Levina „Jonah as a Philosophical Book“ (LEVINE, 1984). Autor podává výčet, stručnou charakteristiku a vlastní kritiku šesti tradičních výkladů (a příslušných „schools of thought“) knihy Jonáš. Ve své práci se neztotožňuje s žádným z těchto výkladů, pokládá je za chybné, a navrhuje vlastní, filosofickou interpretaci autorova záměru. Vzhledem k tomu, že i my se pokoušíme v této práci vystihnout teologický princip a navrhnout interpretaci části knihy Jonáš, bude účelné tyto školy vyjmenovat:

⁵³ Práce vychází z faktu, že kniha Jonáš není pouze kompozicí ve verších, v Masoretské tradici, ale je také kompozicí v metrickém jazyce. Originálně provedená metrická analýza (kombinace dvou tradičních metod) ukázala překvapivé výsledky.

1. Historická škola: Kniha Jonáš je polemický text, reflektující nacionalistické nepřátelství Izraele k Asýrii. Bůh si přeje, aby Izrael svým nepřátelům odpustil ...
2. Mystická škola: Kniha Jonáš je odysea na lidskou duši. Bůh volá člověka, ale člověk toto Boží volání odmítá. Kniha pak v symbolických termínech popisuje lidské utrpení způsobené únikem, aby vyústila v pokání, obrácení a usmíření...
3. Židovská náboženská škola: Kniha Jonáš je napomenutí. Upozorňuje Židy, kteří opakovaně upadají do neposlušnosti k Hospodinu, svému Bohu, že i pohanský národ je schopen pokání, uslyší-li Boží hlas...
4. Křesťanská náboženská škola: Kniha Jonáš je protest proti židovskému exkluzivismu od časů Ezdráše až po Ježíšovu dobu. Jonáš (holubice) reprezentuje Izrael, který je vyzván, aby se podělil o dobré zprávy (euangelion) s pohany. Jelikož odmítne, je pozřen obludou...
5. Škola dějin náboženství: Kniha Jonáš je zprávou o univerzalizmu. Boží moc se ukazuje všeobecně, Boží záměr je univerzální...
6. Humanistická škola: Kniha Jonáš je triumf Milosrdenství nad Právem. Kniha vyjadřuje, že odpuštění je více než odplata, a zavádí ideu Milosti. Jonáš reprezentuje rozhněvané Židy.

Levinova filosofická interpretace vychází ze skutečnosti, že morální svět antického člověka byl mechanistický. V jeho chápání hřích vyžaduje trest, stejně jako příčina vyvolává důsledek. Veškeré přirozené síly se vyrovnávají mechanisticky. Zlo je také síla, proti které – aby bylo dosaženo rovnováhy – musí být napřena „opačná síla“, tedy dobro. Autor Jonáše ale napsal knihu tak, že tato „counter-force“ chybí. Chybí jakýsi potřebný ekvivalent – utrpení, dobro, cokoliv, co by vrátilo věci do rovnováhy (homeostasis). Trest je zde překvapivě nahrazen obrácením srdce obyvatel Ninive. Toto obrácení umožňuje Boží láska. Bůh před Jonášovými zraky narušil přehlednou hranici mezi dobrem a zlem. Je toto morální? Podobnou otázku nalezneme u Joba nebo Abrahama. A Jonáš tomu nerozumí a chce nejprve utéci před touto nepochopitelnou logikou. Pak chce zemřít. To je od něj velmi opravdové. Málokdo chce kvůli svému přesvědčení zemřít!

Autor Jonáše nechtěl problém vyřešit, ale vyslovit morální dilema. Položil otázku, ale nechtěl na ni jednoznačně odpovědět. Jeho úmyslem bylo udržet téma naživu, neučinit z něj moralistické schéma vítězství dobra nad zlem, převládnutí milosti nad trestem či nějaké jiné.

m) **Facit obsahu (exegetické teze, věcné shrnutí)**

O věcné shrnutí, obsahový facit, se pokusme ze dvou úhlů pohledu. Později se ukáže, že tyto úhly pohledu nejsou nezávislé, ale provázané.

První pohled necht' je zaměřen na **roli perikopy v kontextu** celé knihy. Pokládáme tento pohled za významný i přes to, že tématem naší práce není studium knihy Jonáš jako celku. Pro exegezi

druhé kapitoly je alespoň dílčí kontextová úvaha velmi důležitá. Není náhodou, že se literárně-kriticky zaměření biblisté tak soustředěně snažili a snaží porozumět funkci žalmu v kontextu knihy. Kompozice knihy je promyšlená a žalm je v jejím konceptu nosným, konstitutivním prvkem. Exegeze perikopy, vytržená z kontextu knihy Jonáš, by byla nutně jiná než exegeze perikopy jako integrální subjednotky knihy Jonáš.

Kontextuální exegetické teze může vycházet z naší dosavadní snahy pochopit autorův prvoplánový záměr. Chtěl autor především vyprávět souvislý příběh, složený ze čtyř dějství, korespondujících se čtyřmi „scénami“ čtyř kapitol knihy? Nebo je příběh jenom jakási spojující linka, pod kterou se skrývá hlubší pointa? Jinak, vyhraněně řečeno: není každá ze čtyř perikop (kapitol) samostatným, autonomním obrazem spásy?

Zkusme tento dvojí pohled polarizovat do dvou ohraničených variant a ptát se, která z nich více odpovídá autorovu záměru. První varianta, nazvěme ji narativním, „sériovým“ záměrem, říká, že záměrem autora bylo především vyprávět příběh o milosrdenství, kterým Bůh zahrnul jednoho kontroverzního člověka a jeden kontroverzní národ. Člověka z Izraele a národ z pohanů. Každá z perikop je v tomto pojetí důležitou a autonomní součástí příběhu. Výpověď každé perikopy je tedy „ve službě“ celého příběhu. Druhá varianta, nazvěme ji metaforicko-soteriologickým, „paralelním“ záměrem, říká, že záměrem autora bylo především vyjádřit různé dimenze Boží spásy. Každá ze čtyř perikop je tak jedním příběhem o Boží spáse – jejich spojení do jednoho příběhu o Jonášovi je jen vhodnou a celkovému záměru konvenující literární technikou. Účelem je ukázat z různých stran, jak Bůh zachraňuje. Narativní linka je tak „ve službě“ čtyř samostatných příběhů.

Domníváme se, že v dosavadním bádání převažuje pohled, odpovídající první variantě, tedy předpoklad, že autorovi šlo o sdělení teologického kérygmatu formou složitě strukturovaného příběhu. Naše kontextuální exegetická teze vychází ze druhé varianty: Prvoplánovým záměrem autora knihy Jonáš je sdělit kérygma metaforicko-soteriologickým, nikoliv narativním způsobem.

Druhý pohled nechť je zaměřen na **perikopu samu o sobě**. Je to jednoznačně perikopa o Boží záchraně, která se ukázala na Jonášovi, synu Amítajovu. Vyjděme z předchozí kontextuální teze a ptejme se: Jaký obraz spásy chtěl autor vykreslit v této druhé perikopě své knihy? Jonáš tonul a utonul. Prošel branou mýtického *š'ôlu* a zemřel. Před smrtí i ve smrti volal a doufal. Jonášův žalm je písní o Bohu, který slyší, odpovídá a zachraňuje. Jonášův žalm je písní o Boží milosti a milosrdenství. Jonášův žalm je písní o smrti a o životě, který je silnější než smrt. Smrt může být poražena. Na straně života je Hospodin.

Perikopa „zpodobňuje“ spásu, je podobenstvím o spáse. Hospodin vysvobozuje ze smrti ty, kdo jej volají. Takové spásy se můžeme nadít. Je zde zdůrazněn aspekt naděje. Perikopální exegetickou tezi potom formulujme takto: Záměrem redaktora Jonášova žalmu bylo vyjádřit, že i ve smrti máme

naději života, voláme-li k Hospodinu. V tezi již záměrně používáme termínu „redaktor“ žalmu, nikoli „autor“ žalmu (viz diskuse v bodě A-g).

Facit obsahu, shrnutý do těchto dvou exegetických tezí, se pokusíme podrobit bližšímu zkoumání v kapitole B. Zde formulované teze budeme zdůvodňovat, případně vyvracet.

n) **Souvislosti v kánonu**

Kniha Jonáš je součástí biblického kánonu; se svými 48 verši je nejkratší knihou z tzv. „malých proroků“ a nejkratší knihou Starého zákona vůbec. Námi studovaná perikopa je centrální součástí knihy, a to nejen svým významem, ale i kompozičně, jak jsme uvedli výše v bodě A-l. Mezi mnohými kanonickými souvislostmi se zde, pouze stručně, zaměříme na dvě souvislosti starozákonní a jednu souvislost s evangelijními texty – onu známou Ježíšovu repliku určenou zákoníkům a farizeům.

Obě starozákonní souvislosti si dovolme nazvat kanonickými souvislostmi prvního druhu. Chceme tím vyjádřit, že jde spíše o vliv jiných částí kánonu na text knihy Jonáš během procesu jejího vzniku. Kanonickou souvislostí druhého druhu pak bude naopak vliv textu Jonáše na jiné, pozdější texty. Novozákonní zmínka o Jonášovi je v této terminologii souvislostí druhého druhu.

Jasná kanonická souvislost prvního druhu leží mezi studovanou perikopou a Knihou žalmů, žaltářem. Jonášova modlitba je žalm, přesněji (podle Westermanna, viz komentář v oddílu A-g), děkvný hymnus, nebo ještě lépe hymnus chvály. Jonášův žalm je svým obsahem, účelem a strukturou podobný mnoha jiným starozákonním žalmům. Jsou v něm obsaženy motivy, které lze v téměř doslovné podobě nalézt v jiných žalmech (intertextualita). To svědčí o tom, že celý žalm, nebo jeho části, musel být v živém literárním kontaktu s jinými žalmy. Jako příklad doslovné podobnosti uvedme část čtvrtého verše Jonášova žalmu, „...všechna vlnobití tvá a vlny tvé se přese mne převalily (עָלַי עֲבָרֵי)“ (כל-משִׁבְּרֵיךָ וְגַלְיֶיךָ עָלַי עֲבָרֵי). Tato nominální věta je identická s druhou částí osmého verše Ž 42. Některé další podobnosti Jonášova žalmu s jinými žalmy jsme uvedli dříve, v bodě A-d, jako příklady asociací. V Jonášově žalmu je 16 míst, která korespondují s textovými segmenty jiných žalmů (CHRISTENSEN, 1987, s. 42). Zajímavé je, že tyto korespondence vykazují strukturu: 9 je jich v první části žalmu (verše 2,3-6a), 7 je jich ve druhé části žalmu (verše 2,7c-10), ale žádná není ve středu žalmu (verše 2,6b,c a 2,7a,b). Tato střední část jakoby neměla v celé Bibli analogii, je originální, možná napsaná pro účely knihy o Jonášovi.

Druhou pozoruhodnou souvislost lze vidět mezi knihou Jonáš, respektive Jonášovým žalmem, a knihou Job. Paralely mezi oběma knihami jsou zřejmé, byť ani Jonáš ani Job neobsahují vzájemné přímé odkazy. Obě knihy mají pečlivě vybudovanou strukturu textu, jsou vytvořeny podobnou literární technikou, pracují chytře se slovy, obsahují ironické a parodické prvky. V obou

knihách je tematizována otázka teodicey⁵⁴ a je zdůrazněna Boží svobodná vůle. Oba hlavní aktéři, Job i Jonáš, jsou v opozici vzhledem k Bohu, doslova Bohu spílají, a tím se dostávají do opozice i vzhledem ke svému okolí. Obě knihy končí nezodpovězenými otázkami. Některé verše z knihy Job zvláště rezonují s obsahem i výrazovými prostředky Jonášova žalmu, zvláště pokud jde o věc života, věc smrti a mučivé napětí mezi nimi. Širší diskusi historické, autorské nebo nábožensko-ideové koexistence či koincidence obou textů je možno nalézt v práci teoložky K. J. Dell (DELL, 1996, s. 96-100).

Známý evangelijní oddíl (Mt 12,40, L 11,29), ve kterém Ježíš říká, že „pokolení zlé a zpronevěřilé“ nedostane jiné znamení než znamení proroka Jonáše, je kanonickou souvislostí druhého druhu. Ježíš mluví prorocky o tom, že bude tři dny a tři noci v srdci země (nakonec je tam pouze dvě noci...). Tento symbolický výrok, jak jsme řekli výše, znamená, že sestoupí do podsvětí, do říše mrtvých, a to se všim všudy. V Krédu je tento sestup vyjádřen slovy „sestoupil do pekel“. Přeloženo do našeho jazyka: zemře. A pak je Bohem vzkříšen. Stejně jako Jonáš – ten také zemřel, sestoupil do pekel a po třech dnech, resp. během tří dnů a tří nocí, byl Bohem vytažen zpět. V tomto je paralela věrná a přesvědčivá. Není proto divu, že jonášovská tradice byla v ranném křesťanském myšlení i životě velmi živá. Oblíbenost Jonášovy postavy a jeho příběhu je dobře patrná například z častého ikonografického zobrazování (DUÉ, 1998, s. 18).

o) **Dějiny výkladu a působení**

Studium dějin výkladu, v jeho potřebné úplnosti, není ve středu našeho zájmu. Zájemce o tuto problematiku si dovoluujeme odkázat na kvalitní tematickou monografii „Signs of Jonah, Reading and Rereading in Ancient Yehud“ (ZVI, 2003). Z této monografie jsou čerpány některé dílčí údaje uvedené zde, v oddílu A-o (pro dohledání původních pramenů uvádíme pouze strany uvedené monografie, na kterých lze najít příslušné citace).

Díky dramatičnosti, věrohodnosti a přehlednosti svého příběhu se kniha Jonáš, více než jiné starozákonní prorocké knihy, stala inspirujícím zdrojem pro velké množství pozdějších interpretujících převyprávění. Tato převyprávění akcentují různé vrstvy a různé významy Jonášova příběhu, podle toho, která náboženská (nebo i nenáboženská) komunita a ve které době Jonášův příběh vykládala a interpretovala. Na jedné straně svědčí tento bohatý, a na původním autorovi již nezávislý vlastní život tohoto provokujícího díla o jeho aktuálnosti, na druhé straně poskytuje historikům, religionistům a teologům bohatý materiál ke studiu těchto náboženských komunit.

Jak jsme řekli výše: facitem obsahu druhé kapitoly Jonáše je symbolické, Boží milostí umožněné vysvobození člověka ze stavu smrti k životu. Na první pohled je zřejmé, že tento jonášovský facit dobře koresponduje s facitem křesťanské zvěsti. Nemůžeme být proto překvapeni, že Jonášova

⁵⁴ Teodicea: ospravedlnění Boha z existence zla ve světě.

cesta do *š'olu* a zpět byla srozumitelným znamením Ježíšovi, dostala se jako starozákonní echo do evangelií (Mt 12,40) a v pozdějších křesťanských komunitách byla spojována s Ježíšovým sestupem „do pekel“ a následným vzkříšením. Tato srovnání jsou častá zejména v patristické literatuře, např. u Cyrila Jeruzalémského. Obraz Jonáše jako pre-zosobnění vzkříšeného Krista a symbol triumfu nad smrtí se v prvních stoletích po Ježíšově smrti široce rozšířil, o čemž existuje v literatuře dostatečná evidence (ZVI, 2003, 138, citace zde uvedené).

