

# KDYŽ PILÁT SPRAVOVAL JUDSKO

---

Kapitoly z dobového pozadí  
Nového zákona

JINDŘICH MÁNEK



## ÚVODEM

Ve chvíli, kdy píší úvodní slovo k této knize prof. dr. Jindřicha Mánka, její autor již není mezi námi. Kniha života dlouholetého vedoucího profesora katedry biblické teologie Husovy čs. bohoslovecké fakulty se uzavírá šedesátou pátou kapitolou, a to v den 40. výročí jeho působení v církvi. Publikace, kterou se chystáte číst, je tedy posledním dílem, které sám stačil připravit pro tisk.

Je přetěžké na několika stránkách zhodnotit dílo, které je velmi bohaté a rozsáhlé. Bylo by třeba hovořit o Mánkově práci duchovenské a faryářské (Pardubice, Heřmanův Městec), charakterizovat jej jako ředitele bohoslovecké koleje, profesora novozákonní vědy, předávajícího na poradách katedry mnohé odborné poučení i povzbudivé slovo pro duchovenskou praxi. Prof. Mánka slyšíme přednášet na theologických konferencích i laických kursech, vítají jej k přednáškám i ke kázání v náboženských obcích, na okrskových, diecesních i celocírkevních sejitích. Do výčtu práce, jim ochotně konané, patří zajisté jeho přispívání do církevního tisku, kde příspěvky pro Český zápas, Náboženskou a Theologickou revui, Kalendář Blahoslav aj. již dávno přesáhly tisícovku a vždy byly na vysoké úrovni. Mánkovy články si mohli přečíst i theologové v cizině, vždyť psal např. do žurnálu *New Testament Studies*, *Communio viatorum*, některá hesla do kompendia, nazvaného *Biblisches-historisches Handwörterbuch* (1962) atd. Díváme se v retrospektivě na dílo autora theologických publikací, knih, skript i brožurek pro začínající čtenáře bible. Patří sem i jeho účast v mírovém snažení, společenská angažovanost, jeho rozhled po literatuře a umění a v neposlední řadě i patnáct let trvající práce na moderním českém ekumenickém překladu Nového zákona, kde v posledním pětiletí tuto skupinovou práci vedl. Mnohé jsme ovšem v tomto výčtu museli nechat stranou.

Jako čtenáře církevního tisku nás bude zajisté zajímat práce prof. Mánka, vykonaná na tomto úseku vinice Páně. Jeho odborné studie začínají otištěním disertace na námět Ježíš výrokových historií, kde původem starozákonník, přechází na novozákonní pole. Pak následují desítky elaborátů, v nichž čteme o biblickém pojetí církve, svátostí, eschatologie, řádů, o vzájemném vztahu zvěsti a učení v křesťanství, dále o bohoslužbě rané církve, o zjevení, o vztahu člověka k Písmu. Je tu velká pozornost věnována otázce kříže, vzkříšení, spásy. Čtenář je seznamován s novými pohledy na evangelia, na překlady bible, na duši a věčný život. Je poučen o novozákonním kánonu, o stavu textově kritické práce na Novém zákonu, o biblických motivech křesťanské mírové práce, vztahu historického Ježíše a Krista víry, o novinkách ve zkoumání Lukášovy teologie i o mnohém dalším.

Aby náš obraz byl alespoň trochu určitější a prokreslenější, uveďme zde hlavní práce prof. Mánka, které napsal (kromě menších brožur: Toužicím, Úvod do četby bible, Radostné poselství, Čtyři kázání o práci atp.).

Jde o studijní skripta, která již dobře posloužila dvěma generacím bohoslovců a doplnila dílo patriarchy dr. F. Kováře. Nejsou zvláště obsáhlá, zato však velmi obsahově bohatá, se zhuštěně podanou látkou. Jsou to následující spisy:

Legendy a zázraky v evangeliích	(1950)
Apoštol Pavel	(1952)
Slovo věčného života	(1952)
Výklad I. a II. listu Soluňským	(1956)
Sedm listů z Apokalypsy	(1957)
Výklad evangelia Janova	(1958)
Výbor z novozákonních apokryfů	(1958)
Přístup k Písmu	(1961)
Pohled bible na smrt a na život	(1973)
Bible v českých zemích	(1975)
Biblické poselství k významným dnům církevního roku	(1976)

Dále sem patří příspěvky do skriptových sborníků, např. příspěvek „Bible a přístup k ní v krátké historii ČČS“, uvedený v publikaci Padesát let čs. církve (1970) aj.

Řadu knih otevírá sbírka kázání, nazvaná Cesta k pokladu (1945).

Následuje:

Stolování s Ježíšem	(1952) — habilitace
Setkání s Pánem	(1954)
Sůl země	(1964)
Dům na skále	(1967)
Breviář naděje	(1970)
Ježíšova podobenství	(1972) — v NDR německy (1977)
Čas nám daný	(1974)
Když Pilát spravoval Judsko	(1980)

Již stručný výčet nám ukázal, jak rozsáhlé je dílo, odkázané církvi a všem milovníkům Pisma prof. dr. Mánkem. Jeho památku nejlépe uctíme tím, budeme-li se zanechaným odkazem do hloubky zabývat a dále jej rozvíjet. Bude to cesta k Písmu jako převzácnému pokladu, cesta k správnému využití času, který jest nám dán k tomu, abychom se stali solí země a nesli všem radostné poselství o lásce a pokoji. Nezapomínejme, že podle prof.

Mánka je biblická pravda pravdou pro konkrétní každodenní život společenství. Jeho apely nás učí vidět i vertikálu víry (vztah Bůh-člověk a naopak) i horizontálu života víry, tj. potřebu pěkných vzájemných vztahů mezi lidmi. Prof. dr. Jindřich Mánek tento apel sám jako první posluchač slyšel a snažil se ho uvádět do praxe, sám se podle něj řídil. Vyslovujeme velikou vděčnost bratru, který sloužil Pánu i bližním a vedl nás s poznáváním bible ne do tichého meditování, nýbrž ke svědectví činorodé lásky uprostřed našich úkolů ve světě.

