Jákobův zápas na Jaboku

Josef Černohous

Petru Slámovi ke 40. narozeninám

Summary: Jacob's wrestle at Jabok. The thesis of this article is, that „until daybreak" (Gen 32:25) and אַחֲרֵי־כֵן (Gen 25:26; 32:21) express the same idea. Jacob was born „afterward" but he did not accept it. When he wrestles „after" the daybreak, he reaches his own position, by which the initial point for the reconciliation with Esau is constituted (Gen 33:10).

I.

Hospodin slibuje Abrahamovi požehnání. Abraham vychází z Cháranu. U Šekemu se mu ukazuje Hospodin, Abraham staví oltář a vzývá Hospodinovo jméno. Abraham je bezdětný, Hospodin mu slibuje syna. Sára rodí po 25 letech Izáka. Hospodin zkouší Abrahama, má obětovat Izáka. „Odejdi ze své země" (Gn 12,1) a „jdi do země Moria" (Gn 22,2) je obsahově stejné. V prvním případě má Abraham žít v Kenaánu bez právního zajištění, ve druhém má obětovat syna a dědice zaslíbení. Když Abraham Izáka sváže, Hospodin zabrání oběti a přísahá, že Abrahamovi požehná.

„Hospodin požehnal Abrahamovi" (Gn 24,1). Sloveso v perfektu značí závažnou, trvalou informaci na pozadí vyprávění. Služebník Abrahamův přednese v Cháranu před rodiči Rebeky malé krédo:

> „Hospodin velmi požehnal mému pánu. Dal mu brav a skot, stříbro a zlato, otroky a otrokyně, velbloudy a osly. A porodila Sára, žena mého pána, syna mému pánu poté, co zestárla. A dá mu (Abraham) vše, co má." (Gn 24,35–36).

Co je to „vše, co má"? Nabízí se odpověď: požehnání. A skutečně Abraham před smrtí „dal vše, co měl, Izákovi" (Gn 25,5–6), umřel a Bůh požehnal Izákovi (Gn 25,11). Požehnání je narativním prostředkem, který charakterizuje hlavní postavu.

Rebeka porodí Ezaua a Jákoba. Izákovi se ukazuje Hospodin a říká mu, že mu hodlá požehnat. Izák odchází do Geraru a Hospodin mu žehná. Gerarští mu závidí a vyhánějí ho od studní. Když Izák najde v poušti vodu, ukazuje se mu Hospodin, říká, že je Bůh Abrahamův a že mu požehná. Izák staví oltář a vzývá Hospodinovo jméno.

Izák oslepne a chce před smrtí požehnat Ezauovi. Rebeka pošle k Izákovi Jákoba (možná ze vzpoury, že ji vydával za sestru[1]) a podvedený Izák Jákobovi požehná. Ezau chce v hněvu Jákoba zabít a Jákob prchá do Cháranu. Před odchodem mu Izák vyprošuje požehnání Abrahamovo. (Otec mluví k synovi, aby mu Bůh dal požehnání jeho otce.)

V Bételu má Jákob sen: vidí žebřík, po kterém vystupují a sestupují poslové Boží a nad ním stojí Hospodin a říká mu, že je Bohem Abrahamovým a Bohem Izákovým a slibuje Jákobovi požehnání. Jákob slouží dvacet let u Lábana, pak před ním prchá, Lában ho pronásleduje, v Gileádu spolu uzavírají smlouvu. Lában se za úsvitu loučí a vrací se do Cháranu.

Jákob „šel svou cestou" (Gn 32,2).[2] „A narazili na něho poslové Boží. A řekl Jákob, když je uviděl: To je tábor Boží. A nazval ono místo Machanajim" (Gn 32,2–3).

Toto setkání se formálně podobá setkání v Bételu. V Bételu i v Machanajim vidí Jákob posly Boží, zde už to ale není sen. Vazba „poslové Boží" se vyskytuje pouze v Gn 28,12 a tady. Jákob poznal, že jde o stejné posly jako v Bételu. V Gn 28 i zde je užito slovesa פגע, které evokuje náraz. Sloveso פגע spolu se slovem tábor (מַחֲנֶה, *machané*) připomíná válečný střet. Vztah k Bételu ale vylučuje jakékoli nepřátelské konotace. Toto setkání Jákoba upomíná na události v Bételu.[3] Bůh tam Jákobovi řekl: „Přivedu (kořen שוב) tě do této země" (Gn 28,15). Jákob na to prohlásí: „Navrátím-li se (kořen שוב) v pokoji (בְּשָׁלוֹם), bude mi Hospodin Bohem" (Gn 28,21). Od Lábana odchází na pokyn „Vrať se" (kořen שוב) (Gn 31,3.13). Nyní se Jákob vrací. Vrátí se v pokoji?[4]

---

1 Fischer, Sühne, 26.

2 Narážka na Jákobova slova v Bételu (Gn 28,20): „Jestliže mě bude Bůh střežit na této cestě, kterou já jdu." Vypravěč navozuje otázku: střeží ho nyní Bůh na této cestě?

3 Fokkelman, 198.

4 Poslové Boží jsou často vykládáni jako Jákobovi ochránci, ale o tom v textu nic není. G. von Rad (von Rad, 254) konstatuje, že posly charakterizuje pouze zvláštní pověření (srv. Joz 5,13-15). Podle Boeckera (Boecker, 95) poslové reprezentují pouze přítomnost Boží. Speiser poznamenává, že sloveso narazit ukazuje na ne zcela hladký průběh a Jákob se musí chystat na podobné události jako v Gn 22. Podle Westermanna (Westermann, 616) vazba poslové Boží souzní s vazbou „Hospodin zástupů". Slovo „tábor" (*machané*) narativně spojuje celou 32. kapitolu. Jákob se přiblížil Ezauovi a tím živému, otevřenému místu svého příběhu (Fokkelman, 200). Machanajim je zmíněno na Šošen-

Jákob vysílá svoje posly k Ezauovi „do země Seíru, pole Edómu." (Gn 32,4). Edóm, Seír i pole jsou názvuky na Ezaua. Ezau se narodil ryšavý (אֲדֻמּוֹנִי) a chlupatý (שָׂעִיר) a byl to muž pole. Přišel z pole a chtěl jíst to červené (אדם) (Gn 25,30). Edóm, Seír i pole připomínají, že konflikt mezi ryšavým, vlasatým Ezauem a hladkým Jákobem stále trvá.[5] Ezau chtěl Jákoba zabít pro ukradené požehnání a není jasné, jak smýšlí nyní. Poslové mají Ezauovi vyřídit, že Jákob až dosud „prodléval" u Lábana a nyní posílá k Ezauovi, aby „našel milost v jeho očích".

Poslové se vrátí k Jákobovi a oznámí mu, že Ezau mu jde vstříc a s ním 400 mužů. Kdyby ho chtěl Ezau zabít, dovolil by poslům, aby se vrátili? Nebo ukazuje svoji moc? Mluvili poslové s Ezauem nebo ho jen viděli?[6]

Jákob dostane strach a rozdělí lid do dvou táborů.[7] Jeden tábor měl zůstal vzadu jako rezerva, s druhým by Jákob táhl dál. Kdyby se Ezau rozhodl válčit, vrátil by se Jákob k mobilní rezervě a uprchl by. Jákob ale sám nevěří této válečné strategii. Vidí, že není úniku a modlí se. Oslovení „Bože mého otce Abrahama a Bože mého otce Izáka, Hospodine" (Gn 32,10) je formulí z Bételu (Gn 28,13). Modlitba má chiastickou strukturu:[8]

A Bože mého otce Abrahama a Bože mého otce Izáka, Hospodine
B říkající mi:
C „hodlám ti učinit dobré"
…
D vytrhni mě
…
B´ ty jsi řekl
C´ „učiním ti dobré"

---

kově seznamu (*mhnm*). Zde byl zabit Išbaal (2S 2,8–10). Sem se uchýlil David během Abšalomova povstání (2S 17,24.27). Šalomoun určil Machanajim hlavním městem jedné ze Zajordánských provincií (1Kr 4,14). Machanajim bylo útočištným městem (Joz 21,38). Město dosud nebylo s jistotou lokalizováno. Noth navrhl Tell el-Heggag, 3km jižně od Jaboku. V úvahu připadá i Tulul ed-Dahab (Dalman, Aharoni, Coughenour).

5 Fokkelman, 200; Sarna, 224.

6 Jacob, 631.

7 Dva tábory *(machanót)* tvoří pouze slovní hříčku s Machanajim. (Koncovka *-ajim* neoznačuje duál, nýbrž lokalitu.).

8 Fokkelman, 202.

Bůh Jákobovi řekl, že pro něj udělá dobré.[9] Uprostřed modlitby je imperativ „vytrhni mě“ (z ruky Ezauovy). Toto (v hebrejštině) jediné slovo je celou modlitbou. Jákob se odvolává k minulosti, ale ta je hluboce rozpolcená: provinil se proti Ezauovi, ale v Bételu mu Hospodin řekl, že bude s ním[10]. Bude s ním opravdu?

Jákob „bere“ 550 zvířat ze svých stád a posílá je Ezauovi jako dar (מִנְחָה, *mincha*)[11]. Ani tak velký dar ale nemůže zastínit fakt, že když bude Ezau chtít, vezme si všechno. Slovo מִנְחָה, dar je aliterací na מַחֲנֶה, tábor. Tento oddíl (Gn 32,14–22) bezprostředně předchází událostem na Jaboku (Gn 32,23–33) a má opět chiastickou strukturu:

14b	Vzal dar
17–21	Instrukce služebníkům
22a	Přešel (עבר) před ním ten dar
22b	Nocoval v táboře

Jákob nocuje v Machanajim. Tábory, které předcházejí setkání s Ezauem, naznačují, že se děje něco mimořádného, co nemá místo v každodením životě. Tábor tvoří rámec událostem, které předcházejí zápasu na Jaboku. Tento rámec upomíná na setkání s posly Božími v Machanajim a Bételu.[12]

II.