Dalším motivem je návrat k životu „vodní cestou“, skrze vodu, z vody. Hospodin Jonášovi vrátil život, šlo o nové narození, a to tak, že Jonáše vzal vodě a předal pevné zemi. To je schéma křesťanského baptismu – křtu, vyjádřeno v narativně-poetické, nikoliv pneumatologické formě. Tato paralela byla v křesťanských interpretujících komunitách zřejmě též významná (ZVI, 2003, 139, citace zde uvedené).

Židovské komunity interpretovaly Jonáše rozdílně. Snažily se omezit interpretační posun od významu „blízkost smrti“ k významu „smrt“, od významu „Jonáš v nitru ryby“ k významu „Jonáš v hrobě“. Tak např. Targum vyjadřuje hebrejský **בְּרִיחַ** ve 2. verši opisem „ze dna hlubiny“, podobně midraš Jonáš zdůrazňuje spíše tělesný než symbolický charakter ryby. Avšak, i v židovské tradici bylo zázračné Jonášovo vítězství nad smrtí důvodem k mesianistickému nebo eschatologizujícímu pojetí postavy Jonáše (ZVI, 2003, 140, citace zde uvedené).

p) **Facit zvěsti perikopy (aplikační teze)**

Výše jsme formulovali dvě exegetické teze, kontextuální a perikopální. Aplikační teze, které se chystáme vyslovit nyní, budou s těmito exegetickými tezemi volně korespondovat.

Kontextuální exegetickou tezí chceme říci, že záměrem autora bylo vykreslit čtyřikrát, pokaždé trochu jinak a se zdůrazněním něčeho jiného, obraz Hospodinovy spásy. Jakési čtyři rozměry, čtyři podoby, ukazující na rozsah, šíři a plnost spásy. To, že na sebe tyto čtyři části navazují a tvoří jednu dějovou linku, činí celé dílo o to působivějším. Autor chtěl podle této teze ukázat, jak, kdy, na kom a s jakými důsledky se záchrana uskutečňuje. Jaká se nabízí formulace pro kontextuální aplikační tezi?

Boží záchrana není program, automatizmus, kauzální schematická záležitost. Boží záchrana je akt Boží milosti, která se na každém člověku a na každém „národu“ zjevuje jedinečně, nevypočitatelně a s jistou velkorysostí a noblesou. Tak nějak bychom zde mohli otevřít aplikační dotažení předchozích exegetických závěrů. *Sola gratia!* I tuto o mnoho pozdější centrální reformační tezi zde již v hrubých starozákonních obrysech „nahmatáváme“. Nemůžeme tuto milost nijak uchopit, nemůžeme si ji koupit svými sebelepšími a sebebohumilejšími činy. Boží milost je zcela svobodná a svrchovaná. Ano, my můžeme a máme k Bohu volat – modlit se, křičet na něho, prosit. A pak smíme doufat. A máme zaslíbení a naději. Dokonce smlouvu. Ale nedomáhejme se, nenárokujme,

nestěžujeme si. Nebuďme uražení, zhrzení nebo dotčení, když věci nepůjdou tak, jak bychom chtěli my. Nemáte také pocit, že tyto a mnohé další „vlastnosti“ spásy lze v knize o Jonášovi nalézt, protože je Jonáš, námořníci i ninivetský král autenticky prožívají? A právě toto „prožívání“ spásy zkusme nyní zdůraznit.

Jonášův „kontrakt“ s Pánem světa rozhodně nevypadal jako idylický vztah spravedlivého otce a hodného, poslušného a uznalého syna. Jonáš se nejprve stal obětí v aktu spásy pohanských námořníků, potom sám prosil o svou záchranu, potom šel volat k záchraně do nepřátelské, ďábelské metropole, pak se nevyrovnal s její záchranou. Jonáš spásu prožíval⁵⁵. Její neustále běžící soukolí si s ním pohazovalo jednou nahoru, jednou dolů, a on Bohu jednou dobrořečil a jednou zlořečil. To je život „uvnitř“ Boží spásy, v truchlivosti i radostnosti zranitelné lidské duše.

Kontextuální aplikační tezi vyslovme proto takto: Žijeme! Hle, jak bohatá je Boží spása! Tak žijme opravdu!

Perikopální exegetickou tezí chceme říci, že ve druhé jonášovské perikopě vidíme zdůrazněnu naději života ve smrti a že tato naděje je v Hospodinu. To je široké a provokující téma, které lidi odnepaměti vzrušovalo a které sehrálo jednu z hlavních rolí v dějinách lidského myšlení. Z různých možných aplikačních rovin bychom rádi rozvedli jednu, která je dosti přímým zobrazením (průmětem) této exegetické teze do lidské *πραξις*. Jde o rovinu hospicové praxe. Jde o skutečný, vždy aktuální problém hledání naděje v posledních chvílích života člověka. Jde o problém dobrého a pomáhajícího doprovázení v umírání.

Perikopální aplikační tezi budeme formulovat jako otázku. Takto, formálně, chceme vyjádřit toto: problém naděje v umírání je podle našeho názoru natolik jedinečnou a osobní věcí umírajícího člověka, že by snad bylo troufalé a nemístné oznamovat nějaká generálně platná tvrzení. Otazník je na místě. Zároveň se domníváme, že je důležité učit se o naději v umírání přemýšlet, učit se o ní něco říci a hlavně učit se hledat přijatelné způsoby, jak ji ukazovat umírajícím. Pokud o to stojí, samozřejmě.

Perikopální aplikační tezi vyslovme proto takto: Kde je naděje v beznaděži smrti? Kde je pro mě a kde je pro tebe?

⁵⁵ „Prožívání spásy“ je psychologizující licence, které jsme si vědomi. Jako ti, kdo se pokoušejí daný text nejen studovat a nezaújatě hodnotit, ale také jej interpretovat s užitkem pro sebe a pro čtenáře našeho výkladu, si psychologizaci chceme obhájit jako legitimní, byť subjektivizovaný způsob aktualizace.

B. TEOLOGIE PERIKOPY

a) Perikopální exegetická teze a její teologická diskuse

Cíl a metoda

V oddíle A-m jsme formulovali perikopální exegetickou tezi: Záměrem redaktora Jonášova žalmu bylo vyjádřit, že i ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu. Zde se pokusíme tuto tezi teologicky rozvést. Cílem je opřít uvedené tvrzení o argumenty (říci, proč si myslíme, že právě toto bylo záměrem redaktora) a vyjádřit teologický obsah teze, nikoliv s tezí polemizovat nebo srovnávat váhu argumentů tuto tezi podporujících s vahou argumentů této tezi odporujících (jak budeme činit v případě kontextuální exegetické teze). Metodou, která by nás měla k tomuto cíli dovést, je diskuse, založená na „vytěžení“ předchozí exegetické práce.

Přehled plodů exegetické práce, relevantních pro diskusi

Oddíl A-e: Analýzu perikopálních sémantických motivů jsme přerušili ve chvíli, kdy jsme *verba* a *nomina*, tedy slovní nositele významu, rozdělili do čtyř skupin. Postupme v analýze ještě o krok dále, nyní ve světle studované exegetické teze. Tezi můžeme přehledně rozfázovat takto: SMRT (beznaděj života) – HOSPODIN (volání k němu) – ŽIVOT (naděje života). Tato sekvence dobře koresponduje se sémantickými motivy:

Fáze exegetické teze	Sémanticky „ohraničená“ skupina slov (výsledek analýzy v oddílu A-e)
SMRT	A – slova pro živly B – slova pro „směr dolů“
HOSPODIN	C – slova pro Hospodina
ŽIVOT	D – slova pro „směr nahoru“

Je jisté, že přiřazení skupin slov k pojmům (zde fázím) „smrt“, „Hospodin“ a „život“ je pouze volné. Jistě není pravda, že každé slovo z dané skupiny nějak viditelně souvisí s daným pojmem. Lze však říci, že většina slov v dané skupině je svým významem více či méně blízká danému pojmu, nebo, řečeno metaforicky, že daná skupina slov příslušný pojem „podbarvuje“, „ozvučuje“, asociativně spojuje s obrazy, které evokují náladu, atmosféru, ducha tohoto pojmu. Řečené demonstrujeme na příkladu prvního pojmu (SMRT): ve skupině B (slova pro „směr dolů“) jsou termíny popisující přímo záhubu (být zapuzen, soužení, úzkost, tíseň, zkáza), dále termíny pro podsvětí jako prostor mrtvých (podsvětí, peklo, záhrobí, bezútěšná prázdnota, jáma), termíny pro prostor dole, tam kam se sestupuje, zemřeme-li (sestoupit, vhodit, mrštit, kořeny hor), termíny, které nepopisují přímo sestup pod zem, ale ukazují někam do nitra (nitro, lůno, útroby, vnitřnosti,

spolknout, duše, srdce), termíny, označující jistou nesvobodu, nevratnost (obklíčit, omotat, přivázat, zachvátit, sevřít, převalit se, závora), a nakonec termíny, popisující pocity sestupujícího (stát se skleslým, neduživým, bezvládným). Skupina A (slova pro živly) je pro pojem smrti pouze jakousi lingvistickou „asociativní dekorací“. Příroda vytváří dramatickou kulisu, z přírody jsou vzaty expresivní obrazy záhuby: rozbouřený oceán, ničící vlny, hlubina, kam již neproniká sluneční světlo, masa vod nad titěrným lidským tělem, hory, zakořeněné na dně oceánu, mořské proudy. Ve starověkých představách je smrt totožná s vítězstvím démonických živlů podsvětí nad světem života.

Oddíl A-g: V tomto oddílu jsme mluvili o významu „prokládání“ narativních starozákonních textů poetickými segmenty a o konstitutivní funkci žalmu pro kompozici knihy Jonáš. Zde je na místě tuto úvahovou linii napojit na naše exegetické tvrzení. Účinnost sdělení „*i ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu*“ je výběrem žánru nepochybně posílena. Žalm je literární forma, která je vhodná pro expresi temných tónů zmaru a zániku. Není lepšího doprovodu na cestu „žalnou“ krajinu *š'olu*, údolím stínů smrti, než „žalo“-zpěv. Vzpomeňme na asonanci -tí, -lí, -ní, tí, -lí ze 3. verše, jež zní jako naříkavé kvílení, evokující emoce žalu (oddíl A-d). Tedy s první fází výroku, se SMRTÍ (beznadějí života), koresponduje žánr dobře. Nejinak je tomu se třetí fází, ŽIVOTEM (nadějí života). Žalmy jsou nejen žalozpěvy, ale většinou také chvalozpěvy. Prostřední, druhá fáze výroku, HOSPODIN (volání k němu), je rovněž žalmem žánrově vhodně zdůrazněna, jelikož žalmy jsou písně, adresované Bohu. Tedy shrnuto: žánrové hledisko potvrzuje diskutovanou exegetickou tezi.

Oddíl A-h: Další relevantní hledisko poskytuje rozbor rolí. Výše uvedené fázování výroku lze přepsat takto: ČLOVĚK (umírající) – HOSPODIN (zachraňující) – ČLOVĚK (obdarovaný životem). Je vidět, že role člověka, zastoupeného v žalmu explicitně (subjektivně) Jonášem, stejně jako implicitní (objektivní) role Hospodina, dobře personifikují jednotlivé fáze výroku. Já, jako subjekt, člověk, který se identifikuje s Jonášem, umírám (ve smyslu: vzdaluji se od Hospodina). Hospodin, jako objekt, ke kterému směřuji své volání po životě („rozpomínám se na něj“), volání uslyší, a co víc, se slitováním na něj reaguje, touží po návratu ztracených synů, touží vracet život (ve smyslu: shromáždit „toužící“ ve svém svatém chrámu). A nakonec znovu já, jako subjekt, jako Jonáš, zaslíbený život opravdu dostávám (ve smyslu: nalézám cestu zpět k Hospodinu). Hledisko rolí, zdá se, potvrzuje diskutovanou exegetickou tezi.

Oddíl A-j: Ve výkladu perikopy po verších se zřetelně objevila celá teze, všechny tři její dominanty. Umírání – velká část žalmu je jeho metaforickým popisem. Kontakt s Hospodinem – žalm začíná dvojnásobným potvrzením toho, že „když člověk zoufale volá, Hospodin jej uslyší a odpoví mu“. Život – uprostřed žalmu je krátké, ale vděčné „pozvedl jsi život můj, Hospodine...!“

Zkusme teď shrnout nejdůležitější postřehy výkladu:

Fáze exegetické teze	Postřehy výkladu	Verš
SMRT	- figura „tři dny a tři noci“ – čas na sestup do podsvětí	v.1
	- první metafora smrti – úzkost: צָרָה	v.3
	- druhá metafora smrti – š'ól: שָׂוֹל	v.3
	- třetí metafora smrti – živly (vně Jonáše): גַּל - נָהָר - מְצוּלָה	v.4
	- čtvrtá metafora smrti – zapuzení: גָּרַשׁ	v.5
	- pátá metafora smrti – živly (uvnitř Jonáše): מַיִם עַד־נַפְשׁ - סוּף - סוּף (dvojsmysl: סוּף = chaluhy, סוּף = konec)	v.6
	- šestá metafora smrti – oddělení od světa „navždy“: לְעוֹלָם	v.7
	- sedmá metafora smrti – sevření duše: בְּהַתְּעִיף עָלַי נַפְשִׁי	v.8
	- osmá metafora smrti – „ostříhat marností pouhých“: הַבְּלִי־שׁוֹא	v.9
HOSPODIN	- Jonáš se modlí v útrobach ryby k Hospodinu	v.2
	- Jonáš volá na Hospodina a je vyslyšen	v.3
	- Hospodinovy jsou živly	v.4
	- Hospodine, Bože můj! – vděčnost Jonášova za dar života	v.7
	- Hospodin dává spásu: יְשׁוּעָתָה לַיהוָה	v.10
ŽIVOT	- Jonáš žije! očekávání zahynutí se nenaplnilo	v.1
	- Jonáš se modlí a děkuje, i když ještě není na břehu (naděje života)	v.2
	- Jonáš má naději, že se vrátí k Hospodinu (uvidí jeho chrám)	v.5
	- Jonášův život je pozvednut, zachráněn	v.7
	- Jonáš se vrátil k Hospodinu (uviděl jeho chrám)	v.8
	- Jonáš na milost odpovídá (díky, oběť, slib)	v.10
	- Jonáš je opět na pevné zemi, ve světě živých	v.11

Perikopa jako obraz spásy

Výrok, kterým se zabýváme, je podle našeho názoru jedním z možných úsporných vyjádření toho, co znamená Boží spása. Slovy „*I ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu*“ dáváme do vztahu tři základní „soteriologické veličiny“: záhubu jako pád člověka, život jako vzestup ze záhuby a toho, kdo je pánem nad pádem i vzestupem.