Prof. Dr. Zdeněk Sázava

PALESTINA JAKO SOUČÁST ŘÍMSKÉ ŘÍŠE

Až do r. 510 př. Kr. byl Řím malým latinsko-etruským městským královstvím, které se však postupně zmocňovalo dalších sousedních měst a obcí. Šlechtická republika, která pak vznikla, byla spravována od dvou vždy na jeden rok volených konsulů a jiných čestných úřadů. Dohlédací funkci měl senát, který se skládal ze 300 (později ze 600) majetných občanů jako členů. Útoky na jiné země a vhodné smlouvy umožňovaly stále větší rozvinutí moci, takže na poč. 2. stol. př. Kr. byla římská moc v celém prostoru Středozemního moře nepopíratelná.

Od r. 161 př. Kr. udržovala Palestina diplomatické styky s Římem. Makabejští vládcové byli od Říma podporováni, a to z toho důvodu, aby Sýrie a Egypt byly drženy v šachu a nemohly se odvážit odporovat Římu. Po dobu téměř sto let to však byly jen diplomatické styky, které Řím a Palestinu spojovaly. Teprve později, v době vrcholících občanských válek, vstoupila noha římského vojáka prvně na palestinskou půdu. Když Pompejus r. 64 př. Kr. proměnil seleukidovskou (syrskou) říši v římskou provincii, obsadil následujícího roku také Palestinu a podrobil ji římské kontrole. Pro Římany byla Palestina vzhledem ke své poloze — jako most mezi Asií a Egyptem — velmi důležitá. Pompejus, ač vstoupil do chrámu a počínal si krutě, nic neporušil a dal souhlas k pokračování chrámových obětí. (Hůře si o devět let později vedl Crassus, prokonsul v Sýrii, který ochudil chrámový poklad o dva tisíce talentů). Pompejus však požádal o placení ročního tributu Římu. Vedle toho vyňal z moci Židů helénistická města v Zajordání, dále pak Samařsko a pobřežní rovinu. Galileu, Judsko, Idumeu a Pereu ponechal pod židovskou správou, ovšem pod kontrolou Říma.

Od té chvíle se Palestina stala součástí římské říše, která měla pod svou mocí téměř celý známý svět. Z dnešních evropských zemí patřilo k římské říši Holandsko, Belgie, Francie, Španělsko, Portugalsko, Švýcarsko, Rakousko na jih od Dunaje, Itálie a celý Balkán; z asijských zemí Malá Asie, Sýrie; z Afriky Egypt, Kyrenaika, Tripolis, Tunis, Alžír a Maroko. Hranice této rozsáhlé říše byly tvořeny moři, velkými řekami a pouštěmi. K rozšíření římské říše do těchto hranic dopomohly války, někdy i obsazení jiných uzemí z bezpečnostních důvodů, jindy i dobrovolný vstup zemí a států do svazku této říše (např. v případě Egypta).

Důvěrníkem římských úřadů v Palestině se stal později muž nežidovského, idumejského původu, jménem Antipater či Antipas. Jeho syn, rovněž Antipater, docílil toho, že Gaius Julius Caesar dal Židům výsadu scházet se ke společným shromážděním. Herodes Veliký, Antipatrov syn, vládl pak nad palestinským územím v závislosti na Římu od r. 37 př. Kr. do r. 4 př. Kr.

Ač Řím dal Židům mnohé výsady, byl to pro ně v první řadě přece jen nenáviděný přemožitel. Židé nebyli také zcela spokojeni s tím, že vládu Říma v jejich zemi reprezentuje rod, který pocházel z nenáviděné Idumeje. Herodes měl mnoho práce, aby potlačil bojovné skupiny v zemi. Nadto pro něj nebylo snadné zaujímat v chaotických poměrech, jaké vládly v římské říši, politicky správná stanoviska. Situaci měl ještě komplikovanu tím, že proti němu jako kandidáti trůnu vystupovali potomci slavných Makabejských, kteří však někdy byli ochotni kolaborovat s Římem stejně ochotně jako Herodes.

#### ŘÍMSKÝ ZPLNOMOCNĚNÝ KRÁL HERODES VELIKÝ

Byl to muž velké odvahy a energie s osobními vlastnostmi, které ho mohly dovést k velikosti. Za své úspěchy vděčil mimořádným státnickým schopnostem a dobrému odhadu římských vládců, kteří rozpoznali, že by Palestinu těžko drželi v otěžích, kdyby nebylo Antipatra a Heroda. Ti byli důležitými nástroji římské politiky na tomto území. Oba byli reálnými politiky i muži činu. Oba se ve svém životě postavili jednou i na stranu, která byla později poražena (občanské války). Ale oba z toho dobře vyšli, neboť Řím poznal, že jsou vždy ochotni se podřídit a poslouchat. Oba si uvědomovali, že pro židovský lid v Palestině zbývá jen jediné: uznat moc Říma. Oba měli schopnost tento obtížný a nenáviděný úkol provést. Ale znamenalo to také dostat se do napětí se svými židovskými podřízenými. Obtíž rok od roku přibývalo.

Lid viděl v Herodovi zástupce a nástroj římské moci, který přijal úkol vymazat i ty poslední znaky židovské samostatnosti a připravit cestu k úplnému pokoření země. Ale Herodes nebyl lidu tak zcela nepřátelský. Byly chvíle, kdy se projevil i jako starostlivý vládce svěřeného mu lidu. Josef Flavius (Žid. starožitnosti XV, 9, 1—2) vypravuje o tom, jak když vypukl v zemi hlad, Herodes se snažil pomáhat ze všech sil. A když vpadla do Jeruzaléma cizí vojska, Herodes chránil chrám, aby nebyl vypleněn a platil ze všech svých prostředků chtivé cizí vojsky.

Existovaly však určité skutečnosti, které Herodovu pozici v Palestině silně ztěžovaly. Přitom idumejský původ Herodův nehrál asi ve vztazích mezi ním a Židy takovou úlohu, jak se někdy soudí. Podle farizejské halaky byl Herodes plnoprávný Žid, protože pocházel z třetí generace proselytské rodiny; přitom je třeba zdůraznit, že nebyl činěn rozdíl mezi dobrovolnými proselyty a těmi, kdo byli připojeni k židovství násilím, jak tomu bylo v případě Herodových předků. Mnozí požidovštělí Idumejci přilnuli plně k židovství, jak je zřejmé ze skutečnosti, že za židovské války stáli na straně Židů v boji proti Římanům a byli fanatickými bojovníky. Je to jasný důkaz o asimilaci Idumejců, ač byli k židovství přivedeni násilně.