23A vstal oné noci a vzal své dvě ženy a své dvě služky a svých jedenáct dětí a překročil brod Jabok. 24A vzal je a převedl je přes ten potok. A převedl vše, co měl. 25A zůstal Jákob sám. A zápasil s ním muž, dokud nevzešla jitřenka. 26A viděl,

---

9 Zaslíbení „hodlám ti učinit dobré“ kohortativ 1. os. sg. *hifílu* od slovesa יטב se vyskytuje pouze zde (32,10.13). Infinitiv absolutus je častý, vyjadřuje zesílení. Volání o pomoc se slovesem נצל se vyskytuje v Sd 10,15; 1S 12,10 a 11x v žalmech. Participium slovesa אמר se členem určitým je typické pro Deuteroizajáše (Westermann, 619). Slovo חֲסָדִים se vyskytuje u Tritoizajáše a v pozdních žalmech (Ž 89,2). Výraz „matka nad dětmi“ se objevuje v Oz 10,14; Dt 22,6.

10 Jacob, 633.

11 Jákob posílá Ezauovi jednotlivá stáda (5 až 9 stád). Mezi stády je odstup. Služebník, který se má setkat s Ezauem nemá prozradit, že ještě další stáda jsou na cestě. Ezau má vždy očekávat setkání s Jákobem a má být vždy znovu překvapen (Jacob, 635).

12 Fokkelman, 207.

že ho nepřemohl. A dotkl se prohlubně jeho klína. A opadla prohlubeň klína Jákobova, když s ním zápasil. [27]A řekl: „Propusť mě, vždyť vzešla jitřenka.“ A řekl: „Nepropustím tě, leč mi požehnáš.“ [28]A řekl mu: „Jaké je tvé jméno?“ A řekl: „Jákob.“ [29]A řekl: „Už ne Jákob bude říkáno tvé jméno, nýbrž Izrael, neboť jsi zápasil s Bohem a s muži a přemohl jsi.“ [30]A ptal se Jákob a řekl: „Oznam přece své jméno!“ A řekl: „Proč se ptáš na mé jméno?“ A požehnal mu tam. [31]A pojmenoval Jákob to místo Peníel, vždyť jsem viděl Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše. [32]A vzešlo mu slunce, když přešel Penúel. A on kulhá na svůj klín. [33]Proto nejedí synové Izraele ten nerv v tříslech, který je na prohlubni klínu až do tohoto dne, neboť se dotkl prohlubně klínu Jákobova v nervu v tříslech.

Textová kritika

Samaritanus (v. Gall): v. 23 ההוא; v. 23 היבק; v. 24 + כל; v. 31 פנואל; ostatní rukopisy: v. 25 ויחבק; v.33 הנשיא. Qumran: 4Q158, Gn 32,25-32, DJD 5: 1: v. 25 + שמה; v. 26 + ויאחזהו; v. 27 + אלי; v. 30 + לי; v. 30 + מה; v. 30 + dodatečné požehnání; v. 33 שתי כפות; 4Q364, Gn 32,26–30, DJD 13:213: v. 30 + לי; v. 30 + מה; MurGen (Mur1), Gn 32,30.33 – 33,1, DJD 2:76: v. 30 הגידה נא שמ (bez לי, מה). LXX (Rahlfs): v. 25 ἄνθρωπος; v. 29 δυνατός; v. 30 ἀνάγγειλόν μοι; v. 31+32 Εἶδος θεοῦ (= εἶδον, v. 31); LXX (Göttingen): v. 25 ἄνθρωπος (mnoho rukopisů αγγελος). Vulgata (Weber): v. 23 *filiis*; v. 24 chybí: וַיִּקְחֵם וַיַּעֲבִרֵם אֶת־הַנָּחַל; v. 26 *nervum femoris*; v. 30 *dic mihi*; v. 31 *Phanuhel*; Ostatní rukopisy: *Cavensis*: v. 29 *dominum*.

Frekvence slov (3x a více)

יַעֲקֹב *Jákob* 8×; אמר *říci* 8×; שֵׁם jméno 5×; יֶרֶךְ klín 5×; כַּף prohlubeň 4×; עבר přejít 4×.

Azonance a aliterace

v. 23 יַבֹּק – v. 25 וַיֵּאָבֵק – v. 25 יַעֲקֹב; v. 26 כַּף־יֶרֶךְ – v. 30 וַיְבָרֶךְ; v. 29 יִשְׂרָאֵל – v. 32 וַיִּזְרַח־לוֹ; v. 30 הַגִּידָה – v. 33 גִּיד – v. 33 נגע; v. 31 וַתִּנָּצֵל – v. 32 צֹלֵעַ.

Inkluze a konkordancie

v. 23 וַיַּעֲבֹר – v. 23 מַעֲבַר – v. 24 וַיַּעֲבִרֵם – v. 24 וַיַּעֲבֵר – v. 32 עָבַר; v. 25 אִישׁ – v. 29 אֲנָשִׁים; v. 25 וַיֵּאָבֵק – v. 26 בְּהֵאָבְקוֹ; v. 25 עֲלוֹת – v. 27 עָלָה; v. 26 כָּל – v. 29 וַתּוּכָל; v. 30 אֱלֹהִים – v. 31 אֱלֹהִים – v. 31 פְּנִיאֵל – v. 32 פְּנוּאֵל; v. 29 יִשְׂרָאֵל – v. 33 יִשְׂרָאֵל – v. 29 שָׂרִיתָ; v. 31 פְּנִיאֵל – v. 32 פְּנוּאֵל – v. 31 פָּנִים אֶל־פָּנִים

Sekvence

Gn 32,23–33 je narativní text. Hlavní osu vyprávění tvoří formy *wa-jiqtol* (narativ). Narativ stojí dvakrát v diskurzivním kontextu přímé řeči:

וּתוּכָל *přemohl jsi*; וּתִנָּצֵל נַפְשִׁי *a byla vytržena moje duše*. Slovesa ve tvaru *qatal* (perfektum): לֹא יָכֹל לוֹ *nepřemohl ho* – עָלָה הַשָּׁחַר *vzešla jitřenka* – בֵּרַכְתָּנִי *požehnal jsi mi* – שָׂרִיתָ *zápasil jsi* – רָאִיתִי *viděl jsem* – עָבַר *přešel* –נָגַע *dotkl se*. Nominální věta (v. 32b) והוּא צֹלֵעַ עַל־יְרֵכוֹ *a on kulhá na svůj klín,* uzavírá narativní část (Gn 32,23-32). Verš 33 je diskurzivním textem (*jiqtol*, imperfektum). Je to přímá promluva vypravěče.

Úvod:
23 Vstal
Vzal
Překročil
24 Vzal
Převedl
Převedl

Hlavní část:
25 Zůstal sám
Zápasil
26 Viděl
Dotkl se
Opadla
27 Řekl: Propusť mě
Řekl: Požehnáš
28 Řekl: Jméno
Řekl: Jákob
29 Řekl: Jméno Izrael
30 Ptal se
Řekl: Jméno!
Řekl: Proč jméno?
Požehnal mu
31 Pojmenoval Peníel
32 Vzešlo slunce

Závěr:
33 Nejedí

O tomto textu platí totéž, co Auerbach píše o Gn 22: to rozhodující se odehrává na pozadí vyprávění a je nevysloveno[13]. Textová jednotka je jasně vymezena: „Vstal oné noci“ (v. 23) – „a proto nejedí synové Izraele ten nerv v tříslech“ (v. 33). Vypráví se o stejné noci jako v Gn 32,14.22. Děj 32. kapitoly má velký spád a velkou jednotu. Ráno se Jákob setkal s Božími posly, sám vyslal posly, rozdělil tábor, Ezauovi poslal dary a teď vstává, aby

[13] Auerbach, 10.

překročil Jabok. Sloveso vstal značí nový počátek[14] a také to, že Jákob má vhled do věci, jedná promyšleně, mění dosavadní strategii. Předtím vzal dar, nyní bere ženy a děti. Předtím přešel dar, teď přechází rodina.

Není jasné, odkud Jákob Jabok přechází. Jestliže šel od jihu na sever, jak by se dalo usuzovat z archeologie (Machanajim leželo asi na jižním břehu), pak překročil Jabok směrem od Ezaua, což nepřipadá v úvahu.[15] Jestliže šel ze severu na jih, pak musel Jabok překročit dvakrát, aby se později dostal do Sukkót a do Šekemu. Topografický popis je rozporuplný a patrně ho vytvořil někdo, komu už místo nebylo důvěrně známé. Jákob přechází v noci, aby využil efektu daru a setkal se s bratrem. Bojí se podezření, že setkání odkládá.[16] „Přejít" (עבר) je i nadále klíčovým slovem. Jákob překračuje „Rubicon". Nyní už nebude moci uprchnout.

Jabok je Nahr ez-Zerqa, Modrá řeka, východní přítok Jordánu (asi 40km severně od Mrtvého moře). Jméno je odvozeno buď od kořene נבק, *vyvěrat* nebo pravděpodobněji od בקק, *rozpoltit*. Podle Jana Hellera je kořenem בקבק, *bublat*, které evokuje zvuk vody.[17] Jabok je v bibli zmiňován výlučně jako hranice Izraele (4× ve spojení: „Jabok, hranice Amónovců", Dt 3,16; Joz 12,2. Dvakrát „od Arnónu až po Jabok", Sd 11,13.22). Sestup do údolí trvá několik hodin a na dně je zcela jiné klima. Na horách v Gileádu rostly borovice, fouká tam chladný vítr. Po hodině sestupu se přijde do vesnice Burmeh,[18] kde rostou ovocné stromy a květiny a pramení tu voda. Stezka pak jde strmě dolů dalších 600m. Na dně strže (120m pod úrovní moře) je skleníkový vzduch a bujná subtropická vegetace. Rokle je divoká a pitoreskní. Útesy stoupají po obou stranách do velké výšky. Voda má šedo-modrou barvu a není ani z krátké vzdálenosti vidět. Točí se v meandrech a je ukrytá mezi hustě rostoucími karmínově kvetoucími oleandry. Jabok má na 60 km spád přes 1000 metrů. Proud je silný. Voda v létě sahá „asi koním po třmeny",[19] v zimě řeku není možné přejít. Tráva a rákosí rostou vysoko po obou březích. Brod ležel asi 5 km od místa, kde

---

14 „operateur de début" (Barthes, 24).

15 Skinner vyvrací Wellhausenovo vysvětlení: Jákob nepřekročil Jabok proto, že se bál Ezauova útoku. Naopak mu tím šel vstříc (Skinner, 408).