Chceme nyní, ve vztahu ke studovanému textu, teologicky uvažovat o spáse. Jedna možnost jak postupovat je vyjít z nějakého určitého konceptu spásy a z jeho perspektivy zkoumat, do jaké míry se Jonášův žalm s tímto konceptem kryje. Touto cestou jít nechceme. Druhá možnost je tato: předem budeme předpokládat pouze to, že autor knihy (a redaktor žalmu) chtěl „vykreslit“ –

vložení a případnou redakcí žalmu – jistý obraz spásy, a budeme se ptát, co důležitého se o spáse od autora textu dozvídáme. Budeme chtít porozumět tomu, co nám o spáse chce říci on. Ne naopak, to bychom testovali, zda jeho obraz odpovídá naší správné představě o tom, co je spasení.

Jonášův žalm, včetně uvozujícího a uzavírajícího epického verše s rybou, je tedy v tuto chvíli pro nás obrazem spásy. Snažme se tento obraz hodnotit s porozuměním a střizlivě, vědomi si jak jeho originality, tak toho, že je pouze jedním z možných vyobrazení atraktivního motivu, opakovaně promyšleného i žitého mistry různých škol.

Co je v (na) obraze zachyceno – náčrt soteriologických motivů

Nápadné je v první řadě relativně (tj. vzhledem k délce žalmu) dlouhé líčení Jonášova sestupu do podsvětí. Domníváme se, že toto líčení zde není samoučelné, tvořící pouze kontrastní kulisu pro jásavě znějící Boží záchranu. Sestup do podsvětí je líčen jako postupný pád, proces, ve kterém můžeme dobře rozeznat jednotlivé fáze a gradaci. Jakoby nebyl důležitý jenom pád sám o sobě, ale i „padání“. Jakoby smrt byla něco, co přichází postupně a je stále silnější a stále blíže, ve starověké prostorové představě „stále hlouběji“. Nelze se vyhnout otázce, jakou smrt má autor na mysli. Nabízí se odpověď, že nejde ani tak o padání do tělesného bezživota, jako o „odpadání“ od zdroje života. Tuto odpověď pokládáme za správnou interpretaci autorova záměru. V perikopě tak vidíme v první řadě toto teologumenon: **smrt je (hlavně) postupně, gradující „odpadání“ od Hospodina.**

Synchronní paralelismus ve verši Jon 2,3 je literárním prostředkem pro vyjádření naléhavosti, s jakou Jonáš ze své nouze volá Boha. Z částí textu „Volal jsem (קרא) v soužení svém“ a „...volal jsem o pomoc (שׁוּעָ)“ zní zoufalství toho, kdo je v beznadějně situaci. Toto volání, „křičení“ na Boha, jak překládají text Kraličtí, je zde významné. Bůh slyší ty, kteří na něj „křičí“. O tom svědčí SZ na mnoha místech. Nechme pro tuto chvíli stranou, jestli je naše modlitba, naše volání, podmínkou Božího zájmu o nás. **Jonáš volá Hospodina**, toto pokládáme za druhé důležité soteriologické teologumenon Jonášova žalmu.

Ono bezprostředně následující „ozval se mi (עֲנֵנִי)“ a „vyslyšel jsi (שׁוּעָ) můj hlas“⁵⁶ přichází jakoby příliš rychle. Ve skutečnosti bývá volání dlouhé, nekonečné. Bože, kde jsi! Ozvi se! Prosím, prosím...! Jakými duševními mukami prochází volající Jonáš si lze pouze domýšlet. Nicméně, naše představa o tom, co člověk prožívá, je-li na pokraji smrti, může být o jisté sdílené zkušenosti svědků opírána. Čili, lze si domýšlet. Jonáš volal a dovolal se. Hospodin uslyšel a odpověděl. Neexistuje větší úleva, větší štěstí pro volajícího. Tato skutečnost je dobře podtržena paralelním zdvojením. Obecně: není většího štěstí pro nás, volající smrtelné lidi, než odezva, odpověď, reakce

⁵⁶ Literární figura, srovnej např. Ž 3,5; Ž 120,1; Abk 2,1-2 a Jb 9,16.

na bezvýchodnost naší situace. A naopak, jak ledově beznadějně a mrtvé by bylo ticho bez hlasu odpovědi. **Že Hospodin Jonáše slyší**, je v žalmu ještě jednou, a to v osmém verši: „I vešla k tobě modlitba má ...“. Volání, modlitba, to je letící slovo, které se nemíjí svého cíle. A letí vzhůru (*went up*), jak pěkně překládá NRSV. Hospodin, který slyší – ucho Hospodinovo – je kandidátem na třetí soteriologické teologumenon.

„Když se svírala ve mně duše má, na Hospodina jsem se rozpomínal“, to je osmý verš. Když mně bylo zle, když mně bylo nejhůř, když jsem měl strach a ten mou duši zaplavil nejhorsšími mukami, mohl jsem myslet na Tebe, Hospodine. O této svobodě v naději a o této naději ve svobodě tu Jonáš zpívá. „Rozpomínal jsem se“ znamená „mohl“ jsem se rozpomínat. Mohl jsem z beznaděje zaostřit na naději. Pohledět z místa, kde Boha není, tam, kde Bůh je. Pohledět na „chrám Tvůj svatý“ (verš 5). Jonáš tuto naději vidí, tedy ji má. Když ji vidí a ji má, znamená to, že ji Hospodin dává. **Hospodin dává naději**. Hledejme v této naději čtvrté soteriologické teologumenon perikopy.

Ten, kdo shlíží tak hluboko do beznaděje, aby dával naději vysvobození a pak vysvobozoval, musí mít dobré srdce. Jen dobré srdce může mít tento zájem. Dobré srdce plné milosti má ten, kdo je milost-srdný. Milosrdný je Hospodin! – mohlo by stát na konci každého z veršů Jonášovy modlitby. Rukopis Jonášův je úsporný a tento refrén rezonuje pouze jako spodní, neznělý tón jeho písně. Pouze na jednom místě zazní „milosrdenství“ doslova, a to v nechápajícím, smutném údivu devátého verše: „Ti, kdo střeží nicotnou nepravost, milosrdenství se vzdávají“. Jak můžete, vy pošetili! Kdybyste věděli, co činíte, nikdy byste tak nečinili. **Hospodin je milosrdný**, protože „pozvedl život“ (verš 7). Ze zkázy, od porušení, ba dokonce „z jámy“, jak lze asi nejlépe přeložit hebrejské מַשְׁכַּל. Jak mocná to musí být milost, jak silné srdce, aby umělo vytáhnout lidskou duši: z takové hloubky a tak vysoko! Nu, milosrdenství Boha je ohromující, je-li jako ohromující vnímáno. Berme jej za pátý soteriologický motiv hutného textu druhé kapitoly.

V jedenácti verších perikopy je popsáno dvoudílné drama. V první části dramatu člověk – Jonáš klesá do hlubin smrti. Tato část není popsána přímo, ale nepřímo, retrospektivně, v rámci druhé části dramatu. Tou je opak klesání do hlubin smrti, totiž stoupaní k výšinám života, záchrana v břiše mořské obludy (v řecké verzi tu není použito slovo *η ιχθυς*, ryba, ale *το κήτος*, mořská obluda, velryba, „livjátán“). Zvláštní struktura: drama o dvou částech, z nichž obě jsou popsány v rámci té druhé. Pád je popsán v rámci záchrany, jako píseň díky zachráněného. Ryba vlastně Jonáše uschová ve svých útrobach uprostřed děje, ve chvíli, kdy Hospodin zasáhne svou milostí a Jonáš „vypluje k životu“. Toto je krásný teologický motiv, šesté soteriologické teologumenon. **Hospodinova milost umožňuje „vyplout k životu“**. Není to rychlý akt: teď ležíš na zemi jako mrtvola – prásk, jako ve varieté – a teď vyskočíš a poskakuješ po jevišti. Je to možnost života dosáhnout, pod ochranou, ale postupně, s výhledem na břeh cíle, ale s riziky dlouhé cesty. Takové pozvolné ožívání. Navracení života, který jsme skoro ztratili. To „skoro“ je důležité, protože

Jonáše aktualizuje. „Skoro“ znamená – pro nás, mě a tebe – na jedné straně: „pozor, ještě kousek a je konec“, na druhé straně je nadějně: „ještě není konec, ještě se to dá obrátit“.

Zachráněný, živý **Jonáš děkuje, obětuje a chce se změnit** – totiž chce splnit, co předtím slíbil. To je desátý verš. Toto sedmé teologumenon doplňuje to první, kdy Jonáš volal Hospodina. Nebo úplnější schéma, jako z přednášky o komunikaci: Jonáš volá, Hospodin slyší a jedná, Jonáš děkuje a mění se. Rovněž zajímavá struktura. Na začátku je volání. To je věcí víry, rozhodnutí, není ničím podmíněno, nikdo nás k němu nevybízí. Aby Hospodin slyšel, musí někdo volat. Hospodin však může také vidět, i to, co my sami neverbalizujeme, možná ani nevíme nebo netušíme. Může jednat, i když nevoláme. Zde ale jedná v odpověď na Jonášovo volání. Je tedy volání člověka podmínkou spásy člověka? Aby Jonáš něco změnil, staly se už dvě věci. Hospodin (uprostřed) jednal a Jonáš (na začátku) volal. Můžeme zásadní věci v našem životě měnit bez Hospodina a bez volání k němu?

Ze druhé kapitoly knihy Jonáš jsme tak vybrali sedm soteriologických motivů:

- 1) smrt je (hlavně) postupné, gradující „odpadání“ od Hospodina
- 2) člověk volá Hospodina
- 3) Hospodin lidské volání slyší
- 4) Hospodin dává naději
- 5) Hospodin je milosrdný
- 6) Hospodinova milost umožňuje „vylout k životu“
- 7) člověk děkuje, obětuje a chce se změnit

V duchu předchozího zadání pokládejme těchto sedm motivů za „to důležité“, co chtěl autor knihy říci o spáse. Možná lépe řečeno: toto z Jonášova žalmu zní, my to slyšíme a dáváme tomu punc důležitosti.

Co je v (na) obraze zdůrazněno – soteriologický důraz

V předchozím komentáři jsme se pokusili zdůraznit, že perikopa, nevelká rozsahem, je teologicky bohatá. Předdeslali jsme, že se na žalm díváme jako na určitou zprávu o spasení. Jakoby nám sám Bůh chtěl skrze proroka říci: lidé, toužím vám podat pomocnou ruku, když tonete (v případě Jonáše doslova), ale „chce to své“; aby se to povedlo, je třeba abyste věděli to a to... Člověk vždy tone v hlubině smrti. Boží nabídka je namísto, je velkorysá a pro nás přijatelná. Je hloupé ji přehlížet.

Co se máme o spáse dozvědět z tohoto žalmu? Pokusme se nyní zhutnit předchozí rozbor, vyjádřit ve zkratce, jednou větou, co je zde o spáse řečeno. Za nejdůležitější informaci pokládáme tu, která odpovídá zhruba motivům 1) a 6) v předchozím oddíle. Smrt a život. Mezi tím Hospodin, jako pán nad obojím. Smrt je zde vyličená jako postupný zánik, jako gradující proces, ve kterém člověk odpadá od Boha, vzdaluje se od něho. To je symbolicky vyjádřeno tím, jak je Jonáš postupně

zaplavován a dušen nepřátelskými živly. A pak Hospodin zasáhne a člověk „vypluje“ k novému životu. Zase je to proces, člověk „je obživován“ postupně, ale se zaslíbením, že na konci je plný život (pevnina). To je velmi smysluplný a hluboký obraz spásy. Smrt je v něm spíše umírání než konec, život je v něm spíše ožívání než začátek. Umírat znamená jít směrem od Božího chrámu, ožít znamená otočit se a jít zpět. Jakoby smrt a život byla dva stavy, které se v člověku „mísí“, nějak kombinují, jsou současně a v jistém poměru přítomny v naší existenci. Někdy je v nás více smrti než života, někdy je to obráceně. Poměr obou „stavů“ je nějak provázán s Bohem. Je-li Bůh daleko, je smrti víc. Je-li Bůh blízko, převládá život. Bůh chce být nablízku, to je milost. Bůh ignoruje naše klopýtání a trapnou natvrdlost, to je milosrdenství. A ten obrat, kdy začne smrti ubývat a života přibývat, to je vzkříšení. **עלה** přejde v **ירר**.

A ona zkratka? Vyslovme ji zcela střízlivě: **Dílo Boží spásy na člověku je (nějak) spojeno se vzkříšením**, tedy s obratem z umírání do ožívání. Je otázka, zda je to obrat jedinečný, ke kterému jednou dojde a pak již jde pouze o hru jeho důsledků, nebo zda může Bůh takto člověka obrátit několikrát za život, a nebo, zda dokonce nejde o kontinuální proces navracení života jako kontra-síly, čelící procesu umírání.

Cílem bylo shrnout argumenty ...

V tomto oddíle jsme se zabývali perikopální exegetickou tezí – zkoumali jsme tvrzení, že Záměrem redaktora Jonášova žalmu bylo vyjádřit, že i ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu. Na začátku oddílu jsme si stanovili cíl zformulovat argumenty pro dané tvrzení a vyjádřit teologický obsah teze. Na konci oddílu bychom tedy měli tyto argumenty v seříděné podobě uvést. Jenže...

Mezitím jsme o perikopě přemýšleli. Došli jsme k závěru, že tvrzení nebylo dobře „tvrzeno“. Není šťastné zkoumat, co bylo záměrem redaktora. Zkoumat, co zamýšlel redaktor udělat, můžeme stejně jenom nepřímo – podle toho, co udělal, podle textu, který se nám dochoval. Když není úplně rozumné zkoumat záměr autora, co je tedy rozumnější? Máme chtít reformulovat autorovu výpověď do nějakého rafinovaného teologického výroku a činit si nárok, že jsme našli objektivní teologický obsah perikopy, tedy žalmu, tedy básně? Ani to ne, držme se ještě více zpátky. Zkusme „jenom“ popsat rezonanci, kterou v nás Jonášův žalm vyvolal. Pokusme se o shrnující subjektivní vyjádření toho, o čem nás žalm poučil, co nám sdělil, co nám otevřel. Můžeme mít naději, že někteří jiní čtenáři slyší v této písni podobné tóny. Máme za to, že:

- 1) Perikopa je metaforou spásy, podobenstvím o spáse, ve které se máme dozvědět cosi o tom, co je se záchranou člověka Hospodinovou milostí spojeno.
- 2) V tomto obraze spásy lze (je to jeden možný způsob) identifikovat sedm soteriologických motivů, těch, které jsme uvedli a okomentovali na předchozích stranách.