Jeden z hlavních důvodů nenávisti Židů vůči Herodovi byl v jeho málo věrném vztahu k židovství. Židé mu měli za zlé, že v zemi buduje pohanské chrámy, a to z peněz, které mu v podobě vysokých daní museli zaplatit. Největší nenávist Židů byla však vyvolávána Herodovou naprostou oddaností Římu, jehož byl prodlouženou rukou. Všecka centra odporu odstraňoval s nesmírnou krutostí. Nepoddajné Židy prodával do celoživotního otroctví do ciziny a opíral se přitom o zvláštní zákon, který sám vydal a který byl v rozporu se zákonem Mojžíšovým. Římané označovali povstalce opovržlivě jako „lupiče“ či „bandity“, ač to byli ve skutečnosti bojovníci za svobodu, kteří se zdráhali uznat vládu Herodovců v Judeji a proto podnikali akce proti Herodovi a jeho židovským kolaborantům. Byli to duchovní předchůdci zélótů a sikariů. Bez vědomí veřejnosti odsuzoval král a jeho rada podezřelé nebo bohaté k smrti a zmocňovali se jejich majetku. Odsouzení byli tajnou policií odvlékáni do Herodových pevností, kde se po nich ztrácela stopa. Toto prolévání krve, jemuž padli za oběť i nevinní, se nezastavilo ani před členy jeho rodiny. Mimo jiné nechal Herodes zavraždit i svou manželku Mariamme, která pocházela ze slavného rodu Hasmoneovců, a kterou si vzal proto, aby si v očích Židů své postavení zlepšil. Herodově krutosti padli za oběť i jeho synové Alexander a Aristobulos, které mu Mariamme porodila.

Herodes Veliký měl celkem deset žen, které spolu s jeho sestrou Salome a s ostatními příbuznými naplňovaly jeho palác pomluvami a intrikami. To bylo příčinou mnoha nesnází. Každá z Herodových žen prosazovala své vlastní zájmy nebo zájmy svých dětí. Celá ženská složka Herodova paláce se dělila na dvě skupiny: idumejskou a židovskou. Uvnitř židovské skupiny si osobovala zvláštní nároky hasmoneovská rodina, která prosazovala svá práva s velkou opovázlivostí. Jedna skupina obžalovávala druhou z komplotu proti Herodovi. Něco z toho bylo asi pravdivé. Podrobně o tom vypravuje Josef Flavius. Podle něho nebyl v Herodově paláci nikdo, kdo by měl na mysl jeho dobro (Válka, I, XXII dd.).

Když se Herodes zmocnil vlády nad svěřenou mu zemí, platila jeho oddanost cele Antoniovi, který vládl nad východní částí římské říše, zatím co Octavianus vládl nad částí západní. Herodův vztah k Antoniovi však značně komplikovala egyptská královna Kleopatra, do níž byl Antonius zamilován. Kleopatra chtěla na Antoniovi Palestinu a všechna ostatní území, která za ptolemaiovských vládců patřila k Egyptu. Antonius si vážil Herodovy věrnosti a bránil se náporu Kleopatry, ale přesto jí dal řadu pobřežních měst v Palestině a Fénicii i proslulé balsamové háje v blízkosti Jericha. Herodes je pak od Kleopatry pronajal za pevný roční nájem.

To se změnilo, když r. 31 př. Kr. se utkal Antonius u Aktia s Octavianem v rozhodující bitvě o vládu nad celou římskou říší. Herodes stál na straně Antoniově, ale na bitvě se nijak nepodílel, protože Antonius ho potřeboval

v Palestině, aby držel v šachu Parthy a Nabatejce. Porážka Antonia a Kleopatry dostala však Heroda do nesnadné situace. Podařilo se mu však přesvědčit vítězného Octaviana (známého později pod jménem Augustus), že je věrný Římu a že může mít důvěru jako oddaný služebník císaře. Herodes dodržel slovo. Augustus neměl nikdy příležitost pochybovat o jeho věrnosti.

V uznání Herodovy věrnosti a schopnosti dal mu Augustus ony části Palestiny, které předtím od Antonia získala Kleopatra, a k tomu ještě jiná města jak např. Gadaru, Gazu, Joppe a také ono přímořské město, které Herodes později přestavěl a jemuž dal jméno Caesarea. R. 23 př. Kr. dostal Herodes od císaře Augusta ještě krajiny směrem na východ a severovýchod od jezera Galilejského: Trachonitidu, Bataneu a Auranitidu. Bylo mu dovoleno užívat titulu „rex socius“. To byl titul, jehož se dostávalo od císaře vládcí poměrně velkého území. Nebyl to však dědičný titul; nedával také právo vést válku bez souhlasu císaře nebo uzavírat smlouvy.