16 Sarna, 226. Podle Gunkela přechází v noci, aby ho při tak náročné operaci Ezau nepřekvapil. (Gunkel, 360). Ale tento argument neobstojí. Situace je tak vypjatá, že se může s Ezauem setkat už na Jaboku.

17 „Bakbuk" je v moderní hebrejštině láhev (Heller, 209).

18 Gaster, 205.

19 Procksch, 194; Gaster, 205; Hermisson, 247.

řeka opuští hory.[20] Na brodu byly položeny ploché kameny nebo trámy. Výstup na jižní straně je opět nesmírně strmý. Přejít Jabok v noci se stády (několik set až několik tisíc zvířat) šlo jen za úplňku a jistě v nejvyšší tísni. Přechod musel trvat velmi dlouho.

Dvakrát se líčí, že Jákob vzal a převedl svoji rodinu. V. 23 je prolepse, předjímka: vzal je a překročil Jabok. V. 24 je rozvedení a korektura:[21] Je vzal a převedl je, ale sám zůstal za nimi. Zde končí úvodní expozice.

III.

Jákob stál na brodu, dokud všichni nepřešli, šel jako poslední a náhodou zůstal na okamžik sám.[22] Jákob musí pro příběh zůstat sám, ale to je úmysl vypravěče, ne Jákoba. „A zápasil s ním muž dokud nevzešla jitřenka." Sloveso אבק II se v bibli vyskytuje pouze zde a v následujícím verši (v. 25 וַיֵּאָבֵק, v. 26 בְּהֵאָבְקוֹ). Není odvozeno od אבק I, „zaprášit se", neznamená tedy „zápasením se zaprášit" nebo „zápasit, až víří prach". V aramejštině slovo možná znamená „zaplést se", podle Gesenia, 18. vyd., možná „navzájem se proplést". אבק je asi v nářečí odvozený tvar od חבק, obejmout. Některé rukopisy Samaritanu zde mají ויחבק. אבק je násilné zápasnické obejmutí, zaklesnutí.[23] Slovo azonuje s „Jabok" ale především s „Jákob". Jákob držel za patu (עָקֵב) a teď ho někdo drží v objetí (יַאֲבֵק).[24]

„Muž" je obklopen „prázdnými místy" („Leerstelle", Iser).[25] Stejně jako v Gn 18 a 19 je neurčitost vysoká. Slovo „muž" nechává všechny možnosti otevřené. Vrhá nás do situace Jákobovy, který nevnímá nic než mužského protivníka. Přepadení je překvapením. Jákob ho nemohl čekat, boří jeho plány. Není to zápas coby měření sil. Je to přepadení ze zálohy za účelem přepadeného co nejrychleji vyřadit. Je to boj na život a na smrt. Není to

---

20 Hermisson, 241.

21 E. Blum, ústní sdělení. W. Gross, ústní sdělení.

22 Fokkelman, 211; Podle Hermissona je samota Jákobova jedním z hlavních témat příběhu (Hermisson, 249). Ibn Ezra předpokládá, že se Jákob vrátil, aby se přesvědčil, že se nikdo neopozdil (Strickman, Ibn Ezra, 317). Podle Luthera a Calvina zůstal Jákob úmyslně sám, aby se modlil. To ale nemá oporu v textu.

23 Jacob, 638.

24 Fokkelman, 210.

25 Utzschneider, 187.

sen, extáze ani modlitba. (Tomu odporuje zranění a kulhání. Gunkel poznamenal, že při modlitbě si člověk nevymkne kyčli[26]). Podle Gunkela[27] je paralelou k příběhu Ex 4,24–26, kde Hospodin přepadá Mojžíše, aby ho zabil.

„A viděl, že ho nepřemohl."[28] Subjektem zůstává ten, kdo byl jako subjekt posledně jmenovaný: muž.[29] Muž viděl, že Jákoba nepřemohl. Uzavírá se první fáze zápasu a v této fázi Jákob vyhrál.

IV.

A dotkl se prohlubně jeho klína. A opadla prohlubeň klína Jákobova, když s ním zápasil.

כַּף (výskyt 200×) znamená dlaň, chodidlo, יֶרֶךְ (výskyt 32×) bok, klín.[30] Vazba כַּף־יֶרֶךְ se vyskytuje pouze zde. Synové Izraele nejedí גִּיד הַנָּשֶׁה, který je na כַּף־יֶרֶךְ (Gn 32,33). Podle Köhlera-Baumgartnera je גִּיד nerv, šlacha a גִּיד הַנָּשֶׁה *nervus ischiadicus*[31] (hlavní nerv v oblasti kyčle). Slovo נָשֶׁה se vyskytuje pouze zde. Rob. Smith vykládá místo jako sídlo plodnosti. Stehno bylo ve starověku obecně spojováno s reprodukčními silami. Je to eufemismus v eposu o Gilgamešovi. Tento význam je i zde rozhodující. כַּף־יֶרֶךְ je spojeno (i ve významu jamka kyčelního kloubu, na kterém leží *nervus ischiadicus*) s lumbální oblastí a tím i s pohlavními orgány[32] (כַּף je možná starý eufemismus pro pohlavní orgány, srv. Pís 5,5).

---

26 Gunkel, 360.

27 Gunkel, 360.

28 Spojení לֹא יָכֹל לוֹ se v bibli vyskytuje pouze zde.

29 Zájmena, která odkazují na aktéry, jsou neurčitá (Barthes, 26). Vypravěč často užívá 3. os. sg. a je záměrně nejasný, aby udržoval čtenáře v napětí (Martin-Achard, 42).

30 ספק עַל יֶרֶךְ *tlouci se v boky* (gesto studu a smutku) Jer 31,19; Ez 21,17; תַּחַת יַרֵךְ eufemismus pro pohlavní orgány (při přísaze se vkládá ruka na klín) Gn 24,2.9; 47,29; יֹצְאֵי יֶרֶךְ *potomstvo* Gn 46,26; Ex 1,5; Sd 8,30.

31 Jako nervus ischiadicus překládají také Gunkel, 363; Jacob, 641; von Rad, 263.

32 Jákob byl od této chvíle pravděpodobně neplodný (Ráchel už byla těhotná s Benjaminem) (K. Deurloo, ústní sdělení; M. Balabán, ústní sdělení; M. Prudký, ústní sdělení; srv. Brueggemann, 270).

Sloveso תֵּקַע zde neznamená „vykloubit se“,[33] nýbrž „znecitlivět, zmrtvět“.[34] Příčinou zranění je ten dotyk (נגע) , ne zápas („…když s ním zápasil“, Gn 32,26, nevyjadřuje příčinu toho zranění, nýbrž uzavírá část, která začala „a zápasil“[35]).

Tento dotyk je kouzelný, podivuhodný.[36] Stejné slovo je v Iz 6,7 („dotkl se mých úst“). Muž použije neobvyklou techniku, která vyžaduje speciální znalost. Už to ukazuje na jeho převahu. Tento dotyk byl rozhodující.[37] Rozhodující ze samotné logiky vyprávění. Ten, kdo dal tento dotyk, je vítězem celého zápasu. Nelze říci, že dotyk byl neefektivní. Z logiky narativity musel být úspěšný. Muž vyhrál, Jákob prohrál, zápas skončil.

V.

„A řekl: Propusť mě, vždyť vzešla jitřenka.“ Před touto sekvencí se nachází to, co Meir Sternberg nazývá mezera, gap.[38] Na tuto gap lze usuzovat z této přímé řeči. A řekl: „Propusť mě“, znamená, že Jákob ho nepropouští. O jitřence se mluví už podruhé. Ten muž s ním zápasil, dokud nevzešla *šachar* (hebrejsky „jitřenka“, viz níže) a nyní na tento fakt poukazuje. To znamená, že mezi první zmínkou o *šachar* a touto mužovou řečí uběhl nějaký čas. Muž zde poskytuje dva odkazy, ze kterých můžeme rekonstruovat vynechanou sekvenci. Ta sekvence zní: Muž mlčí a čeká, že Jákob uzná porážku. Jákob mlčí a drží ho. Vychází *šachar*. Tato sekvence mohla trvat poměrně dlouho a je to *šachar*, kdo v ní má hlavní roli. Vychází a tím mění pozice obou mužů.

Logika vyprávění je překvapivá. Dotyk, který byl rozhodující, selhal. Muž není vítězem. A to mění i téma vyprávění. Nevypráví se jen o zápase dvou mužů, o vítězství jednoho nad druhým. Vypráví se o někom, kdo ačkoli dostal rozhodující dotyk, zápasil dál. Ten muž není Jákobem

---

33 Kdyby se Jákobovi vykloubila kyčel, nemohl by ani kulhat (Sarna, 227). Podle Jacoba se ještě nikomu při zápase nevykloubila kyčle (Jacob, 641). וַתֵּקַע může mít i kultický význam (Nu 25,4; 2S 21,6.9.13) (Boer, 28; Mittmann, 84; van der Toorn, 238).

34 Wenham, 296.

35 Blum, Komplexität, 15.

36 וַיִּגַּע בְּ může mít i kladný význam (1Kr 19,7; Da 8,18; 10,18).

37 Barthes, 27.

38 Sternberg, 186.

poražen, je jen zadržen. Jeho žádost „propusť mě“ ukazuje, jak jsou si oba soupeři nerovní. Nestávají se nerovnými pouze neočekávaným vítězstvím jednoho nad druhým, nýbrž nelogickým a inverzním charakterem tohoto vítězství.[39]

VI.

Nepropustím tě, leč mi požehnáš.