- 3) Dva z těchto sedmi motivů jsou dominantní: smrt a život. Důležitý je důraz na jejich dynamickou, procesní stránku, jakož i možnost interpretovat jejich souvislost jako koexistenci smrti a života v „životě“ člověka, jejich gradaci jako postupné umírání (jít od Hospodina) a postupné ožívování (jít k Hospodinu) a obrat od umírání k ožívování jako jedinečné, několikanásobné nebo kontinuální vzkříšení.
- 4) Tyto dva motivy jsou v perikopě uplatněny ve vzájemné souvislosti, ba v kontrastu či napětí, které jsou překlenuty Božím záchranným programem, Boží spásou. Toto napětí lze schematicky vyjádřit takto: SMRT – HOSPODIN – ŽIVOT. Z předcházející exegetické analýzy jsme vytěžili některé argumenty dokládající toto schéma.

b) **Kontextuální exegetická teze a její teologická diskuse**

Cíl a metoda

V oddílu A-m jsme formulovali také kontextuální exegetickou tezi: *Prvoplánovým záměrem autora knihy Jonáš je sdělit kerygma metaforicko-soteriologickým, nikoliv narativním způsobem*. Na tomto místě je třeba poznamenat, že jsme si vědomi rizika, které v sobě skrývá kontextuální rozprava. Naším cílem, a tématem diplomové práce, je zabývat se druhou kapitolou knihy Jonáš. Proto nemáme, nemůžeme a ani se nechceme snažit obsáhnout knihu jako celek. To bychom nedostáli zadání. Na druhé straně jistě platí, že součástí diskuse o části jakéhokoliv textového celku je úvaha o roli této části v rámci celku. V případě žalmu v knize Jonáš je tato část diskuse obzvláště důležitá. Proto ji můžeme a chceme v jisté únosné míře provést, s tím, že namísto vyčerpávající analýzy nabídneme spíše hypotézy a otázky. To je, zdá se nám, legitimní.

Cílem oddílu je teologicky uvažovat o vyslovené tezi. Tato teze má charakter hypotézy, proto se chceme pokusit zformulovat argumenty, které „hovoří“ v její prospěch (argumenty pro soteriologicko-metaforický záměr), a argumenty, které jí odporují (argumenty pro narativní záměr). Závažnost těchto argumentů, které nebudou podloženy dostatečnou analýzou textu celé knihy, pak může čtenář kriticky posoudit sám. Metodou, která by nás měla k tomuto cíli dovést, je tedy stejně jako v oddíle B-a diskuse, založená na „vytěžení“ předchozí exegetické práce.

Přehled plodů exegetické práce, relevantních pro diskusi

Oddíly A-k,l: V literatuře lze najít různá strukturální členění knihy Jonáš. V exegetické části práce jsme uvedli dvě z nich: strukturu diptichu o čtyřech perikopách, vymezených lokalizací paralelně uspořádaných motivů (LANDES, 1967a, s. 26), a strukturu o pěti perikopách, vymezených analyticky, rytmičkou metrikou (CHRISTENSEN, 1987, s. 33). Pro další diskusi jsme zvolili druhý způsob členění (viz odst. A-l), a to přesto, že se nekryje se čtyřmi kapitolami, na které je kniha Jonáš členěna. Důvodem pro tuto volbu je logika a zvláštní kouzlo celé kompozice, které autorka

odkryla nikoliv spekulativním, ale analytickým způsobem. Přesvědčivé je umístění žalmu do středu kompozice, jakož i role „vertikálních“ (1., 3. a 5.) a „horizontálních“ (2. a 4.) perikop.

Pět perikop jako pět obrazů spásy

Podobně jako výše v bodě B-a, kde jsme jonášovský žalm pokládali za jistou výpověď o tom, co je to Hospodinova spása, budeme i nyní předpokládat, že každá z pěti perikop knihy Jonáš je samostatným obrazem, zachycujícím vždy jistou důležitou „tvář“ spásy. V následující tabulce jsme k sedmi dříve vybraným teologickým (soteriologickým) motivům Jonášova žalmu přidali motivy dvou předchozích a dvou následujících perikop. Tento postup by nám měl umožnit vystihnout hlavní soteriologický důraz každé perikopy.

perikopa A (1,1-8) – mnozí mohou být zachráněni

- Hospodin člověka povolává k prorockému úkolu a člověk jej odmítá („*Vstaň, jdi Ale Jonáš vstal, aby uprchl do Taršíše, pryč od Hospodina.*“)
- Hospodin rozhněvaný (?) („*I uvrhl Hospodin na moře veliký vítr...*“)
- lidé nevolají Hospodina – volají své bohy („*... a úpěli každý ke svému bohu...*“)
- záchrana lidí hledáním pravého Boha („*...Odkud přicházíš? Z které země, z kterého lidu?*“)

perikopa B (1,10-16) – mnozí jsou zachráněni

- život lidí je ohrožen („*Neboť moře se stále více bouřilo.*“)
- lidské síly selhávají („*Ti muži však veslovali, aby se vrátili na pevninu, ale marně.*“)
- lidé volají Hospodina („*Volali tedy k Hospodinu...*“)
- záchrana lidí vykoupením – život mnohých zachráněn za cenu života jednoho nevinného („*Prosíme,Hospodine..... nestíhej nás za nevinnou krev.*“)
- Hospodin je milosrdný („*A moře přestalo běsnit.*“)
- na lidi padá bázeň, obětují, zavazují se sliby

perikopa C-C' (2,2-10) – jeden je zachráněn

- smrt je (hlavně) postupné, gradující „odpadání“ od Hospodina
- člověk volá Hospodina („*V soužení jsem volal k Hospodinu...*“)
- Hospodin lidské volání slyší („*... a vyslyšels mě.*“)
- Hospodin dává naději („*Hospodina jsem si připomínal;*“)
- Hospodin je milosrdný („*... o milosrdenství se připravují*“)
- Hospodinova milost umožňuje „vyplout k životu“
- člověk děkuje, obětuje a chce se změnit („*Já však s díkyvzdáním přinesu oběť...*“)

perikopa B' (3,3-4,2) – mnozí jsou zachráněni

- Hospodin člověka povolává k prorockému úkolu a člověk jej přijímá („*Vstaň, jdi ... tedy vstal a šel...*“)
- Hospodin rozhněvaný, připravený trestat („... *Ninive bude vyvráceno.*“)
- lidé volají Hospodina („... *a naléhavě ať volají k Bohu.*“)
- naděje, že lze Boží hněv odvrátit pokáním („*Kdo ví, možná že se Bůh v lítosti obrátí...*“)
- Hospodin je milosrdný („*A neučinil tak.*“)
- povolání člověk vzplane hněvem nad Božím milosrdenstvím („... *a planul hněvem.*“)

perikopa A' (4,1-11) – mnozí mohou být zachráněni

- člověk chce být svědkem Božího trestu („...*vyšel z města, usadil se na východ od něho...*“)
- Hospodin demonstruje, že je dárce života („...*Bůh nastrojil skočec...červa...žhavý vítr..*“)
- Hospodinova spravedlnost je pro člověka nepřijatelná („*Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý ... vezmi si prosím můj život.*“)
- člověk chce Hospodinu vrátit svůj život – chce zemřít („*Lépe abych umřel, než abych žil.*“)
- záchrana lidí pouhou Boží milostí („*A mně by nemělo být líto Ninive ...*“)

Snad je rozumné pokusit se každé z těchto pěti „vyobrazení“ Boží záchranné iniciativy vystihnout jednou charakteristikou, vycházející z motivů uvedených v tabulce. Snažili jsme se „vyhmátnout“ to, co je v daném obraze dominantní. Pro centrální část jsme tak učinili v předchozím oddílu. Pro jednotlivé obrazy, níže stručně charakterizované, je výsledek této tematické „extrakce“ následující:

A (1,1-8) dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s hledáním** (pravého Boha člověkem)

B (1,10-16) dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s vykoupením** (člověka Bohem)

C-C' (2,2-10) dílo Boží spásy na člověku je **spojeno se vzkříšením** (člověka Bohem)

B' (3,3-4,2) dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s pokáním** (člověka)

A' (4,1-11) dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s naplněním života** (darov. Bohem člověku)

První obraz spásy A (1,1 - 8) – téma „hledání“

V první perikopě je ohrožení vyjádřeno metaforicky, bouří. Ohroženi jsou námořníci. Jonáš, *infant terrible* na útěku, jakoby nebyl tohoto ohrožení účasten, je v klidu, spí v podpalubí. Asociace na Ježíše spícího ve člunu, zmítaném rozbouřeným mořem, je možná. Jonášovo ohrožení a záchrana se stanou tématem až o dvě perikopy dále, v žalmu. Zde jde o záchranu námořníků. Oni se o život perou, ale klíč k jejich záchraně drží v ruce paradoxně právě Jonáš - lhotejný, pasivní

a odevzdaný pasažér. On může a má zavést loď do klidných vod, protože on je Hospodinův, vyznává Boha, který vládne nad smrtí a životem.

Zdá se, že bouře není Božím trestem pro Jonáše, Hospodin ji nerozpoutal proto, aby srazil Jonáše do mořské hlubiny. Ohrožení nevinných námořníků, kteří se – nota bene – neposlušného proroka laskavě ujali a vzali jej na svou loď, pak nemůže být vedlejším účinkem trestu, který vlastně není trestem. „I uvrhl Hospodin na moře veliký vítr...“ (1,4) tedy nemusí znamenat „a proto, že Jonáš zdrhl, uvalil Hospodin na loď tu hrůzu...“. Pravda je, že si to námořníci takto vyložili a označili Jonáše za příčinu svého neštěstí. Ale, co když má jejich naivní logika čtenáře přivést k pravé logice věci, totiž že bouři Hospodin nastrojil (toto je charakteristický termín celé knihy) jako mezní situaci, aby dal bloudícím příležitost položit si tu pravou otázku, totiž kdo je vlastně ten pravý bůh? V intermezzu (1,9), které odděluje první a druhou perikopu, na ni dostanou bloudící námořníci odpověď: je to Hospodin, Bůh nebes, který učinil moře i pevninu. Tuto odpověď jim dá Jonáš, *infant terrible* na útěku.

Pokládat si otázky znamená hledat. Námořníci hledají pravého boha, a to je pro jejich spásu podstatné. Je to důležitější než to, že jej nakonec našli, identifikovali. V knize proroka Amose (5,4) je výzva k hledání Hospodina vyjádřena zřetelně: „Nebo takto praví Hospodin domu Izraelskému: Hleďte mne a živi buďte.“ Prorok Izajáš (55,6) varuje před promeškáním příležitosti Hospodina najít: „Hleďte Hospodina, pokudž může nalezen býti; vzývejte ho, pokudž blízko jest.“

Díváme se na perikopu jako na vyobrazení spásy. Hledání je v něm dominantním motivem. Máme tedy mluvit o tom, že spása – o které víme, že je nepodmíněnou Boží milostí – je hledáním podmíněna? Spasen může být jen ten, kdo hledá boha, vlastně Boha? Ano, spasení je aktem, iniciativou pouhé milosti, na tom stůjme. Nemůžeme si život koupit ani odkoupit, milost je svá, nezávislá a svrchovaná. Vychází z Boží lásky k nám. Ale, na druhou stranu, dar nemůžete dát tomu, kdo vás odstrčí a vypoklonkuje se slovy: „nech si to, nepotřebuji to, mám lepší...!“ Ano, spása jako dar milosti je přeci jen podmíněná, a to jedinou podmínkou. Přijetím daru. Přijmout dar ale mohu pouze tehdy, když o něm vím. O daru spásy mohu vědět tehdy, znám-li toho, kdo jej přináší – Hospodina. Abych jej znal, musím jej poznat, nalézt. Pokud jsem jej dosud nenalezl, musím hledat. Pro ty, kdo Hospodina neznají, je hledání podmínkou spásy. Je to tak!

Nalezení Boha je totéž jako obrácení, tedy adekvátní postoj člověka k Boží nabídce spásy. Hebrejský výraz pro „obrácení“, „navracení“ je **שׁוּב**, odpovídající řecký termín je *μετανοια* (pokání). Toto obrácení se k Bohu, vlastně návrat stvořeného člověka ke svému Stvořiteli, návrat syna k Otci, není jen (NOVOTNÝ, 1956, s. 528) „vnitřní, duchovní změnou, hnutím myslí, lítostí, změnou smýšlení, nýbrž základním, radikálním obratem v celém životě, který je přiměřenou odpovědí na obrat v situaci člověka, nastalý příchodem, popř. přiblížením království Božího“. Je to

obrat, který se týká celého člověka, nejen jeho nitra. Jde o novou orientaci, z níž roste víra jako rozvinutí obrácení k Bohu.

Druhý obraz spásy B (1,10 - 16) – téma „vykoupení“

Bouře sílí a námořníci se bojí o život. Námořníci té doby nemohli za běsnícím oceánem vidět nic jiného než hněv některého z bohů. Teď věděli, že je trestá izraelský Bůh. Jonáš sám jim to pověděl (1,10). Zajímavé je, že v této dramatické chvíli se Jonáše ptají, co s ním mají udělat, místo aby jej čapli a hodili přes palubu. Jonáš jim ale řekne: „Vezměte mě a uvrhněte do moře...“. Když to námořníci nakonec – nesnadno – udělají, moře se opravdu uklidní (1,15) a oni jsou zachráněni.

Co se nám zde říká o záchraně života? V podstatě toto: skrze jednoho na nás (námořníky) přišla záhuba, skrze jednoho přichází i záchrana. A přesněji: skrze jednoho přišla k lidem smrt, aby jim skrze jednoho byl nabídnut život. Zní to přesně v duchu Pavlova učení o Kristu jako novém Adamovi: „Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život. Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného mnozí se stanou spravedlivými“ (Ř 5,18-19).

Smysl, obsah i dosah Kristovy oběti je jistě hlubší než Jonášovo „Vezměte mě...“. Vždyť Ježíš přišel, aby zákon naplnil (Mt 5,17). Ježíš přišel, aby naplnil starobylé schéma vykoupení člověka z otroctví jeho stejně starobylého provinění proti Bohu, totiž schéma vykoupení z hříchu. Starobylost tohoto schématu dokumentuje i Jonáš.

Jonášova emigrace do Taršíše není přece příliš odlišná od toho, jak jednali Adam s Evou, když se vzbouřili proti Hospodinu: „I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromů v zahradě“ (Gn 3,8). Vzepřeli se řádu bytí, aby pak nejprve oni sami, a později i všichni jejich synové a všechny jejich dcery bloudili v temnotách, hledající cestu zpět k tomuto řádu, všichni neustále ohroženi na životě neposlušností jednoho. Námořníci v bouři jsou také ohroženi na životě neposlušností jednoho.

A pak se pro tyto bloudící potomky Adamovy zjeví veliká milost, která je umí vyvést ze smrti do života. Zjeví se skrze člověka a Božího Syna, který dá svůj život jako výkupné za mnohé. Dobrovolně a za plného vědomí. A Jonáš? Udělal přece totéž, několik staletí před Ježíšem. Dal život, aby ostatní mohli žít. Důraz na nevinnost obětiny v tomto kontextu ani nepřekvapuje: „nestíhej nás za nevinnou krev“, modlí se námořníci, a říkají totéž, co Pilát: „Já na tomto člověku žádnou vinu neshledávám.“ (L 23,4).

I na druhou perikopu se díváme jako na vyobrazení spásy. Získat zpět život, který jsme jakousi nepřímou, dědičnou vinou ztratili, je možné, ale je třeba zaplatit dluh. Vyrovnat s Bohem účet, a to životem. Není možné usmlouvat nižší cenu. V Jonášově knize platí Jonáš, protože se sám cítí být dlužníkem. Na Golgotě platí Bůh, protože my na to nemáme...