Nebylo by správné vidět v Herodovi jen tyрана, který šel přes mrtvoly. Herodes byl i státník s praktickým smyslem. Chtěl zabezpečit Židům dobré postavení v rámci římské říše. Rozuměl tomu, co je v dané situaci možné. Rozpoznal, že v čase rozmachu římské říše může sotva existovat nezávislý národ. Jediná možnost pro Židy jak čestně existovat je dobrovolné podřízení se Římu, který pro něho byl zárukou jistoty a míru pro všechny národy, zvláště pro malé a slabé. Chce-li židovský národ přežít, může to být jen v začlenění do římské říše. Odpor proti této světové moci znamená sebevraždu. — Takový byl asi myšlenkový pochod Herodův. Věřil, že se vyplatí žít s Římany v pokoji a že čestný modus vivendi není pouze možný, ale žádoucí a v zájmu židovského lidu. Židovský národ musí stejně jako ostatní národy uznat skutečnost moci Říma. V takové situaci není národní exkluzivita možná, naopak je nutná ochota přijímat cizí kulturní vlivy a mít pro prvky cizí kultury porozumění. Herodes vydával mnoho peněz na výstavbu řeckých měst v Palestině, která zdobil nádhernými stavbami. Zval do země řecké umělce a spisovatele, zakládal hudební slavnosti a hry, a to i v samotném Jeruzalémě, středisku židovské exkluzivity. Tak se pokoušel zbořit plot, ohradu, kterou kolem židovského lidu budovali svým systémem zákazů a příkazů farizeové. Chtěl integrovat Židy do helénisticko-římského světa jako jeden z mnoha národů, který by přispíval svým podílem k blahu všech, a tak i k blahu svému. V tomto smyslu se pokládal za „socius“ Augustova, a stejně jako on, jak uvádí Josef Flavius, chtěl být uctíván sochami a chrámy. To bylo ovšem jen v té části Herodovy říše, kde byla většina obyvatelstva nežidovská. V očích Židů chtěl pak být viděn jako mesiáš. Propaganda jeho dvora chtěla Židům vsugerovat, že Herodes má davidovský původ. K podpoře šíření této myšlenky přispívala i skutečnost, že Herodova říše byla téměř tak velká jako říše Davidova a Šalomounova, a také to, že Herodes nechal obnovit chrám ještě ve větší nádheře, než jakou měl za Šalomouna.

## HERODOVY STAVBY

Pozoruhodná je stavební činnost Herodova. Sahala daleko za hranice Palestiny, např. až do syrské Antiochie, na ostrov Rhodos a do Athén. Herodes budoval na svůj náklad tělocvičny (gymnasia), chrámy, tržiště, vodovody, lázně, kolonády a dláždění. Měl péči i o olympijské hry v Řecku. Ale jeho stavební činnost v Palestině byla ještě rozsáhlejší. Ke konci jeho vlády byla Palestina naplněna stavebními divy v duchu západní tradice. A téměř vše, co stavěl, stavěl k počtě císaře (Válka, I, XXI, 415). Zvláště výstavbě tří měst věnoval velkou péči: Samaří, Caesareji a Jeruzalému.

Samaří bylo za Herodovy vlády zcela změněno. Tady r. 37 př. Kr. pojal za manželku Mariamme. Sedm let nato mu císař Augustus toto město formálně daroval a Herodes je opevnil v rámci svého úsilí upevnit svou moc v zemi. Augustovi se odvděčil tím, že zde usadil šest tisíc vojenských veteránů a město přejmenoval na Sebasté (Augusta). Toto jméno má město dodnes. Zbudoval zde Augustovi i chrám, z něhož se zachoval oltář a schodiště. Zůstaly zachovány i trosky stadia, které bylo 638 stop dlouhé a 190 stop široké; bylo tedy přibližně tak velké jako stadion pro olympijské hry v Řecku. Samaří bylo nyní pohanským městem. Zachované nápisy jsou řecké, ač mnohá jména jsou latinská.

Druhé město, kterému Herodes věnoval mimořádnou stavební péči, byla Caesarea. Před Herodem to bylo bezvýznamné místo zvané „Stratonova tvrz“. Po Herodových stavbách to bylo nejkrásnější a nejvýznamnější město Palestiny. Herodes je stavěl po 12 let. Vybuodoval zde přístav, jehož základy, které lze dosud spatřit, ukazují na důmyslnost a mohutnost stavby. Poněvadž palestinský břeh moře neposkytoval dobré podmínky pro vybudování přístavu, bylo třeba velkého nákladu a obtížné práce k jejich umělému vytvoření. Zkoumání základů tohoto přístavu pod vodou dává poznat mohutnou zeď. Podle Josefa Flavia byl caesarejský přístav větší než athénský přístav Peiraieus (Válka I, XXI, 410). Také v Caesareji postavil Herodes chrám k počtě Augustově, dále pak amfiteátr (divadlo pod širým nebem, postavené do kruhu), v němž bojovali gladiátoři mezi sebou a se šelmami, a jehož aréna byla o něco větší než římské Kolosseum. Většinu času od r. 6 po Kr. až do 66 to bylo sídelní město římské správy v zemi. Tady stál Pavel před prokurátorem Festem než byl dopraven do Říma.

Třetím městem, které lze uvést jako příklad velké proměny za vlády Herodovy, byl Jeruzalém, kde byly opevněny hrady, postavena v severozápadním konci chrámového prostranství pevnost Antonia, zbudován vlastní palác a přestavěn chrám. Tato přestavba byla největším Herodovým stavebním projektem. Práce na ní začaly v r. 20—19 př. Kr. za vedení speciálně vyškolených kněží, kteří dbali především na to, aby nebyl znesvěcen svatý prostor. Během 18 měsíců byla dokončena přestavba hlavní chrámové budovy, svatyně a velesvatyně. Pak pokračoval Herodes v přestavbě ostatních

části chrámu, ale celé přestavby se nedočkal. Ta byla dokončena až v r. 64 po Kr., tedy krátce před dobytím Jeruzaléma od Římanů a s ním spojeným zničením chrámu.

Popis Herodova chrámu se zachoval u Josefa Flavia (Válka V, 5) a v Mišně (traktát Middot). Byla to velkolepá stavba, která se mohla srovnávat s velkými chrámy jiných kultů v římské říši. Základní plán chrámu byl dán tradicí a existující svatyní. Herodes chrám zvýšil a bohatě vyzdobil. Kolem byla nádvoří s podloubími a krásnými kolonádami. Římský historik Tacitus (Historiae, V, 8) říká, že na římského vojevůdce a pozdějšího císaře Tita učinil jeruzalémský chrám hluboký dojem (podobně Josef Flavius o Titovi: Válka, VI, 4, 241). Po pádu Jeruzaléma r. 70 zůstaly z komplexu chrámových budov zachovány dva kameny, o nichž lze bezpečně soudit, že byly součástí stavby. Jeden z nich byl nalezen na hřbitově v r. 1871, část druhého pak blízko brány sv. Štěpána. Kdysi byly vsazeny do brány vedoucí z nádvoří pohanů k chrámovému vnitřnímu nádvoří. Je na nich řecky napsáno, že žádný cizinec nesmí překročit tuto hranici a zeď kolem chrámu. Kdo by to učinil, nese sám odpovědnost za trest smrti, jímž bude potrestán.