Jákob nemá vhled do situace. Neví, s kým mluví. Je na konci sil. Ví, že ho dlouho neudrží. Muž se ptá: „Jaké je tvé jméno?“[40] Jákob odpoví: „Jákob.“

Ezau se narodil („vyšel“, Gn 25,25) první. A potom – וְאַחֲרֵי־כֵן (*ve acharé ken*) – vyšel jeho bratr. Slovo אַחֲרֵי je odvozeno od kořene אחר „nacházející se vzadu“, „pozdější“, „poslední“, ale i „budoucí“, „nejzazší“. *Acharit* je „konec“, „následující čas“, „budoucnost“. Sloveso אחר je „být vzadu“, v *qalu* „prodlévat“, v *pielu* „opozdit se s něčím“, v *hifílu* „opozdit se“. Jákob držel při narození Ezaua za patu a později od něho koupil prvorozenství (Gn 25,31). Není jisté, do jaké míry byl tento prodej platný. Ezau později asi litoval, že prvorozenství prodal. Říká tvrdě, že Jákob prvorozenství vzal[41] (Gn 27,36). Izák chtěl požehnat prvorozenému a Rebeka k němu poslala Jákoba. Jákob říká Izákovi: „Já jsem Ezau, tvůj prvorozený“ a Izák Jákobovi žehná. „Sotva Jákob vyšel od svého otce, přišel Ezau z lovu“ (Gn 27,30). Z těla matky vyšel Jákob poslední, ale od otce vyšel první. Ezau říká: „Právem dostal jméno Jákob (Gn 27,36). Podvedl[42] mě (sloveso od עקב) dvakrát. Moje prvorozenství vzal a nyní vzal moje požehnání“.

Jméno יַעֲקֹב, Jákob bylo častým západosemitským jménem a je ve starověkém Orientu bohatě doloženo (v ugaritštině *Abdi-Jaqubbu*, *Iaqubb´l*; v klínovém písmu *Ja(h)qub-ila*, *Jacubi*, *Jaqqub-eda*). Mimobiblické jméno je odvozeno od kořene עקב II s původním významem chránit, střežit. Jméno Jákob znamenalo „(Bůh) střeží“. V bibli (Gn 25,26; 27,36) je jméno přeznačeno a odvozeno od עָקֵב pata a od עקב I (עקב I je denominální tvar od עָקֵב). Sloveso v *qalu* znamená „chytit za patu“ nebo „udeřit do paty“

---

39 Barthes, 27.

40 Kdo se tak ptá, zná, na co se ptá a zpochybňuje to (Ex 4,2).

41 Nelze ale přehlédnout, že Ezau prvorozenstvím pohrdl (Gn 25,34).

42 Téma se ozývá také v Jr 9,3: „Každý bratr podváděním podvádí …“

a tím podrazit nohy, (podle Gesenia, 17. vyd., „za někým se plížit“); přeneseně „někoho podvést“.

Lában, Rebečin bratr, Jákobovi řekne: lépe, když dám Ráchel tobě, než někomu jinému, לְאִישׁ אַחֵר. (Gn 29,19) . Ale to je ironie. Jákob je אִישׁ אַחֵר *íš acher,* „ten druhý“, „ten přicházející za“. A o svatbě s ním Lában jedná jako s *íš acher,* dostane Leu[43]. Když mu to Jákob vyčítá, odpovídá Lában, že není zvykem dávat tu mladou (Jákob je ten mladý, Gn 25,23) před (לִפְנֵי *lifné*) tou prvorozenou (Gn 29,26). Jákob se ptá Lábana: proč jsi mě podvedl (רִמִּיתָנִי, *rimmitani*; Gn 29,25). Vysloví stejné slovo jako Izák (Gn 27,35): přišel tvůj bratr podvodně (בְּמִרְמָה, *bemirma*).

Podvojnost לִפְנֵי – אַחֲרֵי, *lifné – acharé* (před – za) se znovu objevuje po setkání v Machanajim. (Navíc je v לִפְנֵי názvuk na פָּנִים, tvář). Jákob posílá posly „před sebou“ („před svou tváří“) a poslové mají sdělit Ezauovi, že Jákob „prodléval“ (אָחַר), až do teď. Jákob posílá stáda a služebníkům říká: jděte přede mnou, לְפָנַי, vyřiďte Ezauovi, že Jákob je za námi, אחרינו. Tato opozice před-za je ještě posílena opozicí služebník-pán. Rebece se dostalo orákula: „Početný bude sloužit mladému“ (Gn 25,23). Když Izák žehná Jákobovi, říká: „Budou ti sloužit národy“ (Gn 27,29). To opakuje i Ezauovi: „Všechny jeho bratry jsem mu dal za jeho služebníky“ (Gn 27,37). Izák říká Ezauovi: „Svému bratru budeš sloužit“ (Gn 27,40). Jákobovi má být slouženo, ale celý pobyt u Lábana je tomu naopak. Jákob je tím, kdo slouží. Lábanovi říká: „Znáš moji službu, kterou jsem ti sloužil“ (Gn 30,26). K Ezauovi vysílá Jákob posly: „Řeknete mému pánu Ezauovi, tak pravil tvůj služebník Jákob“ (Gn 32,5). A ti, kdo vedou stáda mají vyřídit: „Od tvého služebníka Jákoba dar jeho pánu Ezauovi. Tvůj služebník Jákob je za námi“ (32,19). Situace je zcela opačná, než bylo zaslíbeno v orákulu a než zaznělo v požehnání.[44]

---

[43] Jákobovi otcové vydávali svoji ženu za sestru (Gn 12,10–20; 20,1–18; 26, 6–11). Jákob to nyní takřka odpyká: dostane za ženu sestru (Fischer, Sühne, 27). Jákobova výčitka Lábanovi „Co jsi mi to učinil?“ (Gn 29,25), je doslovným zněním faraónovy otázky k Abrahamovi, když zjistí, že Sára je Abrahamova žena (Gn 12,18) (Fischer, Jakobs Rolle, 276).

[44] Fokkelman, 200.

VII.

Nedrží Jákob toho muže právě proto, že *šachar* vychází? V Palestině se asi dvě hodiny před východem slunce objeví na obzoru slabé, sotva znatelné světlo, které má sílu asi jako světlo Mléčné dráhy. Během půl hodiny se toto světlo rozšíří po východním horizontu jako tenká bílá linka. Hvězdy pohasínají, poslední zůstává svítit jitřenka, Venuše (Iz 14,12). Tento bílý pruh je šachar.[45]

Šachar je především světlo, fenomén světla vůbec. Jeho jedním aspektem je, že umožňuje vidění. Je prostředím, ve kterém lze vidět. Druhým aspektem světla je, že už samo o sobě čímsi je. Světlo, tma, i *šachar* mají své místo, odkud pocházejí (Jb 38,12.19). Světlo je vyzařováním, emanací, tím, co označuje sumerské *Melam*,[46] které bylo přejato do akadštiny jako *melammu*. *Melammu* je emanace světla. Souvisí s uplatňováním moci, vyzařováním energie.[47] V Mezopotámii je *melammu* atributem božské bytosti i krále, v eposu o Gilgamešovi např. strážce cedrového lesa Humbaby. Světlo *šachar* by bylo v Mezopotámii *melammu* Šamaše, boha slunce a spravedlnosti. Za spojením spravedlnosti s bohem slunce je druhotná představa, že ve svém běhu nad světem proniká paprsky každou jednotlivost, že všechno vidí. Mnohem důležitější ale pro spojení slunce a spravedlnosti je sám fakt luminace. Spravedlnost sama o sobě je vyzařováním, má forenzní charakter, je to síla. Tento aspekt světla, *melammu*, byl v Mezopotámii antropomorfizován metaforou tváře. Spravedlnost vychází ze Šamašovy tváře jako světlo.[48]

Podle Cassirera, je světlo prvním impulzem pro orientaci v prostoru a čase:

„Je to jedno a totéž konkrétní základní nazírání, totiž střídání světla a tmy, dne a noci, na kterém spočívá primární nazírání prostoru stejně jako primární členění času. Stejné schéma orientace ovládá i zprvu jen pociťovaný rozdíl mezi různými oblastmi oblohy a nebeskými směry, členění prostoru stejně jako času do určitých jednotlivých úseků. Tak jako se ty nejjednodušší prostorové vztahy jako vlevo a vpravo, vpředu a vzadu vymezují tak, že běh nebeského tělesa určí

---

45 Aalen, 166.

46 Asi „planoucí, žhnoucí Me“ (Krebernik, 35).

47 Hartenstein, Unzugänglichkeit, 66–76.

48 V souvislosti s tváří disponuje akadština bohatým slovníkem: Rozjasnit tvář (*panum nummuru*), vidět něčí tvář (*panum amaru*), sklonit tvář (*panum quddudu*), obrátit tvář (*panum suhhuru*) atd. (Simian-Yofre, 631–632).

linii východ–západ a tato je pak svisle proťata linií sever-jih, tak také pojetí časových úseků odkazuje zpět na toto křížení. U národů, které tento systém přivedly k nejvyšší zřetelnosti, zaznívá tento vztah často i ve všeobecném řečovém výrazu, který užívají pro čas. Latinské *tempus*, kterému odpovídá řecké τεμενος a τεμπος (doloženo v plurálu τεμπεα), povstalo z ideje a z označení pro „templum". Základní slova temenos (tempus) templum neznamenaly nic jiného než protínání, křížení: dva křížící se střešní krovy tvoří ještě v ústech pozdějších tesařů „templum"; … z toho se rozvinulo pojetí tímto způsobem členěného prostoru; v pojmu tempus přešel určitý úsek oblohy (např. východ) do určitého denního času (např. ráno) a poté obecně do pojmu čas."[49]

Jestliže je světlo (přesněji: luminace) základem pro nazírání času (Cassirer), pak je to i spravedlnost (Gn 19,15–24).

„Když vzešla *šachar*, naléhali poslové na Lota: vstaň, vezmi svou ženu a své dcery (…) A on otálel. A uchopili ho ti muži za ruku (…) a vyvedli ho (…) Pospěš si, říkají, uteč do Sóaru. Nemohu učinit nic, dokud tam nepřijdeš" (Gn 19,15–22).

Vyšla *šachar*. Lot váhá. Čas se téměř zastaví a Lotovi se říká: pospěš si. Následují tři nominální věty se třemi slovesy v perfektu, které působí drtivě: „A slunce? Vyšlo nad zemí. A Lot? Přišel do Sóaru. A Hospodin? Chrlil na Sodomu a Gomoru síru a oheň." (Gn 19, 23–24). Všechno strnulo a čekalo na Lota, až *šemeš* (slunce) nevydržel a odstartoval akci. A Lot teprve potom přišel do Sóaru. Unikl se sežehlými vlasy.