Třetí obraz spásy C-C' (2,2-10) – téma „vzkříšení“

Podle našeho názoru je třetí perikopa převratným zvěstováním o spáse člověka! Proč převratným? Protože staví na hlavu archetypální, hluboko v řádu bytí vnořené pořadí života a smrti. Nejprve je život, pak smrt. Nejprve se člověk narodí, a teprve potom zemře. Nejprve život vznikne, a pak zanikne. O tom snad netřeba přemýšlet. Vlastně není o čem přemýšlet.

A hle! Zde je to obráceně. Jonáš nejprve zemře, a teprve potom se narodí! Nejprve sestoupení do hlubiny, potom zdvihání ze dna. Život je tu odpovědí na smrt. To je přece převrácené. To je přece převratné!

Osmělujeme se tvrdit, že toto zamíchání pořadím základních ontologických veličin, tedy pořadím života a smrti, nebo alespoň zpochybnění představy o ostré hranici mezi oběma (toto je ještě život a toto už je smrt), směřuje k podstatě toho, čemu říkáme spása.

Ano, podle přírodních zákonů v té směsi života a smrti, ze které je „umícháno“ naše individuální bytí, přibývá smrti. Stárneme a pak zemřeme. Ale: do této neúprosné kauzální logiky se vlamuje jiná logika, logika Boží milosti: „Hospodin nastrojil velikou rybu“. Představme si, že touto svou milostí „posvítí“ na tu směs života a smrti jako světlem, ve kterém dostanou jak život, tak smrt jiný význam. Život ovšem nebude zdravé, mladé, bezstarostné tělo a smrt nebude mrtvé tělo na márách. Fyzické zdraví a fyzická sešlost jsou doménou přírodních zákonitostí. Život v Božím světle bude „život nesený smyslem“, smrt bude „život, který se smyslu odcizil“. Takový život a taková smrt jsou naopak doménou Božích zákonitostí. Mluvme rovnou o Božím království. Je-li vlomení Boží milosti (do směsi života a smrti v nás) účinné, začne života přibývat a smrti ubývat. Začne se uskutečňovat spasení. Ryba se vydá na cestu z hlubiny k hladině a k pevnině. Aby bylo vlomení Boží milosti účinné, je třeba, aby nalezlo úrodnou půdu (to je první perikopa – hledání, volání, touha po Bohu) a byl vyrovnán účet (to je druhá perikopa – vykoupení).

Převratný paradox spásy, v podobě života následujícího za smrtí, se opakuje na mnoha místech SZ, v různých obměnách. Hospodin zastaví Abrahamovu ruku, kterou má zabít svého syna. Davida nezasáhne Saulův oštěp. Jób si přeje zemřít, ale Hospodin změni jeho úděl a požehná mu dvojnásobně. Danielovi lvi neublíží.

Plně rozvinut je paradox spásy až v NZ. Marnotratný syn „by si chtěl naplnit žaludek slupkami, které žrali vepři, ale ani ty nedostával“. Byl na pokraji smrti, ale vrátil se k otci, aby žil. Všechna podobanství o uzdravení chromých, hluchých a posedlých jsou zprávami o tomto paradoxu spásy. Jeho nejhlubším naplněním, nejradikálnějším vlomem Hospodinovy milosti do života člověka a do dějin lidí, je ovšem život, smrt a nový život Ježíše z Nazaretu, který byl ukřižován pro naše hříchy, zemřel, sestoupil do pekel a třetího dne vstal z mrtvých. Účast na jeho díle otevírá člověku cestu k novému životu, ve kterém „jest mu hledati nejprve Božího království a spravedlnosti“, aby

se poté „mohl nadíti přidání všeho ostatního“. Že tento nový život jest rozevřen do nekonečnosti, mnoho nepřekvapuje...

Pro tyto důvody vidíme ve třetí perikopě důležitou zprávu o podstatě spásy. Spása je paradox, protože v umírání otevírá možnost nového života. V nezvratně stárnoucích tkáních, srdcích či duších Božích smrtelníků se *sub specie aeternitatis* rodí život. Lúno té velké ryby je najednou místem bezpečí, kam již mocnosti „hrobu“ nemají přístup. Smrt zůstala kdesi dole a ryba se od ní vzdaluje. Ten prostor, kde se Jonáš v úžasu modlí, je tenkostěnnou, ale přitom zcela bezpečnou „skořápkou Boží milosti“, která jej donese až k Hospodinovu svatému chrámu.

Čtvrtý obraz spásy B' (3,3-4,2) – téma „pokání“

Čtvrtá perikopa je srozumitelná. Velké město Ninive se topí v hříchu, stejně jako se za časů Abrahamových v hříchu topily Sodoma s Gomorou (Gn 18,20). Hospodin ústy svého proroka obyvatelům Ninive oznamuje, že za čtyřicet dní město zničí. Lid, v čele se svým králem, vezme varování vážně a začne „činit pokání“. Hospodin se nad městem slituje a upustí od jeho vyvrácení. Dokonce lituje, že destrukci kdy plánoval.

„Obráťte se k Bohu a budete žít“ říká nadčasově prorok Ezechiel (18,32). Ninive se k Bohu obrátilo: nejprve se obrátili (někteří) ninivetští muži (3,5), potom se obrátil ninivetský král (3,6) a pak, podle příkazu městské vlády, každý občan ve městě (3,8). Hospodin viděl jejich dobrou vůli. I on obrátil ve slitování svou mysl „a nečinil tak“ (3,10).

Ezechielovo slovo je přesnou zkratkou soteriologického obsahu čtvrté jonášovské perikopy. „Budete žít!“, to je zaslíbení navráceného, znovu darovaného života, tedy spásení. „Obráťte se k Bohu!“, to je výzva k pokání jako hledání ztracené cesty zpět, jako obnovení vztahu a smlouvy s Dárcem života, jako snahy distancovat se od zlého, které činím, a bojovat se zlým, které vidím. Sdělení perikopy, řečeno paralelně s Ezechielem i evangelistou Lukášem (L 15,11-32), tedy zní:

Jdouce přímo, jdeme vstříc smrti, protože se vzdalujeme náruči Otcově. K životu se musíme vrátit. Kdo se chce vrátit, musí se otočit, alespoň tváří, ale lépe celým tělem, a vyrazit opačným směrem. To nejde, zdá se, bez rozhodnutí. Je to rozhodnutí víry, rozhodnutí svobodné a vědomé. Snad zde rozumíme prorokům správně. Věříme však, že jsou i jiné cesty – pro ty, kdo se rozhodnout nemohou nebo neumějí. Věříme v Boží milost bez podmínek.

Přičiňme k tématu ještě dvě poznámky. První zaměříme na souvislost formy a obsahu pokání, druhou na neskonalost Božího slitování. Není snad podstatné, do jaké míry je přenesení deklarativních forem židovské kajícínosti, tedy postu, oblékání žíněné suknice či usedání do popela (3,5-6), do asyrského prostředí založeno na historických reáliích. Důležitější je, aby deklarativnost, je-li praktikována, nebyla pokrytectvím, ale vyjádřením opravdovosti pokání. Právě pokání se obejde bez okázalých vnějších forem a projevů, ale neobejde se bez vnitřní proměny. „Navraťte

se ke mně celým svým srdcem, roztrhněte svá srdce, ne oděv!“ (Jl 2,12). V Palestině, v Asýrii i v Evropě vždy platilo a platí, že pravé pokání nevyžaduje, abychom se „podestýlali popelem“, ale abychom „přijímali do domu ty, kdo jsou bez přístřeší“, jak zpívá Izajáš (58,5 a 58,7).

Máme „roztrhnout svá srdce“, to říká Jóel velmi expresivně. Ale co jiného dělá Hospodin, který je „milostivý, plný slitování, shovívavý a nejvyšší milosrdný“, jak je psáno o verš dále v Jóelovi a je téměř doslova zopakováno v Jon 4,2. „Hospodina jímá lítost nad každým zlem“ (Jl 2,13, Jon 4,2) a „Nesmírné je, Hospodine, tvoje slitování“ (Ž 119,156). Jsme lidé a víme, jak bolí, když námi milovaný člověk sejde z dobré cesty. Víme, jak bolí láska. Jak asi bolí srdce toho, který miluje celé stvoření!

Pátý obraz spásy A' (4,1-11) – téma „naplnění darovaného života“

Poslední perikopa knihy Jonáš, splývající s její čtvrtou kapitolou, je – zdá se nám – nejméně snadná k uchopení a pochopení. I když se neopíráme o podrobnou exegezi ani hermeneutickou analýzu textu, dovolíme si i zde navrhnout jeden možný soteriologický výklad.

Do centra pátého obrazu spásy se nebojme postavit dialog mezi Jonášem – sebevrahem, stojícím na zábradlí pomyslného Nuselského mostu, a Hospodinem – psychologem, opatrně se k sebevrahovi ze strany přibližujícím a rozmlouvajícím mu klidným hlasem skok do stometrové propasti. Jonášův výkřik „lépe je mi umřítí, nežli živu býti“ se v textu dvakrát v identickém tvaru opakuje. Jistě je to záměr. Psycholog mu jeho úmysl nerozmlouvá, ale podvkrát se jej, velmi profesionálně, zeptá: „Je dobré, co chceš udělat?“.

Pokládáme za přípustné pomáhat si takovouto imaginativní extrapolací textu do současné reality, primárně však hledíme na dialog opět jako na literární prostředek, umožňující sdělit něco podstatného o spáse. Člověk (Jonáš), který nechce žít, vlastně dává opačné znaménko základnímu prvku klasického „scénáře spásy“. V něm člověk po životě touží a potkává se s naplněním této touhy v podobě zaslíbení nového života, záchrany života nebo vzkříšení. Člověk volá po životě a život dostává: Námořníci chtějí žít, a tak se mořská bouře utiší. Jonáš chce žít, a tak přežije pobyt v pekle. Ninivetští chtějí žít, a tak jsou ušetřeni zkázy. Zde, na konci knihy o spáse, je však touha po životě, základní premisa spásy, znegována. Jonáš nechce žít!

„Je dobře, že tak planeš?“. Tato Boží odpověď na Jonášovu opravdovost, byť pošetilou a destruktivní, je plná obsahu. Již jsme upozornili na vhodnost toho, že odpověď má formu otázky. Je vlastně výzvou Jonášovi, aby sám hledal odpověď. Jako bychom slyšeli: „Jonáši, teď přemýšlej!“. Počkej s rádoby radikálními, ale přitom nerozumnými gesty. Ptej se nejprve, co je dobré. Je dobré zlobit se na Boha? Bláhově mu vyčítat, že jedná ohleduplně a láskyplně? Nebo je dobré hledat smysl toho, že máš život? Podívej se kolem sebe! Vidiš, jak to se životem je – chvilka stačí na to, abys byl a zase nebyl. Hledej smysl svého života, k čemu jej máš a jak bohatě s ním

můžeš naložit. Uč se rozeznávat pravici od levice, tedy rozumět, co já – Bůh, po tobě chci a co nechci. Uč se ode mne slitování a milosrdenství. Vždyť podstatou spásy není záchrana žití jako přežívání, ale záchrana života jako naplněného života! To je přece důležitá informace o spáse, ne?

Shrnuto: člověk, stejně jako každý jiný tvor, život dostává. Dostává jej od Pána života. Dostává jej, aby jej využil a naplnil. Vzdát se darovaného života je možné, ale není to dobré. Boží spravedlnost je vedena láskou a doprovázena slitováním a milosrdenstvím i tam, kde člověk očekává potrestání hříchů.

Cílem bylo zformulovat argumenty tezi podporující a tezi odporující ...

V tomto oddíle jsme se zabývali kontextuální exegetickou tezí, kterou jsme dříve, kdesi na začátku úvah o kontextu Jonášova žalmu, vyslovili v tomto tvaru: Prvoplánovým záměrem autora knihy Jonáš je sdělit kerygma metaforicko-soteriologickým, nikoliv narativním způsobem. Potom jsme o textu a jeho smyslu kriticky uvažovali. Uvědomili jsme si, mimo jiné, že v této formulaci je teze hypotézou, kterou nelze sebelepším literárním nebo teologickým rozbořením „dokázat“ – nezjistíme s jistotou, jaký měl autor, resp. redaktor prvoplánový záměr. Nicméně, vytčený cíl, tj. pokusit se o formulaci argumentů pro metaforicko-soteriologický kompoziční záměr a pro narativní kompoziční záměr, si můžeme dovolit zachovat.

Sluší se připomenout (poprvé viz A-m), co nazýváme metaforicko-soteriologickým kompozičním záměrem: záměr autora knihy vyjádřit v několika samostatných, oddělených a zřetelně ohraničených metaforách (proto „metaforický“) různé podstatné aspekty Boží spásy (proto „soteriologický“). Mluvíme též o „paralelním“ záměru, protože jednotlivé obrazy o spáse jsou jakoby „položeny vedle sebe“, aby vytvořily jednu plastickou výpověď o tom, jak Bůh zachraňuje člověka. Touto terminologií se nechce popřít, že kniha Jonáš je jedním příběhem (to *de facto* ani popřít nejde, dějová linie je zcela zřetelná), ale chce se říci, že narativní linka má funkci druhotnou. Druhotnost zde neznamena nevýznamnost nebo podřadnost, naopak. Tím, že na sebe jednotlivé obrazy přirozeně navazují a tvoří jednu dějovou linii, se věrohodně zdůrazňuje, že nejsou různé druhy spásy, ale že se jedná o jedno dílo Boží spásy na člověku. Dobrou analogií je tématické propojení několika obrazů v diptychu, triptychu nebo třeba pentptychu, jako v případě knihy o Jonášovi. Bude-li takový pentptych umístěn v galerii, budeme procházet postupně od jednoho obrazu k druhému, ale přitom se zastavíme před každým obrazem zvlášť a budeme se snažit porozumět jeho originálnímu sdělení.

Připomeňme též, co nazýváme „narativním kompozičním záměrem“: záměr autora vyprávět jeden souvislý příběh (proto „narativní“) o Božím milosrdenství a Boží spravedlnosti. Mluvíme též o „sériovém“ záměru, protože v příběhu jsou jednotlivé epizody seřazeny za sebou a jejich primární funkcí je konstituovat příběh. Zvěstování, to co se chce sdělit, je vyjádřeno příběhem jako celkem, nikoliv (primárně) jednotlivými perikopami.

Argumenty pro metaforicko-soteriologický záměr:

- 1) Každá perikopa je uzavřenou výpovědí (toto není zcela zřetelné u první a druhé perikopy).
- 2) Všechny perikopy se nějak „točí“ okolo tématu spásy.
- 3) Vložení žalmu, jako staršího a redaktorsky upraveného textu, je logičtější v paralelním záměru (odlišným žánrem se chce zdůraznit samostatné téma).
- 4) Mezi jednotlivými perikopami existuje formální (strukturální, tematická) podobnost. Nemohl autor opravdu psát tak, že měl jednu základní formu, již modifikoval podle toho, který z pěti aspektů spásy (hledání, vykoupení ...) chtěl zdůraznit?