Stavbou chrámu chtěl Herodes získat Židy na svou stranu. Z téhož důvodu postavil památník v Hebronu, kde byli pochováni Abrahám, Izák a Jákob. Ale pro mnohé Židy to byly podezřelé činy, protože po celé Palestině byly rozsety stavby, které svědčily o Herodově lásce k helénistické kultuře a civilizaci. Zachovaly se zprávy, že Herodes dal postavit divadlo a stadion dokonce i v Jeruzalémě, centru židovského života. Kde se tyto stavby v Jeruzalémě nacházely, není známo.

Trosky Herodových staveb (pevností, paláců) lze spatřit v Palestině na řadě míst: Tak v Askalón, Herodiu (na jih od Betléma), Masadě (na záp. straně Mrtvého moře), Machairu (na východní straně Mrtvého moře), Jerichu a jinde.

Za dnů Heroda Velikého se stala Palestina opět bohatou a prosperující zemí. Bylo to místo, kde mohli žít i nároční cizinci a chlubit se mnohými znamenitostmi před návštěvníky. Ale Židé nechtěli svou zemi zmezinárodnit.

#### HERODŮV KONEC

Ženy a synové Herodovi měli ke konci jeho života jediný zájem: Kdo po něm nastoupí na trůn. Nejprve byl pro tento úkol vybrán Antipater, syn jedné z žen, která se jmenovala Doris. Proti němu však chystali nástrahy Alexander a Aristobulos, kteří svůj cíl spojovali s touhou pomstít se za svou matku Mariamme, kterou Herodes Veliký dal popravit spolu s její matkou Alexandrou. Herodes chtěl Alexandra a Aristobula za jejich pikle potrestat, ale v jejich prospěch zasáhl sám Augustus. Proto se Herodes rozhodl, že po jeho smrti mají vládnout v jeho rozdělené říši tři vládcové: jeho synové

Antipater, Alexander a Aristobulos. Později však, když Alexander a Aristobulos, synové Mariamme, ve sledování vlastních cílů neustali, rozhodl se je Herodes odstranit a potrestat smrtí. Lépe nakonec nedopadl ani Antipater, kterého dal Herodes také popravit. Herodovým nástupcem se pak měl stát Antipas, syn, kterého měl se Samařankou Malthaké. Ale později Herodes svou volbu opět změnil. Rozhodl, že jiný jeho syn, kterého měl také s Malthaké, jménem Archelaos, má vládnout v Judsku, Samařsku a Idumeji. Antipas pak, že se má stát vládcem v Galileji, a Filip, kterého měl s jeruzalémskou Kleopatrou, měl vládnout územím na východ a na severovýchod od jezera Galilejského. Herodes myslil v poslední vůli i na svou sestru Salome, skutečnou mistryni v intrikách; té odkázal vládu nad několika městy.

V posledních letech svého života byl Herodes stížen těžkou nezhoditelnou nemocí. Nepomáhali mu už nejlepší lékaři ani různé lázně. Ale krutost ho neopustila. Když viděl, že se blíží smrt, shromáždil významné Židy v hippodromu v Jerichu s úmyslem, aby až zemře, byli pobiti. Tak chtěl zajistit smutek v zemi, který by doprovázel jeho smrt. Ale Herodova sestra Salome a její manžel Alexas propustili Židy internované v hippodromu dřív, než se zpráva o Herodově smrti rozšířila. Herodes byl pochován v Herodiu, asi 6 km na jihovýchod od Betléma, kde na vysokém valu nechal postavit jeden ze svých paláců.

Není snadné zhodnotit Herodovu postavu a jeho činnost. Sloužil věrně Římu a politický život v Palestině držel pevně v rukou. Chránil však také Palestinu před invazí a zmatky. Uměl udržet pořádek všude s výjimkou svého paláce. Kdo se mu protivil, proti tomu tvrdě zakročil. Byl schopen učinit to, o čem píše evangelista Matouš: Pobití všech dětí v Betlémě a v celém jeho okolí od dvouletých níže (2,16). Respektoval náboženskou svobodu Židů, ale stál stranou jejich kultického společenství. Nevíme, jaká byla vlastně jeho víra. Nejspíše věřil v císaře a v sama sebe. Jeho ochota stavět jak pohanské svatyně tak i židovský chrám dává poznat, že k tomu neměl žádné náboženské důvody.

#### NÁSTUPCI HERODA VELIKÉHO

Na základě dodatků, které Herodes připojil ke své dříve už napsané poslední vůli, měli být jeho nástupci ve vládě nad Palestinou tři jeho synové: Archelaos, Antipas a Filip. Poslední rozhodnutí však dal do rukou císaře. Když Archelaos oznamoval Herodovu smrt, sdělil lidu i obsah poslední vůle a ohlásil zároveň svou cestu do Říma, kde měla být poslední vůle Herodova schválena a Archelaos potvrzen jako jeden z jeho nástupců. Lid na tuto zprávu reagoval tím, že žádal okamžité zmírnění daní a propuštění židovských politických vězňů. Archelaos s tím souhlasil. Lid kladl však další požadavky: Odstranění velekněze, kterého jmenoval Herodes, a potrestání



Herodových přátel, aby tímto způsobem byli pomstěni Židé, které dal Herodes popravít zato, že strhli zlatého orla z chrámové brány. Když Archelaos nemohl lid utiřit, potlačil nakonec vzbouřence násilím: tři tisíce lidí bylo pobito. Pak ustanovil svého bratra Filipa svým zástupcem v Jeruzalémě po dobu své nepřítomnosti a odjel do Říma.

Cestou se setkal se Sabinem, římským finančním správcem v Sýrii. Sabinus dostal zprávu o Herodově smrti a spěchal do Judeje, aby převzal správu nad Herodovým majetkem a nad pevnostmi, a aby je držel do té doby, než bude rozhodnuto v Římě o nástupci. Měl však zájem i na tom, aby něco z bohatství získal pro sebe. Do spletité situace zasahoval pak římský legát v Sýrii Publius Quintilius Varus, který později (r. 9 po Kr.) se stal smutně proslulý porážkou v Teutoburském lese, kde ztratil v boji s Germány celé tři římské legie. — Bylo to období nepřehledného chaosu.