Cassirer říká: ráno je doba, kdy je slunce na východní straně. Protože je luminace základem pro pojetí spravedlnosti, lze to formulovat i takto: ráno, to je první paprsek světla, průnik spravedlnosti, okamžik soudu a záchrany. „Ranní motiv" je v modlitbách doložen v celém starověkém Orientu. Pak platí, že vyjití *šachar* označuje „nejvyšší čas".[50]

VIII.

A řekl: Už ne Jákob bude říkáno[51] tvé jméno, nýbrž Izrael, neboť jsi zápasil s Bohem a s muži[52] a přemohl jsi.

---

49 Cassirer, 135–136.

50 Jacob, 639; Boer, 27; Blum, Komplexität, 22.

51 Sloveso אמר nemá kromě výjimky v 1Kr 11,18 nikdy přímý objekt a nepojí se se „jménem" (Jacob, 639).

Etymologie slova יִשְׂרָאֵל je sporná. Jméno tvoří sloveso a nomen אֵל jako subjekt (ne objekt, výklad jména Izrael se zde liší od významu jména). Köhler-Baumgartner a Gesenius, 18. vyd., uvádějí pro význam jména následující možnosti: (a) שׂרה I „zápasit“ ve smyslu „přít se“, „oponovat“, „protiřečit“. Vyskytuje se pouze zde a možná v Oz 12,4. Význam jména by byl „Ať zápasí Bůh“ (nebo: „Bůh zápasí“). (שור I v Oz 12,5 je vedlejší formou k שׂרה I, v *hifílu* je denominativem od שַׂר). (b) שׂרר podle Gesenia, 17. vyd., denominativ od שַׂר (srv. שׂררה „vláda“), které je podle Köhlera-Baumgartnera primárním neodvozeným nomen a znamená „úředník“, „představený“, „velitel“. (Femininum od שַׂר je שָׂרָה I, akadsky *šarratum*, „královna“, „kněžna“. שָׂרָה II je vlastní jméno Sára, „Kněžna“.) שׂרר v *qalu* znamená „vládnout“, „panovat“, „mít dohled nad něčím, podle Notha prokazovat se jako vládce; Význam jména by byl „Ať Bůh vládne“ (Noth, Lemaire, von Rad). (c) od *šry*, arab. *šariya* „zářit“, („být rozzloben“?); nepravděpodobné. (d) Jasir-el, arab. *wšr* „uzdravit“. (e) ישׁר, srv. ugar. *yšríl*, „přímý je El“.

Jákob drží toho muže, protože vyšla *šachar*. To je hlavní důvod. S východem *šachar* nastává nejvyšší čas. *Šachar* má v této sekvenci hlavní roli a tím, že vychází, mění pozice obou mužů. Vyjití *šachar* a slovo *acharon* vyjadřují totéž: nejzazší čas. Jákob držel toho muže až do nejzazšího času a vstoupil tak do zóny *acharon*. Jeho vlastní zóny.[53]

---

52 Zmínka o „mužích“ byla vysvětlována různými způsoby (srv. Sd 9, 9.13). 1. Odkaz na kontext: Ezau, Lában (Elliger; Hermisson 244; Fokkelman 216; Blum, Komplexität, 17). Odmítá Boecker 103. (Procksch upozorňuje, že o tom, že Jákob zápasil s muži, jméno Izrael nevypovídá). 2. Plurál muži tvoří paralelismus s plurálem elohim: Jacob překládá „Gott und Mann“, Bůh a muž (Jacob, 638). Dommerhausen upozorňuje, že muž a El jsou nejprve v singuláru a potom zde v plurálu. Plurál má funkci stupňování. Je to hyperbola. Překlad: „s Bohem a mužem“. Párování vyjadřuje celost. (Podobně Boecker, 103) 3. Dodatek, který má oslabit, že Jákob přemohl Boha (Elliger). Odmítá Blum, Komplexität, 17. Takový dodatek ve skutečnosti nic neoslabuje. 4. Superlativní patetické rčení, které nelze rozebírat (von Rad). Nepravděpodobné.

53 „Byl to Bůh, tzn. to Boží v Jákobovi, kdo zápasil a přemohl. Co dalo Jákobovi sílu a vytrvalost? Právě vědomí, že to Boží v něm žije a nesmí a nemůže být poraženo, že je povolán k Božímu…“ (Jacob, 642–643). Jedná se o Boží boj s Jákobem, ve kterém Bůh nad sebou ve své milosti vítězí (Elliger, 27). „Jákob zvítězil v tom smyslu, že se Bohu zalíbilo vyjít vstříc jeho neodbytnosti“ (von Rad, 264). „Protivník chválí to, že Jákob vydržel klást tak dlouho odpor, ne to, že je „vítěz“. S Elligerem je třeba to vyložit spíše jako „pevně držet“ než

IX.

Podle Gunkela tvoří základ vyprávění stará, ústně tradovaná sága. Jákoba přepadá říční démon, který se hněvá, že Jákob řeku překračuje. O „prohlubni klínu“ se referuje dvakrát (jednou dotyk, jednou úraz). W. Max Müller si všiml, že úder, kterým někdo zranil protivníka zasadil původně Jákob (protože byl lstivý) a tento dotyk byl teprve dodatečně přenesen na muže. To přejímá Gunkel. Jákob prý viděl, že toho muže nepřemohl a proto ho udeřil do stehna. Přitom náhodou (Gunkel přidává adverzativní „ale“, které není v textu) sám utrpěl zranění, když s ním zápasil (příčinou Jákobova zranění je tu zápas). Démon chce s východem slunce odejít. Svítání ukončuje jeho moc. Prosí Jákoba, aby ho pustil. Protože se bojí světla, Jákob pozná, že je to božstvo a vynutí si požehnání.[54]

Elliger interpretuje tuto původní ságu jako předizraelský hieros logos svatyně v Penuel. Kulhání prý možná odkazuje na rituál v Penuel.

Hentschel rekonstruuje původní podobu ságy: Poutník v noci přechází Jabok. Je přepaden. Zápas trvá do svítání. Protivníci jsou vyrovnaní. Útočník prosí o smír. Poutník chce požehnání. Když vychází slunce, přechází Penuel. Pro toto rané podání je místo i čas pevně uvedeno. Příběh je spojen s Penuelem na Jaboku.

Typickým představitelem gunkelovské školy je Westermann. I podle něho je to staré, ústně tradované vyprávění, sága, která vyrostla ze zkušenosti a která se vyprávěla u brodu na Jaboku (sloveso אבק azonuje s Jabok). Původně neobsahovala jméno Jákob. Základní vyprávění nese animistické rysy a souvisí s krajinou, brodem, řekou. Je tu personifikována nebezpečnost brodu. Říční démon přepadá, aby zabránil přejití řeky. Působí v noci, bojí se světla a škodí. Westermann opakuje Gunkela: „Hospodin to není. Hospodin je Bůh, který Jákoba miluje a který mu pomáhá.“[55] Jákob prý ani

---

„zvítězit, porazit“. V tomto případě nepovolit už znamená vítězství“ (Martin-Achard, 54). „Protivník oceňuje a obdivuje Jákobovo chtění. Jákob dostává jméno Izrael, protože má jedinečnou povahu“ (Fokkelman, 217). „God fights with you, because he is forced to by your stubbornness and pride. God will fight for you, for he appreciates your absolutely sincere and undivided commitment“ (Fokkelman, 217).

54 Gunkel shromáždil paralely k tomuto zápasu z různých kultur (Gunkel, 361). To samé říká Jupiter v Plautovi, Amphitr. I 3,34f.: „Proč mě držíš? Je čas; z města jít, dříve než se rozední, si přeji.“

55 Gunkel, 364.

na okamžik nevěřil, že zápasí s Bohem, kterého předtím prosil o pomoc. Epizoda byla vložena později do Jákobova itineráře. Westermann dospívá k závěru, že Jákobovi žehná démon, což nemá obdoby v celé bibli.[56]

Tito vykladači mají za to, že příběh v dnešním tvaru vznikl sekundární interpretací staré ságy.

Podle Hentschela se z poutníka stal Jákob, zápas vyústil ve vidění Boha a později byl Jákob přejmenován na Izrael. Podle Dommerhausena chtěl pozdější vypravěč vysvětlit jméno Izrael. Znal toto jméno jako jméno svého lidu. Z podání znal Jákoba-Izraele jako praotce lidu. Jméno říká „Bůh zápasí". Vypravěč spojil ságu s Jákobem-Izraelem a teologizoval ji. Z démona je El, který žehná. Von Rad přiznává, že dřív mohl být míněn Jákob jako subjekt onoho dotyku. Na to by navazovala prosba ve v. 27 „Propusť mě" a také v. 29 „Přemohl jsi". Protože to ale znělo obludně,[57] bylo to vyjasněno pomocí v. 26b a 32b. Podobně L. Schmidt konstatuje, že ve v. 26 je sufix rozvitý jménem („Dotkl se prohlubně jeho klínu. A opadl klín Jákobův") a z toho usuzuje (oprávněně?) na pozdější výklad. Podle něj je to písemný dodatek, který měl vyloučit, aby byl Jákob viděn jako subjekt, který zraní toho muže.[58] Podobnou funkci má v. 32b a 33.

Hermisson přesvědčivě namítá, že sága nemusí pocházet z Kenaánu.[59] V kenaánském náboženství se nenachází žádná paralela. Kdyby sága pocházela z Kenaánu, tak by Jákob musel zápasit s Elem z Penuelu. Pokud měl tento El něco společného s ugaritským Elem, pak noční přepad se nehodí k tomuto typu božstva. Božím zjevením v kenaánské tradici je zjevení v Bételu v Gn 28. S tím se Gn 32 nedá srovnávat. Gunkel shromáždil paralely z celého světa, ale žádná nepochází z blízkého okolí Izraele. To platí i o říčním démonu. V bibli ani v příbuzné literatuře se nenachází mytická personifikace vody brodu. Mytická koncepce moře nebo dokonce ugaritský Mót nemohou být vysvětlením.