Argumenty pro narativní záměr:

- 1) Kniha má jasný příběh, je souvislým vyprávěním (tím je ojedinělá mezi prorockými knihami).
- 2) Symetrická struktura (žalm ve středu knihy, „obrat ve středu žalmu“) svědčí o tom, že autor měl na zřeteli celkovou kompozici knihy, zejména její dynamiku, nesenou dějem.
- 3) Děj je dominantním nositelem obsahu (žalm jako žánr je spíše doplněním „narace“).
- 4) Jednotlivé perikopy na sebe časově i obsahově navazují. Pokud by šlo o samostatné obrazy, nebyla by tato návaznost nutná.

Necht' čtenář v poklidu doplní, pozmění nebo přerozdělí argumenty zde navržené. Rovněž „váha“ jednotlivých argumentů je zřejmě různá a subjektivně závislá. Možná nakonec bude pravdě nejbližší to, že autor skutečně zamýšlel pětkrát zobrazit „co je Hospodinovo spasení“, ale přitom se mu podařilo všechny obrazy zapojit do jednoho příběhu tak elegantně, že vytvořil jeden homogenní, a přitom velmi sugestivní umělecký obraz.

C. INTERPRETACE PERIKOPY

V oddílu C rozvedeme pouze jednu ze dvou aplikačních tezí, formulovaných v odd. A-p, a to perikopální aplikační tezi.

Perikopální aplikační teze a její aktuální diskuse

Cíl a metoda

Perikopální aplikační tezi jsme vyslovili v této podobě: *Kde je naděje v beznaději smrti? Kde je pro mě a kde je pro tebe?* Spíše než teze je to otázka, navíc otázka, kterou si většina z nás asi běžně neklade. Slovem „aplikační“ trochu neobratně a technicistně vyjadřujeme, že nám jde o praktické využití exegetické a teologické myšlenkové námahy, věnované až dosud Jonášovu žalmu a příslušné perikopě v této diplomové práci, resp. o využití výsledku této námahy.

V tomto oddíle budu místy užívat první osoby singuláru, tehdy, půjde-li o osobní pohled. Vidím dva způsoby, jak rozumět slovu „interpretace“, které jsem použil pro název oddílu. Jeden způsob – ten, který chci použít zde – má následující odůvodnění: Pracuji v organizaci, která poskytuje hospicovou péči. V hospicové praxi, tedy v situacích, kdy život člověka končí (umírání), a v situacích, kdy život člověka skončil a jeho blízcí zde zůstali (pozůstání), se aktualizuje a problematizuje základní lidská potřeba „mít naději“. To je ona otázka z aplikační teze – „Kde je naděje v beznaději smrti a umírání?“ Je nesnadné na toto tázání umírajících a jejich blízkých autenticky odpovídat, jde-li to vůbec. Přitom, domnívám se, je to tázání trýznivé a v kritických chvílích zásadní, byť není zpravidla verbalizováno a doprovázející člověk je pouze „odeslýchá“ svým citem a zkušeností. Čili, „hlubinná“⁵⁷ jonášovská otázka života a smrti pro mě vztyčovala svůj otazník dříve, než jsem se začal Jonášem více zabývat. Teď se jím zabývám a chci žalm ze druhé kapitoly interpretovat, tj. vyložit z hlediska této otázky a této hospicové praxe. Je to interpretace textu ve smyslu hledání jeho využití pro (to je „aplikace“) jisté konkrétní „jonášovské zadání“ ze života. Dodám ještě, že jde o využití ve smyslu „pomáhání“. To není nepodstatné.

Řekl jsem, že vidím dva způsoby rozumění slovu „interpretace“. Pro úplnost budiž řečeno, že druhý způsob, asi běžnější (ale my jej používat nebudeme), je ten, který vychází z textu (nikoliv z praktické situace, ve které se vynořuje tematicky blízká otázka) a nabízí jeho výklad. Tato nabídka tedy není „na zakázku“ praxe, ale spíše směřuje k textu. Cílem je rozumět textu, jeho historickému i aktuálnímu významu, přitom bez nároku na přímé a přímočaré využití tohoto porozumění. Takto chápaná interpretace je aplikační pouze potenciálně.

Tedy shrnuto: Cílem tohoto oddílu je obracet se k perikopě o pomoc při hledání verbalizovaných i neverbalizovaných odpovědí na otázku naděje v umírání, a to odpovědí použitelných v hospicové

⁵⁷ „Hlubinná“ proto, že je kladena v hlubině oceánu, nebo proto, že jde z hlubiny lidské existence?

praxi. Metodou je jakási elementární rekapitulace dosavadních zkušeností s „problémem naděje“ u umírajících⁵⁸ a zkoumání teologických motivů, které jsem v žalmu identifikoval jako důležité.

Naděje umírajícího a problém „přinášení naděje“ v doprovázení

Co je naděje? Naděje je „dobré budoucí“. Mít naději znamená čekat, že v budoucnosti přijde něco dobrého. Mít naději je základní lidská potřeba. Člověk neumí žít v beznaději.

Smrtelná nemoc a stáří nejsou veselé – potíže se jen⁵⁹ zhoršují a čas se jenom zkracuje. Čeká něco dobrého na starého muže upoutaného na lůžko, jehož všichni blízcí jsou najednou daleko? Čeká něco dobrého na mladou ženu umírající na rakovinu? Na starého, imobilního a inkontinentního člověka v domově důchodců nebo v léčebně dlouhodobě nemocných? Mohou oni očekávat dobré budoucí? Mohou mít naději?

Nejsem zatím v jejich kůži, i proto nemohu mluvit za ně. Mohu ale věřit, že dobré budoucí očekávat mohou. Mohu v to doufat – tedy mám naději, že oni mohou mít naději.

Zatím se mi snad daří být stručný a jít přímočaře k „jádru pudla“, tedy k cíli, jenž jsem si v této kapitole stanovil. Takže, řekl jsem, že nemohu mluvit za umírající, tedy zkusím mluvit za sebe a za ty, kdo umírající doprovázejí. Máme být těmi, kdo přináší naději? Pokud ano, jak ji máme přinášet? K jádru pudla nás má dovést odpovídání a odpovědi na tyto dvě otázky.

Problém přinášení naděje v doprovázení vidím více v otázce „Jak?“ než v pochybnosti o tom, zda „přinášet“ či „nepřinášet“. V tuto chvíli by bylo zapotřebí začít rozlišovat: Kdo je umírající? Křesťan nebo ateista, optimista nebo skeptik, mladý nebo starý člověk, apod. Kdo jsem já jako doprovázející? O co mohu opřít své případné zprávy o dobré budoucnosti, abych byl alespoň trochu věrohodný? V jaké fázi umírání a v jakém stavu se umírající nachází? Vnímá ještě mou řeč? Není už nad jeho síly přijímat informace a podněty, byť jsou dobře míněné a zaměřené na jeho tíživé existenciální otázky? A klade si ještě takové otázky? Vždyť již nemám zpětnou vazbu, on či ona neodpovídají, neřeknou mi: „To se mi líbí, co říkáte, moc jste mi pomohl.“. Ve fázi, kdy umírající vnímá a hledá naději, to pak bude zase jinak. Tedy musel bych rozlišovat mezi různými případy. To zde udělat nemohu a popravdě ani nechci.

Navrhuji překonat potřebu rozlišovat jednotlivé případy prostě takto: Je žádoucí tuto různost situací v doprovázení citlivě vnímat a rovněž s citem na ni adekvátně reagovat. A to se jako „průvodci“ neustále učme. Čím méně budeme „vědět, co je pro umírajícího dobré“, tím lépe. Čekejme na signály. Umírající sám nám dá nějak najevo, co potřebuje. Je snad v pořádku, když budeme

⁵⁸ Již v tak nesnadné diskuzi se raději omezíme pouze na umírající, problematika naděje u pozůstalých si zaslouží samostatné pojednání na jiném místě.

⁵⁹ Nemluvme teď o toužebně očekávaných, ale ne pravděpodobných uzdraveních v terminálních stadiích smrtelných onemocnění. Pokud nastanou, máme z nich samozřejmě velkou radost.

opatrně nabízet – třeba řeč, nebo pohlázení, nebo modlitbu – a čekat na signál přitakání nebo odmítnutí. Je to velmi křehká hra. Mějme se na pozoru, abychom tuto křehkost „nepřeválcovali“, jsme v tu chvíli v nesouměřitelné převaze. Umírající nemá sílu se nám bránit a nikdo se nedozví, jak jsme jím v jeho posledních dnech a hodinách manipulovali, jak jsme jej dusili nebo jak jsme mu vnucovali cosi nepochopitelného a nežádaného. Je to velká odpovědnost.

Po jistých zkušenostech s doprovázením umírajících si jsem stále velmi nejistý. Doprovázející snad mají být, alespoň v jistém smyslu, těmi, kdo se mohou snažit naději přinášet. Ale jak? Jak? Zde je nejistota ještě větší. Přiznávám, že nevím. Pokusme se zde, pohroužení do příběhu o Jonášově ambivalentním vztahu s Bohem, nejistotu v této věci alespoň o kousek zmenšit.

Dobré budoucí z tohoto světa

Tedy jak? Někteří umírající, zvláště staří lidé, unavení dlouhým bojem se samotou, nemohoucností a bolestmi, otevřeně říkají: „Víte, já už bych rád umřel. Bylo to hezké (nebo nestálo to za moc), ale už to stačí.“. Očekávají smrt, která pro ně znamená vysvobození z utrpení. A vysvobození přece může být dobrým budoucím. Těmto lidem snad můžeme odpovědět: „Věřím, že vysvobození přijde. Nebojte se, to nejhorší máte za sebou. Věřím, že Vás čeká už jen to dobré...“.

Někdo mluví takto: „Vím, že už mi moc času nezbývá, ale chtěl bych ještě mluvit s bratrem“. Někoho tíží stará křivda, někdo se chce rozloučit, maminka chce naposledy pohladit syna, babička požehnat vnučce. Je zde nějaký čas, byť velmi krátký, který zbývá na něco důležitého. Možnost stihnout tyto poslední věci je v jistém smyslu dobrou možností v budoucnosti, i když ta budoucnost je krátká a naplněná smutkem až po okraj.

Čas je opravdu veličina relativní. Někdy i krátká chvíle postačí k tomu, aby se umírající člověk vyrovnal s něčím těžkým, co ho dlouhou dobu až podnes tížilo a svíralo v duši. V tom může doprovázející hodně pomoci. Život člověka je (snad vždy) plný dobrých a špatných událostí. Stává se však, že si umírající člověk připomíná jednu chybu nebo několik málo přehmatů a špatností, které má na svědomí, a ty mu zcela zastíní pohled na velké množství dobrých věcí, které vykonal, nebo které bere jako samozřejmé. Krátká chvíle postačí k uvedení věci na pravou míru: „Ale pane Nováku, vám se přeci v životě hodně věcí povedlo. Udělal jste v životě taky hodně pitomostí, ale ty uděláme všichni. Jsme hříšní lidé. Jsem si jist, že váš život byl i přes to všechno také v něčem dobrý. Zkuste si odpustit a poproste za odpuštění. Boha, věříte-li v něho, i ty, kterým jste ublížil. To má ohromnou sílu a dělá to zázraky“. Chvíle, o které mluvíme, může být potenciálně přítomna právě v rozhovoru⁶⁰, který zanedlouho s umírajícím člověkem povedete právě vy, nebo ve slovech, která mu právě vy tiše pošeptáte. Ta chvíle je dobrým budoucím a obsahuje naději.

⁶⁰ Rozhovoru tohoto typu se říká „validace“.

Uvedl jsem některé příklady verbalizování naděje, některé praktické možnosti, jak se pokoušet spolu s umírajícími spatřovat v budoucnosti něco, co by pro ně mělo hodnotu dobrého a žádoucího, k čemu by mohli upnout svá očekávání. Ve všech příkladech šlo o reakci doprovázejícího na nějaký podnět ze strany umírajícího, tedy na projev potřeby ubírat se na tomto úseku cesty určitým směrem. To je v souladu s tím, co jsme řekli výše o křehkosti „této hry“ a vysílaných signálech. Všechny zmíněné situace měly společné ještě jedno: dobré budoucí bylo „z tohoto světa“. Naděje sídlila v těsném a stále se zužujícím prostoru zbývajících času. Je možné cosi hledat a očekávat v těch několika dnech nebo hodinách, které ze života zbývají. Tam jsme jako doprovázející ještě jakž-takž doma, tam dokážeme mluvit ze zkušenosti. Dokážeme ale přinášet naději, která překračuje hranici smrti? Dokážeme přinášet naději, která již není z tohoto světa? Dokážeme přinášet transcendentální naději?

Dobré budoucí z „onoho světa“

Obraťme nyní pozornost zpět ke knize proroka Jonáše. Jak nám může žalmická perikopa pomoci při verbalizaci transcendentální naděje? Pokusme se vyjít z perikopální teologické diskuse, kterou jsme vedli ve druhé kapitole.

V kapitole B-a jsme vybrali sedm soteriologických motivů. Uvažujme nyní o každém z nich zvlášť a sledujme přitom náš cíl:

- 1) Smrt je (hlavně) postupné, gradující „odpadání“ od Hospodina. Zdá se nám, že tento motiv doprovázejícím k praktickému užítku nebude. Nenese naději. Člověk, který leží vedle nich na lůžku, je blízek okamžiku, kdy se skončí jeho život. Život, tak jak ho zná. Je blízek smrti, kterou nezná. Mluvit o „umírání za živa“, o tom, že člověk umírá tím, že ztrácí z dohledu zdroj života, teď nemá smysl a nelze. Na to není ta pravá chvíle...
- 2) Člověk volá Hospodina. Jonáš volal Hospodina, když klesal ke „kořenům hor“, když umíral. Mohu si já (jako doprovázející) dovolit říci panu Novákovi, který umírá, aby volal Hospodina? Ne, jakkoliv jsem přesvědčen, že pro člověka je životně důležité na Hospodina volat. Jonášovi také nikdo neříkal, aby volal! On volal sám – ze svého soužení, ze svého skleslého srdce. Volal ke svému Bohu, se kterým měl od dřívějšího „něco rozdělaného“. Bude-li mít pan Novák od dřívějšího s Hospodinem „něco rozdělaného“, bude k němu volat také sám, bez mého trapného připomínání, nebo mě vyzve, abych mu volat pomohl. To rád udělám. Jestliže však „nic rozdělaného“ mít nebude, je myslím pozdě jej tomu učít.

Mezi těmito dvěma krajními variantami existuje, domnívám se, jistý nevelký prostor, ve kterém se lze napřímit a na Hospodina zavolat. Vidím dvojí možnost, ani jedna snad není zneužitím situace. Mohu (já, stále jako doprovázející – dále už nebudu toto připomínat) v duchu prosit Boha, aby provedl pana Nováka branou svého království bez velkého utrpení a dopřál mu

dalšího života ve své blízkosti. Toto mé přání je legitimní, ale panu Novákovi o něm říkat nebudu. Není důvod. To je první možnost. Druhá je v takovéto nabídce: „Pane Nováku, nechtěl byste, abych já, teď, tak jak svedu, neuměle, volal s vaším svolením za vás? Mohu vás vzít za ruku a chvíli se modlit k Bohu, ve kterého věřím, nebo číst z Bible, kterou jsem vzal s sebou. Vy mě – kdykoliv budete chtít – zastavíte stiskem ruky.“. Může se stát, že pan Novák, který v Boha nevěří, a nebo pan Novák, který v Boha věří, ale neví, jak na něho volat, lehce kývne. Pak může slovo o naději, jež sahá za hranici smrti, zaznít a setkat se s očekáváním dobrého budoucího u umírajícího pana Nováka. Věřím, že je to možné.