Nebyl to však Archelaos sám, kdo se vydal do Říma k císaři. Odebrali se tam i přední Židé, aby protestovali proti vládě Herodova rodu v Palestině. Přáli si, aby císař ustanovil pro Palestinu římského prokurátora. Ne všichni Židé byli však tohoto mínění. Nejméně tři Židé rozdmýchali v té době odbojná hnutí. Píše o tom Josef Flavius (Válka II, 4, 56—60): V galilejské Seforidě povstal Juda, jehož otec Ezechias byl vůdcem lupičů, kteří loupili a přepadali po palestinském venkově. Tento Judas se zmocnil násilím královské zbrojnice, vyzbrojil svou družinu a napadal ty, kdo si činili nárok na trůn. V Pereji vystoupil jako nápadník trůnu jakýsi Šimon, který pocházel z královských otroků a jehož aspirace na trůn vycházely z jeho mimořádného tělesného vzrůstu. Nasadil si královský diadém a se svou tlupou vypálil mimo jiné královský palác v Jerichu. Svými loupežnými případy získal nemalou kořist. I nějaký pastýř jménem Athrongaios si činil nárok na trůn po Herodovi. Jeho tlupy se pohybovaly po celé Judeji. — Byly i jiné nepokoje a Judea byla plna loupežných válek. Syrský legát Varus přišel opět do Palestiny a podařilo se mu částečně udělat v zemi pořádek. Ukřižoval dva tisíce zajatých vzbouřenců, kteří byli k svému zápornému postoji vedeni nejspíše náboženskými motivy.

Archelaos následoval do Říma i jeho vlastní bratr Herodes Antipas, kterého původně jeho otec Herodes Veliký zamýšlel učinit svým hlavním nástupcem. I Antipas chtěl v Římě uplatnit svůj nárok. Filip, který nakonec také musel přijít do Říma, podporoval Archelaos a hájil své právo na území, které mu otec v poslední vůli přídělil. Císař Augustus všecky tři vyslechl a rozhodl, aby Archelaos vládl v Judeji, Samařsku a Idumeji, ale s titulem král až od té chvíle, kdy se plně osvědčí. Zatím dostal titul ethnarcha Židů. Herodes Antipas dostal titul tetrarcha (Kraličtí překládají: čtvrták) a byla mu svěřena správa Galileje a Pereje. Také Filip obdržel titul tetrarcha a úkol vládnout krajinám na východ a na severovýchod od Galilejského jezera. Salome, sestra Heroda Velikého, která se také dostavila do Říma,

obdržela pod svou správou několik měst např. Jamni a Azotus. I to bylo v souhlase s poslední vůlí jejího zemřelého bratra. Navíc ji císař přidal palác v Askalónu.

Nejméně významné bylo území svěřené Filipovi. Nebydlelo tu mnoho Židů a celkově vzato bylo to území řídce obydlené. Filip byl věrný Římu a vládl 38 let, až do své smrti r. 34 po Kr. Počínal si přitom moudře a uvážlivě. Podobně jako jeho otec měl i Filip zálibu ve stavbách. Přestavěl Paneas na úpatí hory Hermon a dal tomuto městu jméno Caesarea. Poněvadž toto jméno nesla celá řada měst, byla tato Caesarea známa jako Caesarea Filipova (sr. Mk 8,27 a par.). Přestavěl také Betsaidu a přejmenoval toto město na Julias (v evangeliích je však toto město nadále označováno jako Betsaida).

Také Herodes Antipas vládl v nepokojné Galileji dlouho. To svědčí o jeho schopnosti. I on měl zálibu ve stavbách. Zvláště významná byla stavba města Tiberias, na západním břehu Galilejského jezera. Městu dal jméno podle Augustova nástupce, císaře Tiberia, který stál v čele římské říše od r. 14 do r. 37 po Kr. Ale podobně jako jeho otec měl i Herodes Antipas potíže se svými sňatky. Měl za manželku dceru Arety, nabatejského krále, ale zamiloval se do Herodiady, ženy svého nevlastního bratra Heroda Římského (ne tedy do ženy Filipovy, jak uvádí Marek 6,17 a Matouš 14,3). Herodias souhlasila se sňatkem s Herodem Antipou, ale za podmínky, že zapudí svou dosavadní manželku, dceru krále Arety. Antipas přání vyhověl a Herodias se od svého dosavadního manžela odloučila (v rozporu se židovským náboženským právem, podle něhož jen muž mohl rozhodnout o rozluce) a provdala se za Heroda Antipu. To se dotklo nejen Židů, ale i krále Arety. Na hranicích mezi oběma zeměmi došlo k několika konfliktům a Antipova vojska utrpěla několik porážek. Židé, říká o tom Josef Flavius, viděli v těchto porážkách Boží trest za to, že Herodes Antipas dal popravít Jana Křtitele. Nakonec Antipas, když si sám neuměl s Aretou a s jeho vojsky poradit, zavolał na pomoc Řím. Aretas, jehož území římské kontrole nepodléhalo, útokem na galilejské území napadl vlastně římskou říši. Na pomoc Antipovi byl proto poslán syrský legát Vitellius, ale Tiberiova smrt tuto expedici zastavila (r. 37 po Kr.). O dvě léta později Antipova manželka Herodias, která žárlila na pocty, jež Řím prokazoval jiným vládcům, přemluvila svého manžela, aby se vydal do Říma a požádal o udělení královského titulu. Ale Agrippa, také muž z rodu Herodova, syn Aristobulův a vnuk Heroda Velikého, spolu s několika druhy obžaloval Heroda Antipu z chystané vzpoury proti Římu. Císař Gaius, zvaný Caligula (37—41 po Kr.), Antipu sesadil a vypověděl do vyhnanství v Gallii (r. 39). Antipova manželka Herodias, ač sama vypovězena nebyla, šla přesto se svým manželem.