Diebner kritizuje útvar ústně tradované ságy. Pro rekonstrukci předpísemných dějin podání chybí kriteria. „Čím je jednotka komplexnější, tím je nepravděpodobnější, že vznikla z ústního tradování."[60] Jádro, které vykladači konstruují, zní asi takto: Zápasil s ním muž do svítání, viděl,

---

56 Jacob, 638; Sarna, 403.
57 von Rad, 260.
58 Schmidt, 126.
59 Hermisson, 245–249.
60 Diebner, 16.

že ho nepřemohl, řekl: „Propusť mě“, řekl: „Nepropustím, dokud mi nepožehnáš“ a požehnal mu (32,25b–26b.27.30). Kdo mohl tuto krátkou anekdotu bez jakýchkoli dat vyprávět? Je to torzo, abstraktní konstrukce, spíše vyprávěcí struktura než konkrétní vyprávění. Nedá se nic říci o typu, formě, funkci ani intenci tohoto vyprávění. Torzo bylo vloženo písemně do kontextu 32,4–22 a 33,1f a další tradiční proces probíhal písemně. Nejedná se o původní lokální ságu, která by spočívala na předizraelském podání. Vyprávění není staré, nýbrž archaizující. Ztotožňovat archaizující se starým je typické pro romantiku. Stejným směrem argumentuje i Blum. Text byl přímo navržen pro příběh o Jákobovi a Ezauovi. Otázka po původním jádru je špatně postavená. Text nemá jednu výpověď, nýbrž je součástí komplexního celku. Text nevychází z počáteční jednoduchosti. Na scestí tu svádí animistický obraz Boha.[61]

Poté, co byla zpochybněna ústně tradovaná sága, zpochybňuje de Pury i samo „sekundární přeznačení“. Aplikuje na vyprávění Proppovy sekvence a konstatuje ambivalenci. Sekundární interpret by do sekvence „poražení protivníka“ (Proppovy sekvence G–K) musel vložit jinou sekvenci: „setkání s dárcem a přijetí magického prostředku“ (D–F).[62] První sekvence je typický boj s drakem. Jákob poráží říčního démona, což mu dovoluje překročit řeku. Ale tato první sekvence tvoří pouze vnější rámec zcela jiné sekvence: zkoušce, které Bůh Jákoba podrobil a ve které už nejde o překročení řeky, nýbrž o požehnání. Takto rozpolcené vyprávění by bylo nestabilní. Stále by kolísalo mezi oběma variantami, (jak ukazují nové komentáře). Nestabilní vyprávění by nemohlo být tradováno během delšího období. Požadavek narativní logiky by ho přizpůsobil jedné nebo druhé sekvenci. Vyprávění by se stalo jednoduchou formou (André Jolles). Otázka, jestli je to boj s drakem nebo iniciační drama a jestli jsou rozhodující Proppovy funkce G–K nebo D–F, je špatně položená. Ten muž je nejprve strážcem brodu a pak Bohem Jákobovým. Nelze ale mluvit o sekundární identifikaci říčního démona s Bohem Jákobovým. Nelze ani rekonstruovat vývoj od boje s démonem k iniciačnímu dramatu. Alternativa oponent versus dárce není ničím podložená. Oba stojí totiž na stejné straně.

---

61 Blum, Komplexität, 20-21.
62 de Pury, 26.

X.

Jákob se ptá toho muže na jméno, on ho odmítne prozradit a místo toho mu požehná.[63] Jákob nazve to místo *Peníel*, Tvář Boží. Řekne: viděl jsem Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše.[64] „A byla vytržena" je rozuzlením a odpovědí na jeho modlitbu „vytrhni mě" (32,12).[65] Jméno Penúel פְּנוּאֵל I je tvořeno pomocí פְּנוּ cstr. pl. k abs. פָּנוּ + אֵל, původně *panu-ili*, Tvář Boží.[66] (*Pan-Marduk-lumur*, „Ať vidím tvář Mardukovu"). Tvar *Peníel* פְּנִיאֵל se vyskytuje pouze zde. פְּנִי je asi antický genitiv cstr. pl. k abs. פָּנוּ + אֵל, původně *pani-ili*, i když פָּנִי je možná jen variantou výslovnosti (Köhler-Baumgartner). Vazba פָּנִים אֶל־פָּנִים, „tváří v tvář" se vyskytuje v bibli 5× (Ex 33,11; Dt 34,10; Sd 6,22; Ez 20,35). Vždy jde o setkání člověka (Mojžíš, Gedeon, Ezechiel) s Bohem.

Penuel, *Peniel*[67] se vyskytuje jen ve třech textech Hebrejské bible: Gn 32,23–33; Sd 8,4–17 (Gedeon pronásleduje midjánské krále a rozboří penuelskou věž); 1Kr 12,25 (Jarobeám vystavěl Penuel). V dějinách Izraele neměl Penuel nikdy velký význam (na rozdíl např. od Machanajim). Jednoznačné doklady v jiných pramenech neexistují. Penuel je pravděpodobně záznam č. 53 v Šošenkově seznamu. Není jasné, jestli to byla osada, svatyně či skalní útvar (Strabo píše v 16. knize Geografie, 2, 15f o skalní formaci ve Fénicii s názvem *theú prosópon*). Je jisté, že místo leželo u Jaboku, bezprotředně blízko přechodu.

Když vzešla šachar, *viděl* ten muž, že Jákoba nepřemohl (Gn 32,26).

Kvalitu přemohl-nepřemohl posuzuje viděním. „A přemohl jsi" (Gn 32,29) má stejný slovesný kořen jako „nepřemohl" (יכל). Jestliže tuto kvalitu ten muž posuzuje viděním, pak to, že Jákob přemohl, ten muž také *viděl*. Jákob sám říká o tomto přemožení: „Viděl jsem Boha tváří v tvář a byla vytržena moje duše". Tato věta mluví o jakési klíčové události.[68]

---

63 Procksch, 194–195.
64 Srv. Sd 13,23.
65 Jacob, 642; Fokkelman, 220; Kessler, Deurloo, 169.
66 Köhler-Baumgartner.
67 Thiel, 398.
68 Diebner, 33.

Obě věty –

jistě (כִּי) zápasil jsi (perfektum) s Bohem
a přemohl jsi (narativ)
jistě (כִּי) viděl jsem (perfektum) Boha tváří v tvář
a byla vytržena moje duše (narativ)

mají stejnou výstavbu. Jsou to přímé řeči složené ze dvou členů. První člen tvoří כִּי + perfektum + Bůh. Druhý člen tvoří neobyčejně stručný narativ: „a přemohl jsi“, „a byla vytržena moje duše“. Jákob říká: viděl jsem Boha tváří v tvář a nastala klíčová událost, byla vytržena moje duše. Muž říká: zápasil jsi s Bohem a nastala klíčová událost, přemohl jsi. Klíčová událost je důsledkem Jákobova vidění. Ten muž viděl, že nastala klíčová událost. Ten muž viděl, že Jákob viděl. Ti dva muži se uviděli navzájem.

Je to něco skandálního. Události došly někam, kam dojít neměly. Do nejzazšího času. Od Jákoba je to veliká troufalost, ale dává tím najevo, že chápe rozdíl mezi prvním a posledním.

Viděl Jákob skutečně Boží tvář? Mojžíš ji spatřit nesměl. Hospodin mluvil s Mojžíšem tváří v tvář (Ex 33,11), ale když chtěl Mojžíš spatřit Hospodinovu slávu, Hospodin mu řekl, že „nemůže spatřit jeho tvář (לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּנָי), neboť člověk ho nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ (Ex 33,20). Ale v Nu 12,6–8 není tato souvislost tak jednoznačná:

„Bude-li mezi vámi prorok, já Hospodin se mu dám poznat ve vidění (בַּמַּרְאָה), mluvit s ním budu ve snu. Ne tak je tomu s mým služebníkem Mojžíšem. Má trvalé místo v celém mém domě. S ním mluvím od úst k ústům, ve viděních (וּמַרְאֶה ale 10 rukopisů, i Samaritanus, má במַרְאה nebo במַמְרֶאה), ne v hádankách; smí patřit na zjev Hospodinův“.

Dt 34,10 shrnuje: Nikdy již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář.

Vidění a slyšení je v případě Jákobově i Mojžíšově neodlučitelné. Ve vidění se děje slovo Hospodinovo (slovo je podmínkou *sine qua non*). „Vidění“ je *terminus technicus* pro přijetí Hospodinova slova.[69] Slovo Hospodinovo je dynamický akt, který není omezen na verbální sféru, zasahuje všechny smysly, zmocňuje se člověka. Jákob dostal nové jméno, bylo mu

[69] 1S 3,15: Hospodin mluví se Samuelem a Samuel se ráno bojí oznámit Elímu to vidění. 2S 7,4.17: Stane se slovo Hospodinovo k Nátanovi a Nátan promluví k Davidovi ve smyslu těchto slov a celého tohoto vidění.

požehnáno a viděl Boží tvář. To vše tvoří jeden celek, jediný řečový akt, který je promluvou, viděním a požehnáním.[70]

Gedeon pronásleduje midjánské krále okolo Sukkót a Penuel. Pak se vrací z bitvy מִלְּמַעֲלֵה הֶחָרֶס „naproti Slunečnímu svahu" (Sd 8,5.13). U Penuel existoval pravděpodobně sluneční kult. Slunce mohlo být zváno Tváří Elovou a מַעֲלֵה הַחֶרֶס „Sluneční svah" (Sd 8,13) mohl být průsmyk z Penuel do Sukkót.[71]

V předizraelském Kenaánu byl kult slunce rozšířen. Jošijášova reforma byla namířena i proti kultu slunce, neměla ale dlouhého trvání. Ezechiel dokládá před exilem uctívání slunce na chrámovém dvoře (Ez 8,16). Hospodin nikdy nebyl považován za imanentní ve slunci, ztotožňován se sluncem, nicméně převzal roli slunečního boha a solární jazyk. Proces solarizace proběhl asi v Jeruzalémě.

Ž 84,11–13: „Jeden den ve tvých nádvořích je lepší než tisíc. Neboť slunce a štít je Hospodin." Hospodin je přítomen v chrámu jako slunce. Sof 3,5: „Spravedlivý Hospodin je uprostřed něho, bezpráví neučiní, každé ráno vynáší na světlo svůj soud …" Hospodinova spravedlnost souvisí se světlem rána. Iz 58,8: „Tehdy vyrazí jako *šachar* tvé světlo (…) Před tebou půjde tvá spravedlnost…" Spravedlnost souvisí se světlem a *šachar*. Mal 3,20: „Ale vám, kdo se bojíte mého jména, vzejde slunce spravedlnosti se zdravím na jeho křídlech." Slunce je zdrojem spravedlnosti. Ikonograficky bylo zobrazováno jako okřídlený disk. 2S 23,4: „Kdo člověku vládne spravedlivě, ten, kdo vládne v Boží bázni, je jak jitřní světlo při východu slunce…" Spravedlivý je přirovnáván k rannímu světlu.