- 3) Hospodin lidské volání slyší. Toto třetí soteriologické teologumenon, jak jsme Hospodinovu doslýchavost vědecky nazvali v oddílu B, dává lidem, kteří v Hospodina věří a doufají, odnepaměti odvahu, pocit bezpečí a naději. Dobrá, to zní hezky, ale co s tím u lůžka pana Nováka?

Skoro se mi zdá, že pokud pan Novák volá nebo chce (spíše není proti tomu), abych mu s voláním nějak pomohl, tak se nezabývá tím, zda modlitba letí, zda doletí k uchu Hospodinovu a zda ji Hospodin zaregistruje: „Aha, tak pan Novák si na mě vzpomněl...“. Když se pan Novák modlí, tak tento účinek modlitby implicitně předpokládá. Možná, a to je zajímavější, že Pana Nováka trápí spíše toto: „Tady jsem, Bože, je se mnou konec, prosím vezmi mě k sobě!“. „Vezmi mě“, to znamená „přijmi mě“. Jsem pro tebe přijatelný? Takový (rozumějme „tak špatný“), jaký jsem?

Mám představu (já to nevím), že umírající by mohli takto volat. Vždyť pro člověka stojícího na prahu je to základní otázka. Mohu dál? Chcete mě tu vůbec? Jsem pro vás dost dobrý, nebo máte vybranější společnost? Na tuto představu mě přivedla jedna pozůstalá žena, které tragicky zemřela dvacetiletá dcera. Líčila mi silný zážitek Boží přítomnosti, který měla při pohřbu, když se u otevřené rakve se svou dcerou loučila. Byla si v tu chvíli jistá, že Bůh její dceru přijal, že pro něho „byla dobrá“. Ohromil ji ve vzduchu visící kontrast – věděla totiž, že pro mnoho lidí v kostele její dcera dobrá nebyla.

Tedy prakticky, pokud bude pan Novák chtít mé přitakání a ujištění, že Hospodin slyší a že on, špatný člověk, je pro Hospodina přijatelný, bez zaváhání mu je dám. Věřím tomu, že pro Hospodina je každý volající přijatelný. V tomto případě, i v případě, že volání pana Nováka nebude projevem víry, ale projevem strachu a bez – naděje v budoucím příštím, vždy se budu snažit nějak říci: „Ano, můžete!“. Můžete jít dál, vstupte, jste vítán – já Ho znám, rád vás uvidí. To, co je za dveřmi připravené, je dobré, možná dokonce nádherné. Je tam klid a láska. Nebojte se vstoupit. Nás už tady nechte na pokoji, my vám přejeme šťastnou cestu a budeme vás nosit v srdci. V dobrém.

- 4) Hospodin dává naději. Ano, o to nám jde, ale jak o tomto přesvědčení víry mluvit s umírajícími, jejichž (jiná) víra nebo nevíra jim jej odepírá? Nedokážu říci panu Novákovi: „Pane Nováku, slyšíte mě? Hospodin dává naději!“ V tu chvíli si představím, že jsem v kůži pana Nováka, že ještě trochu něco vnímám, moje senzitivita se ale již bortí a má výpadky, u mé postele dlí hinduista, milý člověk, a ten mě v dobré víře doporučí do naděje boha Višnu. Tak si na té smrtelné posteli sednu a poprosím ho, aby mě nechal v klidu umřít, že na podobné věci nemám už čas.

Pokud to lze a já jsem si jistý, že nečiním násilí (viz cit pro signály od umírajících), budu se snažit tuto Hospodinovu naději umírajícímu člověku „tlumočit“. Jako tlumočnick do cizí řeči. Možná je dobré ono slůvko z Jonáše (2,8) „na Hospodina jsem se rozpomínal“. Co mohu říci panu Novákovi, aby se „rozpomenul“, i když trochu na poslední chvíli? Ale – proč vlastně předpokládám, že pan Novák je malé dítě, které nikdy v životě o Bohu neslyšelo a neudělalo si nějaký vlastní názor. A já, velký křesťan, teď malému panu Novákovi zvěstuji pravdu o Bohu... Ne, méně pýchy pane Hroudo.

Zkusil bych možná mluvit za sebe a „rozpomenout se“. Vyprávěl bych panu Novákovi toto: Narodil jsem se před čtyřiceti lety. To je už dávno. Chodím tedy po tomto bolavém světě docela dlouho (toto je možné říci před starším i mladším člověkem než jsem já). Vím, že dřív nebo později zemřu. Podle řádu světa. Je moudré se s tím srovnat, ne se proti tomu bouřit. To nezměníme, je to tak a je třeba to tak brát (toto je jedna z častých vět starých lidí). Jsem za svůj život vděčný. Věřím, že jsem jej dostal na zkoušku, abych jej zase odevzdal. Není na tom nic špatného ani nespravedlivého. Dokonce si myslím, že je to tak dobře. Můžeme ze života odcházet s tím, že jsme tomuto porozuměli a že jsme toto přijali. Můžeme ze života odcházet vyrovnaní s touto pravdou, vyrovnaní se sebou, vyrovnaní s Bohem. „Můžeme“, to je zázračné slovo svobodných lidí. My oba, já i vy, jsme svobodní. Vy, i když už vám není dobře (někomu je možné říci „i když umíráte“), jste svobodný člověk. Vy se, jako svobodný, můžete podívat dopředu, tam, kam já ještě nevidím, ale kam brzy půjdu za vámi, a uvidět tam dobré věci. Můžete, nikdo vám v tom nezabrání. A můžete mít naději. Vezměte ji, je k mání.

- 5) Hospodin je milosrdný. Výše jsme poznamenali: „Nu, milosrdenství Boha je ohromující, je-li jako ohromující vnímáno.“. Skrze Jonáše můžeme rozumět hloubce zoufalství, do které člověk klesá. Až na samé dno beznaděje. Úměrně této hloubce nás ohromuje dosah Božího milosrdenství. Až sem, na vaše dno, sestoupí milosrdný Bůh. To nikdo jiný nedokáže. Jak vám to ale mám říci, pane Nováku!?

Je to obtížné. Věta „Neboj se synu, Bůh je milosrdný“ se možná hodí do středověkého filmu, ale ne do dnešní léčebny pro dlouhodobě nemocné. Přesto se o Božím milosrdenství s umírajícími snad mluvit dá, a to i nenáboženským jazykem. Snad lze verbalizovat souvislost

mezi milosrdenstvím a transcendentální nadějí pro umírajícího. Je třeba přetlumočit obsah milosrdenství a ukázat, co dobrého zaslíbujeme do budoucna, přes hranici smrti. Zde, stejně jako v předchozích odstavcích, platí, že nejsme v posluchárně filosofické nebo teologické fakulty, ale u lůžka člověka, který již nepotřebuje nic vysvětlovat a nemá sílu vnímat celé věty.

Milosrdenstvím Božím zde rozumíme spíše Boží slitování a odpouštějící lásku než Boží věrnost plynoucí ze smluvního vztahu mezi Hospodinem a člověkem (NOVOTNÝ, 1956, s. 626-27). Milosrdenství jako laskavé, vydávající se dobro, které jedná v náš prospěch a nebo nás přijímá, jsme-li ve stavu nejvyšší nouze. Milosrdenství onoho Samařana, který byl pohnut soucitem, když uviděl na cestě ležet zbitého člověka. Přijdeme-li vyčerpaní v bouři v horách ke stavení, kde se svítí, nepřejeme si nic jiného než aby nás přijali laskavě, tedy s láskou a s pochopením pro naši situaci, byť jsme se nakrásně do své šlamastyky dostali vlastní vinou. Jsou-li ti lidé milosrdní, nesoudí nás a dají nám horkou polévku. Přijdeme-li ke dveřím Božího stavení, vyčerpaní po četných bouřích dovršeného života, přejeme si totéž – aby nás přijali s láskou a bez odsudku nám nalili horkou polévku.

Láska je silnější než smrt. V tom je naděje. Pěkně to vyjádřil Tomáš Halík: „Účinná láska je to, co rozhodne, jak a kde budeme, až nadejde poslední chvíle našeho života. Tato láska je to jediné, co nebude zničeno a znehodnoceno ani úderem smrti. Toto je obsah víry ve věčný život – ne nějaké představy krásných zahrad a andělských koncertů. Láska nebude škrtnuta, láska naopak zrelativizuje samotnou smrt, láska zvítězí nad smrtí“ (HALÍK, 2003, 438).

Zeptám se: „Pane Nováku, máte strach? Bojíte se?“. A pak se odvážím říci: „Nebojte se! Nevím, co je po smrti. Nikdo to neví. Vím ale, že život pokračuje – v tom, co jsme dobrého udělali – v tom, že jsme někomu pomáhali – v tom, že jsme dávali lásku. A jiná láska tuto naši lásku přijme. Tomu můžeme věřit a v to doufat. Máme všichni naději! Nebojte se!“.

Nebojte se!, to si troufnu říci. Můžeme věřit!, to také. My zemřeme, ale v lásce budeme žít dál! a Máme naději!, též. Když si pak v duchu shrnu, co jsem po kouskách řekl, „Věřte v lásku, to je vaše naděje“, dochází mi, že v té jedné větě jsou pohromadě tři křesťanské kategorické imperativy, víra, naděje a láska ... „A největší z té trojice je láska“, jak říká apoštol Pavel, „která nikdy nezanikne“ (1K 13,13 a 8).

- 6) Hospodinova milost umožňuje „vyplout k životu“. „Vždyť já už jsem všechno skončil, kam bych mohl vyplouvat?“, řekl by mně možná očima pan Novák, kdybych začal mluvit o novém počátku, o možnosti vyplutí a nadějí na dobrou plavbu. Na první pohled se zdá být taková možnost opravdu absurdní – mluvit s umírajícím o nových začátcích, to je „nonsens“, ne? Počkejme ale chvíli...

V kontinuitě času není absolutního konce. Zakončení dílčí, časově ohraničené události, např. běhu na jednu míli, je začátkem dalších dějů. Běžec, který proběhne cílovou páskou, jde

na tiskovou konferenci a za týden začne s přípravou na další závody – například. Zakončení jednoho lidského života je začátkem jisté obtížné etapy v životě pozůstalých – také příklad. Zakončením mého osobního života neskončí širší život, jehož jsem součástí. Začne se tedy nové období „mého“ života, v němž budu hrát jinou roli než doposud. Budu jaksí v ústraní. Nebudu mít tělo, nebudu do „života“ mých blízkých ani do života nových, mně dosud neznámých lidí přímo zasahovat. Pravděpodobně – v tom jsem materialista – nebudu existovat ani jako vědomí.

Představuji si nyní poslední den svého života, kdy ještě vědomí mám. Mohu si představovat budoucnost, uvažovat a vnímat. Myslím si, že by mně byla milá představa přístavu, ve kterém se k vyplutí chystá nová loď. Tedy konec spojený s vyplutím, ne s připlouváním do přístavu (takový obraz se k umírání též dobře vztahuje). Na tu loď bych nastoupil, i když bych nevěděl, kam pluje a zda budu její plavbu schopen sledovat a vnímat. Stačilo by mně pozvání a důvěryhodné ujištění, že plavba bude bezpečná a že cíl je dobrý. Ta loď by se jmenovala, řekněme, *New Life* a plula by pod ochranou Jeho milosti.

I když neznáme podmínky plavby, sama nabídka vyplutí k něčemu dobrému novému je nabídkou naděje. „Nastup si, dávám ti, za tvého plného vědomí, naději“, zní pozvání. Smrtí vplujeme do něčeho, co si můžeme, ale nemusíme představovat a spojovat s reáliemi pozemského světa. Představa vplutí do Boží milosti je abstraktní, avšak není nadějeplnější představy.

Mám začít mluvit o přístavu, pane Nováku? Zkusím to. Možná si tento metaforický příběh o vyplutí v několika větách napíši, párkrát ho proškrtám a zjednoduším, a pak ho budu nosit v kapse, když půjdu za umírajícími. Bude-li se to hodit, tak jej vytáhnu a zeptám se pana Nováka, jestli můžu něco krátkého přečíst. V případě souhlasu pomalu začnu: *Představuji si, že v poslední den svého života, kdy ještě budu mít vědomí, ale žádnou sílu, ke mně přijde dívka krásná jako anděl. Pozve mě na loď, která zanedlouho odplouvá...*

- 7) Člověk děkuje, obětuje a chce se změnit. Podobně jako u prvního, ani u tohoto posledního, sedmého „punktu“ nevidíme přímou možnost jak mluvit o „dobrém budoucím z onoho světa“, proto ji násilně nehledejme.

Cílem bylo nalézt v perikopě pomoc pro hospicovou praxi...

Nějakou pomoc jsme našli, buďme s ní spokojeni. Zde je shrnuta v bodech:

- tichá modlitba (v duchu) doprovázejícího
- modlitba nebo čtení z Bible nebo jiné útěchu přinášející knihy, se svolením umírajícího
- vyjádřená jistota doprovázejícího, že umírající může vejít, že bude přijat...

- povzbuzení ve svobodě – my lidé se můžeme smířit s pravdou konečného života, který jsme neobdrželi do vlastnictví, ale který nám byl propůjčen, můžeme v budoucnu vidět dobré věci
- vyjádřená víra, že život pokračuje – v lásce, která je silnější než smrt... (doprovázející si může dovolit říci: „Nebojte se!“)
- napsaný příběh, např. o vyplutí do plné Boží milosti (konec tohoto života jako začátek nového života, vyplutí někam, kde se začne něco dobrého...)

V této kapitole jsme se pokusili „Jonáše v břiše velryby“ interpretativně aplikovat do oblasti hospicové praxe, pro účely doprovázení umírajících. Na závěr nabízíme jeden pohled z nadhledu, resp. z odstupu. Lépe – jistou shrnující interpretaci.

Umírající člověk je jako Jonáš v tom, že opouští život a má naději života, vchází do smrti a má naději, že smrt opustí. Co se odehrává mezi ním a Bohem je nám doprovázejícím nejspíše nepřístupno. Možná, že se odehrává něco podobného tomu, co popisuje Jonáš ve své písni. Možná ale, že se to podobá jen málo nebo vůbec. Možná, že umírající v tu chvíli uvidí naději zářící jako slunce – pak není třeba, abychom s baterkou hledali naději pod postelí. Na druhou stranu se nedá vyloučit, že umírající v tu chvíli prožívá temnou beznaděj a naše snaha být tím, kdo naději ukazuje, se v té beznaději beznadějně utopí.