Archelaos měl ze všech tří synů, kteří zdělili vládu po Herodovi

Velikém, postavení nejtěžší. Sídlił přímo v Jeruzalémě, kde otázka „stát a církev“, Řím a Izrael, byla nejaktuálnější a nejpálčivější. K jejímu úspěšnému zvládnutí mu scházela schopnost i takt. Narazil u Židů již tím, že zapudil svou manželku Mariamme a oženil se s Glaphyrou, vdovou po svém bratru Alexandrovi, s níž měla tři děti. Narazil však u Židů také tím, že odstranil velekněze Joazara z toho důvodu, že Joazar stál na straně těch, kdo byli v opozici k jeho vládě. Pokračoval také v praxi svého otce Heroda Velikého a držel v úschově velekněžský šat po tu dobu, kdy nebyl nošen; to bylo pro Židy jasným znamením kontroly a nedůvěry.

V 10. roce své vlády (r. 6 po Kr.) byl Archelaos obžalován u císaře od předních Židů a Samařanů, kteří nechtěli déle snášet jeho tyranii a krutosti. Byl povolán do Říma, aby se ze svého jednání zodpovídal. Císař ho sesadil a poslal do vyhnanství do Vienny v Gallii. Od tohoto roku až do r. 41 byly Judsko, Samařsko a Idumea pod vládou římských prokurátorů a úzce spojeny se Sýrií, kde sídlil v Antiochii římský legát, jemuž byli palestínští prokurátoři podřízeni. Tento legát měl pravomoc jednat v kritických situacích bez dotazování se u císařského dvora. Byl zástupcem císaře ve východní části římské říše.

#### POD VLÁDOU ŘÍMSKÝCH PROKURÁTORŮ

Prvním římským prokurátorem v Judeji, Samařsku a Idumeji se stal Coponius (6—9 po Kr.). Na počátku jeho správy nařídil římský legát v Sýrii Quirinius soupis obyvatelstva, který měl být základem pro zdanění. Tím bylo jasně vyjádřeno podřízení Židů Římu. Proto vzbudilo sčítání velký odpor. Juda Galilejský a farizeus jménem Zadok stáli v čele revolty. Ale byli přemoženi. Josef Flavius klade do této doby vznik zelótů.

Někdy v této době někteří Samařané záměrně poskvřili jeruzalémský chrám, když o velikonocích rozházeli lidské kosti v halách a v chrámovém prostranství. V důsledku toho musel být právě o největších svátcích zakázán lidu vstup do chrámu (Starožitnosti XVIII, 2,2).

Dalšími římskými prokurátory byli Markus Ambibulus (r. 9—12) a Annius Rufus (r. 12—15). Ten byl v úřadě, když zemřel císař Augustus a vlády nad římskou říší se ujal Tiberius (r. 14—37). Valerius Gratus, který byl prokurátorem od r. 15 do r. 26 odstranil z místa velekněze Annáše a postupně vystřídal na tomto místě čtyři další velekněze. Čtvrtý z nich byl Josef Kaifáš (18—36), známý nám spolu s Annášem z pašijového vyprávění.

Nástupcem Valeria Grata a pátým prokurátorem v Judsku se stal Pontius Pilatus (r. 26—36 po Kr.). Jako všichni římscí prokurátoři náležel k jezdeckému stavu. Pocházel z římského rodu Pontióů (a ne, jak se dříve soudilo, že se tak jmenoval proto, poněvadž předtím působil v provincii Pontu v Malé Asii). „Pontius“ je jméno rodové (gentile). V Přímořské Caesareji

byl r. 1961 nalezen tzv. Pilátův kámen. Soudívá se, že byl původně umístěn na budově, kterou nechal Pilát v Caesareji vystavět na počest císaře. Kámen, a s ním i nápis, je silně poškozen. Lze však na něm přečíst Pilátovo jméno: Tiberius Pontius Pilatus. Pozoruhodné je, že nápis je psán v latinské řeči.

Ze všech zpráv, které se nám o Pilátovi zachovaly, lze soudit, že to nebyl muž moudrý. Nepočínal si ani takticky. Svou vojenskou jednotku z Caesareje nechal vstoupit do Jeruzaléma v noci se zahalenými obrazy císaře, kterým se říkalo „signa“ (Válka II, 9, 169). Nešlo už jen o orla, který byl upevněn na kopí, ale i o císařův obraz (Starožitnosti XVIII, 3,1). Židé měli zakázáno cokoli zobrazovat. Pilát musel vědět, že se to v očích Židů bude jevit jako modloslužba. Protože však takto vstupovaly římské vojenské jednotky do všech porobených zemí, trval Pilát na způsobu, který zvolil, ač předcházející prokurátoři respektovali náboženské citění Židů.

Pilátův čin vzbudil velký rozruch. Židé se vydali za ním do jeho úředního sídla v Přímořské Caesareji a prosili ho, aby dal signa z Jeruzaléma odstranit. Josef Flavius líčí událost velmi dramaticky a s glorifikací síly židovského náboženství: Pilát prosby Židů odmítá. Židé padají na tvář a po dobu pěti dní a nocí zůstávají bez pohnutí. Pilát pak svolává lid do velkého stadia, usedá na soudnou stolicí s předstíraným úmyslem případ vyřešit. Když se lidé shromáždili, nařídil vojákům, aby lid obklopili. Židé byli obklíčeni třemi řadami vojáků. Pak Pilát Židům oznámil, že je nechá rozsekat, když Tiberiovy obrazy nepřijmou, a vojákům dal příkaz, aby tasili meče. V té chvíli všichni Židé obnažili své šije a prohlásili, že raději podstoupí smrt než aby porušili přikázání. Teprve pak Pilát kapituloval a dal signa z Jeruzaléma odstranit.

Pilát zlepšil zásobování vodou v Jeruzalémě, ale dal tuto nákladnou stavbu — voda byla vedena do města ze vzdálenosti 400 stadií — zaplatit penězi, které vzal z chrámového pokladu. Židovský lid těžce nesl, že se Pilát odvážil vztáhnout ruku na boží vlastnictví, a když Pilát přišel z Caesareje do Jeruzaléma, shlukl se kolem jeho soudné stolice a důrazně protestoval. Prokurátor byl však předem o chystaném protestu informován a přikázal svým vojákům, aby se oblékli do civilního šatu a vmísili se mezi lid. Vojáci nebyli tentokrát ozbrojeni meči, ale klacky. Na Pilátovo znamení začali Židy bít a mnoho jich zabili (Válka II, 175—177).