---

70 Podle Procksche je pohled na Boží tvář smrtelný, ale tento účinek byl kompenzován požehnáním (srv. Gn 16,13). Vidění se stalo zdrojem síly. To démonické bylo rozpuštěno ve tváři Boží a v jeho požehnání. (Procksch, 196). Podle Fokkelmana „the passages from Exodus and Isaiah tell us that Jacob has experienced the greatest moment of his life, indeed, a revolution, when seeing God. It was a direct revelation that took place at Penuel, …" (Fokkelman, 221). Tma měla ochrannou funkci, aby ho nezasáhla „radiace" (tak jako oblak na hoře, Ex 24,15f). Bůh v setkání ztlumil svoje vyzařování. Jákob viděl. Jákob byl vytržen, protože Bůh mu propůjčil novou identitu. (Fokkelman, 221). Sarna konstatuje, že vidět tváří v tvář je ambivalentní a vyjadřuje buď soupeřivou konfrontaci nebo intimitu, riskantní i nadějnou povahu zápasu (Sarna, 228). Brueggeman: „He has penetrated the mystery of God like none before him. Jacob has dared to do what the Israel of Moses will not dare …" (Brueggeman, 270). Podle B. Jacoba je příběh doplněním Gn 22. Moria a Peniel jsou si podobné. Bůh vidí a je viděn (Jacob, 644).

71 Mittmann, 87.

Stejně jako v Mezopotámii byly tyto světelné aspekty antropomorfizovány metaforou tváře. V Ž 44,4 je světlo tváře Hospodinovy silou, která dobývá vítězství v boji. Rozjasnění tváře je symbolem požehnání. „Ať ti požehná Hospodin (…) ať rozjasní Hospodin nad tebou svou tvář" (Nu 6,24–27). Rozjasnění tváře je v žalmech často spojeno se záchranou (Ž 31,17: „Rozjasni tvář nad svým služebníkem, ve svém milosrdenství mě zachraň".) Tvář (a vlastně už světlo) má konektivní význam. Vyjadřuje vztah a osobní přítomnost.

Slovník víry v Hospodina převzal z Mezopotámie forenzní aspekt spravedlnosti.[72] Spravedlnost je síla, která tvoří Boží podstatu a která směřuje v nejvyšším čase, „ráno", v okamžiku soudu a záchrany k Jákobovi, aby obnovila jeho integritu. Tím, že Jákob drží toho muže i po vyjití *šachar*, vstupuje do zóny *acharon*. Stává se vydaným,[73] ale uchovává si víru a touto vírou přijímá novou integritu. Pro tuto víru byla i jemu (tak jako Abrahamovi, Gn 15,6) připočtena spravedlnost.

Právě tím, že chce ten muž před svítáním odejít, dává najevo, kým je. Nebojí se světla, není to démon. Jeho vztah ke svítání je ozřejmen tím, že sotva odejde, ihned vychází slunce. Ten muž chtěl odejít, protože se chystal jeho nástup v plné síle, který by Jákob zblízka nepřežil. Kým byl ten muž? Byl to *šemeš,* který je v noci na cestě podsvětím. Byl to Hospodin, slunce spravedlnosti.

XI.

Ezau přichází. Jákob seřadil rodinu, přešel před nimi (עָבַר לִפְנֵיהֶם) a sedmkrát se klaněl Ezauovi (Gn 33,3). Opět se děje naopak, než řekl Izák v požehnání („Budou se ti klanět národy", Gn 27,29.) Ezau běžel k němu, objal ho (חבק, „obejmout" je příbuzné s אבק a je to protiklad k עקב I, „chytit za patu"), padl na jeho šíji, políbil ho a oba plakali. Ezau odpustil. Přistupují Jákobovy ženy a klaní se (Gn 33,6). Opět se děje jinak, než řekl Izák („Budou se ti klanět synové tvé matky", Gn 27,29). Ezauovi se klaní matky synů jeho bratra. Ezau se ptá na tábor, který potkal. Jákob říká, že chce najít milost v jeho očích. Tento oddíl (Gn 33, 9–11) má podle Fokkelmana[74] chiastickou strukturu:

---

72 Janowski, JHWH, 205–216.
73 Elliger, 29.
74 Fokkelman, 226.

A A řekl Ezau: mám (יֶשׁ־לִי) dost, můj bratře,[75] ponech si, co je tvé.
B A řekl Jákob: jestliže jsem našel milost (חֵן) ve tvých očích
C vezmi (לָקַחְתָּ) můj dar (מִנְחָתִי) z mé ruky
D vždyť jsem viděl tvou tvář
D´ jako se vidí tvář Boží, a přijal jsi mě.
C´ vezmi (קַח) přece mé požehnání (בִּרְכָתִי)
B´ neboť se nade mnou smiloval (חַנַּנִי) Bůh
A´ a mám (יֶשׁ־לִי) vše.

Jákob hledá u Ezaua milost (B), poslal mu dar. Ještě před zápasem na Jaboku vyjadřuje svůj záměr: „Hodlám přikrýt jeho tvář darem (*mincha*), který jde před mou tváří a potom (וְאַחֲרֵי־כֵן) uvidím jeho tvář, snad pozdvihne moji tvář“[76] (Gn 32,21). Přikrytí Ezauovy tváře darem není úplatek. Dar (*mincha*) je klíčovým slovem. Význam slova může být „dar“, „tribut“, ale i „obětní dar“ (mimo Deuteronomium časté slovo pro oběť). Jákob nechce koupit odpuštění, tak jako koupil prvorozenství. „Přikrýt“ (כפר) i „dar“ jsou kultické termíny. כפר znamená „přikrýt“, „smířit“, „odpykat“. V hebrejštině chybí slovo pro mezilidské smíření. כפר mu je nejblíže. Jákob touží po odpuštění[77] a v modlitbě (Gn 32,10-13) prosí Boha, aby byl aktérem v následujích událostech, tj. aby Bůh přikryl Ezauovu tvář, aby způsobil, že by *mincha* přestala být tributem a stala se „obětním“ darem. Jákob prosí Boha, aby byl subjektem smíření.

„A přijal jsi mě“ (Gn 33,10), je narativ v přímé řeči, stejně jako a „přemohl jsi“ (Gn 32,29) a „byla vytržena moje duše“ (Gn 32,31). „Přijmout“ (kořen רצה) je důležitý kultický termín, kterým se vyjadřuje, že Bůh přijímá oběť (Lv 1,4; 7,18; 19,7).[78] Jde o jednu událost. Na Jaboku se střetly vidění muže a vidění Jákoba a bylo to pro Jákoba požehnáním. Nyní se střetá vidění Ezauovo a vidění Jákobovo a je to Ezauovi požehnáním a Jákobovi odpuštěním. Vidění tváří v tvář je silnější než držení za patu. Podvod není zapomenut, ale je překonán.[79]

Pravou povahu daru ukazuje úroveň C. V C je řeč o daru, ale v C´ o požehnání. „Vezmi mé požehnání“ (קַח־נָא אֶת־בִּרְכָתִי) je narážka na Gn

---

75 Juxtapozice pojmů „bratr“ a „Bůh“ tvoří paralelu ke Gn 4,1–16 (Brueggeman, 267).

76 „Pozdvihnou tvář“ upomíná na Kaina, Gn 4,7 (Fischer, Sühne, 28).

77 Fokkelman, 201.

78 Wenham, 292.

79 Ezauově odpuštění předcházela jeho „práce truchlení“ (Ricoeur, 150; Freud, 443–446).

27,35.36. Izák říká Ezauovi: „Přišel tvůj bratr podvodně a vzal tvoje požehnání“ a Ezau odpovídá: „vzal moje požehnání“. Jákob nyní vyzývá Ezaua, aby vzal jeho (Jákobovo) požehnání, trvá na tom, aby ho Ezau přijal[80] a Ezau ho přijímá (vzal, Gn 33,11).

Jákob chtěl vidět Ezauovu tvář (tj. vstoupit do jeho přítomnosti) teprve potom, až bude jeho tvář usmířená („přikrytá“, Gn 32,21). Důležitá je tu spojka „potom“, וְאַחֲרֵי־כֵן. Stejnou vazbou וְאַחֲרֵי־כֵן se říká, že Jákob se narodil „potom“ (Gn 25,26). V těchto dvou slovech se skrývá Jákobův příběh. Z těla matky vyšel Jákob poslední, ale od otce vyšel první. Za tento čin pykal, mj. u Lábana. V zápase na Jaboku vstoupil do zóny *acharon*, na své místo. Jákobova výzva Ezauovi: „Ať přejde můj pán před svým služebníkem“ (Gn 33,14a) je úhelným kamenem příběhu. Motivové slovo přejít (עבר) zde dosahuje plného významu.[81] Jákob přešel řeku (Eufrat). Přešel dar. Přešla rodina přes Jabok. Jákob přešel Penuel a přešel před rodinou. Když takto dlouhým přecházením přešel až k Ezauově tváři, vyzývá Ezaua, aby přešel před ním, aby vstoupil na své místo, na místo prvního. Když se tak stane, přichází Jákob pokojně[82] k Šekemu, staví oltář a nazývá ho „El je Bohem Izraele“ (Gn 33,20).[83]

XII.

Gunkel a Westermann rozpoznali, že muž, který Jákoba přepadl, má démonické rysy. Ale to démonické není to „zlé“, jak se domnívali, nýbrž to „dobré a zlé“, טוֹב וָרָע, jak správně interpretuje Jákobův syn, když říká svým bratrům: „Vy jste proti mně zamýšleli zlo, Bůh však zamýšlel dobro“ (Gn 50,20).

---

80 וַיִּפְצַר „a nutil“ ho je velmi silný výraz (Wenham, 299).