A my, kdo sedíme u lůžka umírajícího a doprovázíme jej, kdo jsme? Ano, napadlo mě to taky: „Nastrojil pak byl Hospodin rybu velikou, aby požřela Jonáše.“ Kde se vzala, tu se vzala, objevila se velká ryba a umírající, vlastně již mrtvý Jonáš „na ni vstoupil“. Jako na loď plující k novému životu. Ta ryba v žalmu nic neřekne, nic se tam o ní prakticky nedozvíme, jen to, že nesla Jonáše ve svých útrobách a pak jej na Hospodinův příkaz vyvrhla na bezpečnou pevninu plného života.

Pointu vidím v tom, že to, co se odehrálo mezi Jonášem a Hospodinem – ať už to nazveme dík za život nebo smíření se se smrtí, nebo obnovení naděje ve věčný život – se odehrálo v chráněném, diskrétně mlčícím, milosti-plném prostoru rybích útroh. Ta ryba nevěděla, o čem si Jonáš s Hospodinem povídají. S respektem mlčela a klidně plula. V paralele s Jonášovým příběhem hraje člověk, který umírajícího doprovází, roli té ryby. Když si vybavím svá doprovázení, uvědomuji si, jak je to krásná role. Doprovázím, to znamená, že mám vytvořit chráněný, diskrétně mlčící a milosti-plný prostor. Prostor, ve kterém bude naděje ochráněna! Ve kterém může naděje vzniknout a „převálcovat“ smrt, bolestivou, nehezkou smrt. Prostor, ve kterém může křehká naděje, kterou si umírající nese s sebou ze života a o kterou se bojí, zesílit a přežít. Diskrétně mlčící prostor – to je také výstižné: rozumějící mlčení může být velmi silné. A vytvářet milosti-plný prostor? Často si připadáme bezradní a jakoby „nazí“, když přicházíme k umírajícímu: „Vždyť mu nemůžu pomoci, nevím co budu dělat...“. Jdeme tam s přáním, vytvořit kolem něj „milosti-plný prostor“. A o víc se nestarejme, víc než přání není v naší moci. S respektem mlčme a klidně plujme...

SHRNUTÍ, ANEB ČEHO BYLO DOSAŽENO

a) Exegeze

V exegetické části diplomové práce jsme se drželi doporučeného, standardního postupu. Za přímý výstup rozboru perikopálního textu lze považovat:

- pracovní překlad textu a jeho srovnání se čtyřmi široce užívanými překlady
- gramatický a textově-syntaktický rozbor textu
- návrh strukturálního členění perikopy
- návrh sémantických motivů (čtyři skupiny slov: A - živly, B - „směr dolů“, C - Hospodin, D - „směr nahoru“)
- vlastní výklad perikopy po verších
- formulaci facitu obsahu perikopy do dvou exegetických tezí
- formulaci facitu zvěsti perikopy do dvou aplikačních tezí

b) Perikopální exegetická teze a její teologická diskuse

Perikopální exegetickou tezí, formulovanou ve tvaru „Záměrem redaktora Jonášova žalmu bylo vyjádřit, že i ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu“, jsme otevřeli úvahu o teologickém obsahu druhé kapitoly knihy Jonáš.

Úvaha nás nejprve dovedla ke zpochybnění první části teze – rezignovali jsme na rozumnost hledání skutečného záměru autora textu. Jádro teze: „... i ve smrti máme naději života, voláme-li k Hospodinu“ jsme pak, ve druhém kroku, podrobili jistému zkoumání. Jeho výsledkem je, že:

- Sami před sebou pokládáme jádro teze za kérygma perikopy. V textu opravdu slyšíme útěchu a naději Hospodinovu: I ve smrti máte naději života!
- Nabízíme následující argumenty, jako podporu „kérygmatické“ počáteční teze (přechod od teze ke kérygmatu):
 - dobrá korespondence fází exegetické teze se sémantickými motivy (viz B-a, s. 40)
 - žánrové podbarvení fází exegetické teze (viz B-a, s. 41)
 - fáze exegetické teze jsou v textu plasticky vyjádřeny s pomocí bohatých výrazových prostředků (viz B-a, s. 41-42)

Domníváme se, že celou úvahu lze shrnout takto (viz B-a, s. 46-47):

- 1) Perikopa je **metaforou spásy**, podobenstvím o spáse, ve které se máme dozvědět cosi o tom, co je se záchranou člověka Hospodinovou milostí spojeno.
- 2) V tomto obraze spásy lze identifikovat **sedm soteriologických motivů** (souhrnně jsou uvedeny na s. 45).

- 3) Dva z těchto sedmi motivů jsou **dominantní: smrt a život**. Důležitý je důraz na jejich dynamickou, procesní stránku, jakož i možnost interpretovat jejich souvislost jako koexistenci smrti a života v „životě“ člověka, jejich gradaci jako postupné umírání (jít od Hospodina) a postupné oživování (jít k Hospodinu) a obrat od umírání k oživování jako jedinečné, několikanásobné nebo kontinuální vzkříšení.
- 4) Tyto dva motivy jsou v perikopě uplatněny ve vzájemné souvislosti, ba v kontrastu či napětí, které jsou **překlenuty Božím záchranným programem**, Boží spásou.

c) Kontextuální exegetická teze a její teologická diskuse

Do kontextuální exegetické teze jsme promítli výsledek předchozí úvahy o teologickém obsahu druhé kapitoly (perikopa je metaforou spásy) a potřebu kontextuální diskuse centrální role Jonášova žalmu v rámci celé knihy. Tezi jsme vyslovili ve tvaru: „*Prvoplánovým záměrem autora knihy Jonáš je sdělit kerygma metaforicko-soteriologickým, nikoliv narativním způsobem*“.

Na začátku kontextuální úvahy jsme předpokládali, že teze platí a že každá z pěti perikop (členění podle Christensenové) je samostatným „obrazem spásy“. U každého obrazu jsme se pak pokusili vystihnout jeho dominantní motiv (u obrazu C-C' jsme tak učinili již v rámci perikopální teze):

obraz A - dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s hledáním** (pravého Boha člověkem)

obraz B - dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s vykoupením** (člověka Bohem)

obraz C-C' - dílo Boží spásy na člověku je **spojeno se vzkříšením** (člověka Bohem)

obraz B' - dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s pokáním** (člověka)

obraz A' - dílo Boží spásy na člověku je **spojeno s naplněním života** (darovaným Bohem člověku)

Cílem úvahy, jak jsme si jej dále v průběhu diskuse stanovili, bylo pokusit se formulovat argumenty pro metaforicko-soteriologický (paralelní) a narativní (sériový) záměr autora, nikoliv jeho záměr dokazovat, a tyto argumenty nabídnout čtenáři ke zvážení. Nabízíme tyto argumenty:

Argumenty pro metaforicko-soteriologický záměr (viz B-b, s. 56):

- 1) Každá perikopa je uzavřenou výpovědí (toto není zcela zřetelné u první a druhé perikopy).
- 2) Všechny perikopy se nějak „točí“ okolo tématu spásy.
- 3) Vložení žalmu, jako staršího a redaktorsky upraveného textu, je logičtější v paralelním záměru (odlišným žánrem se chce zdůraznit samostatné téma).
- 4) Mezi jednotlivými perikopami existuje formální (strukturální, tematická) podobnost. Nemohl autor opravdu psát tak, že měl jednu základní formu, již modifikoval podle toho, který z pěti aspektů spásy (hledání, vykoupení ...) chtěl zdůraznit?

Argumenty pro narativní záměr:

- 1) Kniha má jasný příběh, je souvislým vyprávěním (tím je ojedinělá mezi prorockými knihami).
- 2) Symetrická struktura (žalm ve středu knihy, „obrat ve středu žalmu“) svědčí o tom, že autor měl na zřeteli celkovou kompozici knihy, zejména její dynamiku, nesenou dějem.
- 3) Děj je dominantním nositelem obsahu (žalm jako žánr je spíše doplněním „narace“).
- 4) Jednotlivé perikopy na sebe časově i obsahově navazují. Pokud by šlo o samostatné obrazy, nebyla by tato návaznost nutná.

Sami před sebou se kloníme k závěru, který ponechává prostor pro oba typy záměrů (formulace ze s. 56): Možná nakonec bude pravdě nejbližší to, že autor skutečně zamýšlel pětkrát zobrazit, „co je Hospodinovo spasení“ (metaforicko-soteriologický záměr), ale přitom se mu podařilo všechny obrazy zapojit do jednoho příběhu (narativní záměr) tak elegantně, že vytvořil jeden homogenní a přitom velmi sugestivní umělecký obraz.

d) Perikopální aplikační teze a její aktuální diskuse

Ve třetí, interpretační části, jsme hledali některou aktuální aplikaci, průnik předchozích teologických úvah s praxí. Vybrali jsme si praxi hospicové péče, ve které je důležité téma naděje v rychle ubývajícím životě. Postoupili jsme tak od perikopální exegetické teze k perikopální aplikační tezi. Od začátku jsme ji úmyslně formulovali jako otázku: „Kde je naděje v beznadějí smrti? Kde je pro mě a kde je pro tebe?“.

Mít naději znamená očekávat v budoucnosti něco dobrého. Jedním problémem doprovázení umírajících je, zda má doprovázející být tím, kdo k naději ukazuje. Domníváme se, i když s velkou nejistotou, že jím být má. Dlouhodobě hledáme způsoby, jak v umírání k naději ukazovat. Stále si připomínáme spornost a křehkost takové ambice. V rámci aplikační úvahy jsme se pokusili k tomuto hledání přispět v jonášovském duchu.

Naděje omezená na těsný a stále se zužující prostor zbývajících času je nadějí „z tohoto světa“. Touto nadějí jsme se podrobně nezabývali, pouze jsme uvedli několik příkladů z praxe. Hlouběji jsme uvažovali o způsobech, jak přinášet naději „z onoho světa“, naději transcendentální, která vidí dobré budoucí za hranicí fyzické smrti.

Využili jsme přitom výsledků předchozí práce – přemýšleli jsme o tom, zda tomu, kdo umírajícího doprovází, mohou být konkrétně a prakticky k užítku soteriologické motivy z Jonášova žalmu. Ukázalo se, že některé ze sedmi motivů lze využít jen stěží, jiné naopak mohou být dobrou pomocí. V souhrnu nabízíme několik možných způsobů, jak základní, v dané intimní situaci samozřejmě předpokládanou citlivost a ohleduplnost naplňovat nadějným obsahem (viz C, s. 64-65):

- tichá modlitba (v duchu) doprovázejícího
- modlitba nebo čtení z Bible nebo jiné útěchu přinášející knihy, se svolením umírajícího
- vyjádřená jistota doprovázejícího, že umírající může vejít, že bude přijat...
- povzbuzení ve svobodě – my lidé se můžeme smířit s pravdou konečného života, který jsme neobdrželi do vlastnictví, ale který nám byl propůjčen, můžeme v budoucnu vidět dobré věci
- vyjádřená víra, že život pokračuje – v lásce, která je silnější než smrt... (doprovázející si může dovolit říci: „Nebojte se!“)
- napsaný příběh, např. o vyplutí do plné Boží milosti (konec tohoto života jako začátek nového života, vyplutí někam, kde se začne něco dobrého...)

Po nelehkém „roce s Jonášem“ jsme odhodláni v Jonášově podmořské anabázi spatřovat srozumitelnou paralelu s tím, co prožívají a po čem touží umírající lidé. Na konci nám svitlo, a přijali jsme ten záblesk s upřímnou radostí, že role doprovázejícího je nejbližší roli mlčící, respektující a klidně plující ryby, jež Jonášovi poskytla potřebný milosti-plný prostor. **Prostor, ve kterém bude naděje ochráněna! Ve kterém může naděje vzniknout a „převálcovat“ smrt, bolestivou, nehezkou smrt. Prostor, ve kterém může křehká naděje, kterou si umírající nese s sebou ze života a o kterou se bojí, zesílit a přežít.**

LITERATURA

- *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad (Ek)*. 2. vyd. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR v Praze ve spolupráci se Spojenými biblickými společnostmi v Londýně, 1984. 987 s.
- *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613 (Kr)*. Praha: Česká biblická společnost, 1994. 780 s. (SZ), 256 s. (NZ).
- BOTTERWECK, G. J. (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol III. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974. 463 s. ISBN 0-8028-2338-6.
- DELL, K. J. Reinventing the Wheel: The Shaping of the Book of Jonah. In: BARTON, J.; REIMER, D. J. *After the Exile*. Macon GA: Mercer University Press, 1996, s. 85-101.
- DUÉ, A; LABOA J. M. *Obrazový atlas dějin křesťanství*. Praha: Portál, 1998. 322 s. ISBN 80-7178-221-1.
- *Encyclopedia Judaica* (EJ). X. díl. Opravené vydání. Jerusalem: Keter Publishing House. 1595 s.
- FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. III. díl. 1.vyd. New York: Doubleday, 1992. 1135 s. ISBN 0-385-26190-X.
- FRETHEIM, T. E. *The Message of Jonah (A Theological Commentary)*. Mineapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1977. 165 s.
- GRAVES, R. *Řecké mýty*. 1.vyd. Praha: Odeon, 1982. 396 s. (I. díl), 427 s. (II. díl).
- HALÍK, T. *Oslovit Zachea*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. 495 s. ISBN 80-7106-547-1.
- *The Holy Bible: New Revised Standard Version (NRSV)*. 3. vyd. Oxford: Oxford University Press, 1977. 996 s.
- CHRISTENSEN, D. L. Narrative poetics and the Interpretation of the Book of Johan. In: FOLLIS E. R. (ed.), *Directions in Biblical Hebrew poetry*. Sheffield, 1987, s. 29-48.
- LANDES, G. M. The Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm. *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*. 1967, Vol 21, No. 1, s. 3-31.

- LANDES, G. M. The „Three Days and Three Nights“ Motif in Jonah 2,1. *Journal of Biblical Literature*. 1967, Vol. 86, s. 446-50.
- LEVINE, E. Jonah as a philosophical Book. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1984, Vol. 96, s. 235-245.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1956. 1403 s.
- *Nový překlad Písma svatého (NPPS), Starý zákon, Překlad s výkladem, Díl XIV – Dvanáct proroků*. Praha: Kalich, 1968. 310 s.
- POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. 333 s. ISBN 80-7021-052-4.
- *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982. II. díl. 941 s. ISBN 3438051206.
- SNAITH, N. H. *Study Notes in Bible Books, Notes on the Hebrew Text of the Book of Johan*. London: The Epworth Press, 1945. 195 s.
- TRIBLE, P. *Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah*. 1. vyd. Mineapolis: Fortress Press, 1994. 264 s. ISBN 0-8006-2798-9.
- STUART, D. *Hosea – Jonah*. 1. vyd., Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1987. Díl XXXI, 537 s. World Biblical Commentary.
- VAN GEMEREN, A. (ed.) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol. I-IV. UK: Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-836-0.
- VON ALLMENN, J.-J. *Biblický slovník*. 1.vyd. Praha: Kalich, 1991. 359 s. ISBN 8017-180-4.
- ZVI, E. B. *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*. 1. vyd. London, New York: Sheffield Academic Press, 2003. 175 s. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 367. ISBN 0-8264-6268-5.