81 Fokkelman, 212, 228.

82 שָׁלֵם (*šálem*) je pravděpodobně adverbium nebo adjektivum od kořene שׁלם, „být pokojný“, „celistvý“, „integrální“ (E. Blum, ústní sdělení). Proti je Westermann i Wenham (Westermann, 640; Wenham, 300) s odvoláním na antické překlady. Prý je to osada Salim. Podle Jacoba a Fokkelmana je *šálem* odpovědí na Jákobovo slovo v Bételu (Gn 28,21) „navrátím-li se v pokoji (בְּשָׁלוֹם *bešálóm*)“. Požehnání a odpuštění obnovily Jákobovu integritu. (Jacob, 649; Fokkelman, 229).

83 Jákob staví oltář Bohu z Bételu. (Eissfeldt, Non dimittam, 57; Wenham, 301).

To „dobré a zlé“ pochází od Hospodina, je v něm původní a nikoli „sekundární“.[84] Hospodin je jako mladý lev, který číhá u cesty (Oz 13,7).[85] Toto „dobré a zlé“ Hospodin obmýšlel k dobrému a právě to ho charakterizuje jako Boha života. Tuto spojitost mezi „dobrým a zlým“ a životem pochopí Jákob, když se setká se svým synem a řekne mu: „Ty jsi živ (חָי)“ (Gn 46,30).

Josef „mu padl kolem krku a na jeho šíji se rozplakal“ (Gn 46,29; srv. Gn 33,4). Jákob mu říká: „Teď už mohu zemřít, když jsem spatřil tvou tvář“ (Gn 46,30). Tvář Boží, tvář Ezauova a tvář Jákobova syna se staly Jákobovi jedinou tváří života. Jeho příběh je příběhem o odpuštění a smíření, o životě, který proniká do mezilidských vztahů.

Jákob, který kulhá, je Jákob, který přichází poslední.[86] Je požehnaný a přináší požehnání. Žehná Ezauovi, faraónovi a také synům Egypťanky Asenat a alespoň z části tak napravuje bezpráví spáchané na Hagar.[87] Slouží Lábanovi, je služebníkem Ezauovým (Gn 32,5.19.21; 33,5.14) a také služebníkem Božím (Gn 32,11). Je to ebedovská postava.

Literatura

Aalen, Sverre, Art. אוֹר, in: Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (vyd.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973

Auerbach, Erich, Mimesis, Bern, München: Francke, 3. vyd. 1964

Bar-Efrat, Shimon, Narrative Art in the Bible, Sheffield: Almond Press 1989

Barthes, Roland, The Struggle with the Angel, in: Roland Barthes, Thomas Albert Sebeok (vyd.), Structural Analysis and Biblical Exegesis 1974, 21–33

Blum, Erhard, Die Komplexität der Überlieferung, Dielheimer Blätter zum Alten Testament 15 (1980) 2–55

---

84 P. Volz (Volz, 28-33) proti B. Duhmovi; de Pury, 31-33; Hermisson, 258; Köckert, 179.

85 Přepadení Jákoba na Jaboku je iracionální (Boecker 105; Spieckermann, 18-21).

86 Jacob, 642; Boer, 29; Prudký, 48.

87 Fischer, Sühne, 35.

Blum, Erhard, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen--Vluyn: Neukirchener 1984
Boecker, Hans Jochen, 1. Mose 25,12–37,1, Isaak und Jakob, Zürich: Theologischer Verlag 1992
Boer, Pieter A. H. de, Genesis XXXII 23–33, in: Cornelis van Duin (vyd.), Selected studies in Old Testament exegesis, Leiden:Brill 1991, 18–32
Brueggeman, Walter, Genesis, Atlanta: John Knox Press 1982
Butterweck, Annelise, Jakobs Ringkampf am Jabbok, Frankfurt am Main: Lang 1981
Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen II, Berlin: Cassirer 1925
Diebner, Bernd, Das Interesse der Überlieferung an Gen 32,23–33, Dielheimer Blätter zum Alten Testament 13 (1978) 14–52
Dietrich, Walter, Jakobs Kampf am Jabbok, in: Jean-Daniel Macchi, Thomas Römer (vyd.), Jacob, Geneve: Labor et Fides 2001, 197–210
Eissfeldt, Otto, Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: Eissfeldt, Otto, Kleine Schriften IV, Tübingen: Mohr Siebeck 1968, 92-98
Eissfeldt, Otto, Non dimittam te, nisi benedixeris mihi, in: Eissfeldt, Otto, Kleine Schriften III, Tübingen: Mohr Siebeck 1966, 412–416
Elliger, Karl, Der Jakobskampf am Jabbok, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 1–31
Fischer, Georg, Jakobs Rolle in der Genesis, in: Biblische Zeitschrift 47 (2003) 269–280
Fischer, Georg; Backhaus, Knut, Sühne und Versöhnung, Würzburg: Echter 2000
Fischer, Irmtraud, Jabboq, in: Jürgen Ebach, Gretchenfrage, Gütersloh: Kaiser 2002, 172–190
Fokkelman, Jan P., Narrative Art in Genesis, Assen: van Gorcum 1975
Freud, Sigmund, Trauer und Melancholie, in: Sigmund Freud, Anna Freud, Gesammelte Werke X, Frankfurt am Main: Fischer, 4.vyd. 1967, 428–446
Gaster, Theodor H., Myth, Legend, and Custom in the Old Testament, New York: Harper and Row 1969
Gunkel, Hermann, Genesis, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9.vyd. 1977
Hartenstein, Friedhelm, Art. Sonne, in: Religion in Geschichte und Gegenwart VII, 4.vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2004

Hartenstein, Friedhelm, Unzugänglichkeit Gottes, Neukirchen--Vluyn: Neukirchener 1997

Heller, Jan, Výkladový slovník biblických jmen, Praha: Vyšehrad 2003

Hentschel, Georg, Jakobs Kampf am Jabbok, in: Ernst, W., Dienst der Vermittlung, Leipzig: St.Benno 1977, 13–37

Hermisson, Hans-Jürgen, Jakobs Kampf am Jabbok, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974) 239–261

Isaiah, Abraham ben, The Pentateuch and Rashi's Commentary, New York: S. S. and R. Publ. 1949

Jacob, Benno, Das Buch Genesis, Stuttgart: Calwer 2000

Janowski, Bernd, JHWH und der Sonnengott, in: Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 192–219

Janowski, Bernd, Art. Licht und Finsternis, in: Religion in Geschichte und Gegenwart V, 4.vyd., Tübingen: Mohr Siebeck 2002

Keel, Othmar, Wer zerstörte Sodom?, Theologische Zeitschrift 35 (1979) 10–17

Kessler, Martin; Deurloo, Karel, Genesis, New York, Mahwah: Paulist Press 2004

Köckert, Matthias, War Jakobs Gegner in Gen 32,23–33 ein Dämon?, in: Armin Lange, Hermann Lichtenberger (vyd.), Die Dämonen. Damons, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 160–181

Krebernik, Manfred, Art. Melam, in: Dietz Otto Edzard (vyd.), Reallexikon der Assyriologie VIII, Berlin, New York: de Gruyter 1993–1997, 35

Martin-Achard, Robert, An Exegete Confronting Genesis 32,23–33, in: Roland Barthes, Thomas Albert Sebeok (vyd.), Structural Analysis and Biblical Exegesis 1974, 34–56

Miller, William T., Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok, Chico: Scholars Press 1984

Mittmann, Siegfried, Die Steige des Sonnengottes, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 81 (1965) 80–87

Pennant, David F., Genesis 32: Lighten Our Darkness, Lord, We Pray, in: Richard S. Hess (vyd.), He swore an oath, Cambridge: Tyndale House 1994, 175–183

Podella, Thomas, Art. Licht, in: Manfred Görg, Bernhard Lang (vyd.), Neues Bibel-Lexikon II, Zürich, Düsseldorf: Benzinger 1995

Procksch, Otto C., Die Genesis, 2. a 3. vyd. Leipzig: Deichert 1924

Prudký, Martin, Příběh o tajemství Izraele, Gn 32,23–33, in: Jan Šimsa (vyd.), Evangelický kalendář, Praha: SR ČCE 1996, 37–50

Pury, Albert de, Jakob am Jabbok, Theologische Zeitschrift 35 (1979) 18–34

Rad, Gerhard von, Das Erste Buch Mose: Genesis, Göttingen, 10.vyd. 1976

Ricoeur, Paul, Myslet a věřit, Praha: Kalich 2000

Sarna, Nahum N., The JPS Torah Commentary, Genesis, Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society 1989

Schmidt, Ludwig, Der Kampf Jakobs am Jabbok, Theologia Viatorum 14 (1977-1978) 125–143

Simian-Yofre, Horacio, Art. פָּנִים, in: Heinz-Josef Fabry, Helmer Ringgren (vyd.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1989

Skinner, John, Genesis, Edinburg: Clark, 2. vyd. 1963

Soggin, Jan Alberto, Das Buch Genesis, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997

Speiser, Ephraim A., Genesis, Garden City: Doubleday 1964

Spieckermann, Hermann, Der Gotteskampf, Zürich: Theol. Verlag 1997

Sternberg, Meir, The Poetics of Biblical Narrative, Bloomington: Indiana Univ. Press 1985

Stoebe, Hans Joachim, Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope, Evangelische Theologie 14 (1954) 466–474

Strickman, H. Norman; Silver, Arthur M., Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, New York: Menorah Publ. Comp. 1988

Taschner, Johannes, Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung, Freiburg i.B.: Herder 2000

Thiel, Winfried, Pnuël im Alten Testament, in: Rüdiger Liwak, Siegfried Wagner (vyd.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S.Herrmann) 1991, 398–414

Toorn, Karel van der, Art. Sun, in: David Noel Freedman (vyd.) The Anchor Bible Dictionary VI, New York: Doubleday 1992

Utzschneider, Helmut, Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte, Evangelische Theologie 48 (1988) 182-198

Volz, Paul, Das Dämonische in Jahwe, Tübingen: Mohr Siebeck 1924

Wahl, Harald-Martin, Die Jakobserzählungen, Berlin, New York: de Gruyter 1997

Wenham, Gordon J., Genesis 16–50, Dallas: Word Books 1994

Westermann, Claus, Genesis 12–36, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981