Evangelista Lukáš zachoval zprávu o jiném krutém Pilátovu činu: o masakru na galilejských poutnících, kteří přišli do Jeruzaléma, aby zde obětovali, a jejichž krev smísil Pilát s krví jejich obětních zvířat (13, 1—3). Pilát podle této zprávy nechal poutníky napadnout ve chvíli, kdy se chystali přinést oběť. Snad to učinil z toho důvodu, že galilejské obyvatelstvo bylo od času Judova povstání viděno jako nepokojné a nakloněné k revolučním zvrátům.

Je možné, že Pilátovo kruté jednání vůči Židům souvisí s mužem,

s nímž byl pravděpodobně v dobrém osobním vztahu a který asi rozhodl i o Pilátově vyslání do Palestiny. Byl to Tiberiův osobní důvěrník, císařova pravá ruka, Lucius Aelius Seianus, velitel císařské gardy v Římě, a vzhledem k postavení, které měl, i velitel římské posádky. Seianus neměl Židy rád a je možné, že se mu Pilát svým tvrdým postupem chtěl zavděčit. Svého významného postavení uměl Seianus dobře užít i k svému osobnímu prospěchu. Nakonec vztáhl ruku i po císařské koruně, když chtěl Tiberia odstranit. Pro vzpouru proti císaři byl r. 31 popraven. Někteří badatelé soudí, že se od té doby změnila i politika Pilátova vůči Židům.

I z jiného Pilátova činu je zřejmé, že nechtěl s Židy vyjít po dobrém. Prokurátoři měli právo razit drobné mince, ale předpokládalo se, že kresby na nich nebudou urážet židovské obyvatelstvo. Mince měly pro antického člověka větší význam než jaký mají dnes. Obyvatelstvo jim věnovalo velkou pozornost se zřetelem na to, jaké poselství nesou. Z perikopy o penízi daně (Mk 12,15 — 17 a par.) je známé, že i do Palestiny přicházely stříbrné mince, denáry, na nichž byl císařův obraz. Byly užívány k placení daní. Něco jiného však bylo, když byly speciálně pro Palestinu raženy měděné mince, které Židy urážely. Pilátův předchůdce Valerius Gratus nechal razit mince, na nichž byly palmové ratolesti a obilné klasy, Židům důvěrně známé symboly. Ale Pilát r. 29 vydal měďáky, na nichž byla zobrazena augurská hůl pohanského kněze, symbol císařského kultu, s nímž nemohli Židé souhlasit. Byla to vypočítaná provokace. Když Seianus byl r. 31 zbaven moci a odstraněn, ražení tohoto druhu mincí přibližně v té době přestalo. I mince jako materiál archeologie odhalují něco z necitlivého Pilátova přístupu k zemi, v níž panoval.

Zkušenost Samařanů s Pilátovou vládou nebyla o nic lepší než zkušenost Židů. Jakýsi samařský dobrodruh Samařanům sliboval, že je dovede k místu na hoře Garizim, kde Mojžíš kdysi uschoval svaté předměty. Lid se shromáždil a pro jistotu, kdyby jim někdo v cestě bránil, měli i zbraně. Veliký průvod Samařanů se vydal na svatou horu. Pilát se to dověděl, pokládal to za vzpouru, průvod rozprášil, mnoho lidí nechal pobít a mnoho jich zajal. Byli mezi nimi i přední a významní občané. Samařané si na Piláta stěžovali u římského místodržitele v Sýrii Vitellia, který býval předtím v Římě konsulem. Vysvětlili mu, že nešlo o vzpouru proti Římu, ale jen o zajištění se zbraněmi proti tomu, kdo by jim chtěl v jejich pouti na Garizim bránit. Vitellius jejich stížnosti vyhověl a nařídil Pilátovi, aby se šel ze svého jednání zodpovídat do Říma (r. 36). Než se však Pilát do Říma dostavil, Tiberius zemřel (r. 37). Vitellius se pak odebral do Jeruzaléma a poskytl Židům určité výhody. Mimo jiné dal souhlas k tomu, aby šat velekněze byl uložen v chrámu a ne v římské tvrzi Antonia, která byla sídlem prokurátora v čase jeho pobytu v Jeruzalémě (Starožitnosti XVIII, 4, 1).

Do doby Pilátovy správy země spadá veřejná činnost Ježíšova, jeho zajetí, soud a ukřižování.

Herodovský rod se dostal v Palestině znovu k moci v osobě Julia Agrippy I., vnuka Heroda Velikého a syna Aristobula, který byl popraven r. 7. př. Kr. V Novém zákoně je Agrippa označován jako Herodes (Sk 12, 1—23), ač se tak nejmenoval. Část svého dobrodružného života strávil v Římě, kde byl pro intriky císařem Tiberiem uvězněn. Ale Tiberiův nástupce Gaius (Caligula), který byl Agrippovým přítelem, ho z vězení propustil (r. 37 po Kr.) a jmenoval ho nejprve vládcem Filipovy tetrarchie; později obdržel Agrippa ještě také Galileu a Pereu a r. 41 i území, které předtím spravovali římsí prokurátoři (Judsko, Samařsko a Idumeu). Tak byla na dobu tří let (41 — 44) za jeho vlády Palestina opět pod jedním vládcem. Byl to on, kdo nechal odstranit Jakuba Zebedeova a uvěznit Petra.

Po Agrippově smrti byla zřízena tzv. druhá prokuratura (druhá řada prokurátorů), která trvala od r. 44 do r. 66. V Novém zákoně jsou z této řady jmenovitě uvedeni Felix (52 — 60) a Porcius Festus (60 — 62). Odbojně hnutí v Palestině sílilo a stále rostlo, zvláště od doby, kdy se dostal na císařský trůn Nero, který byl znám jako přítel Řeků. Nemoudré jednání prokurátora Albina (62 — 64) hnalo zélóty do odporu proti římské nadvládě a za jeho nástupce Gessia Flora (64 — 66) vypuklo otevřené povstání, při němž byli právě zélóti rozhodujícím činitelem. Židovská válka začala na jaře r. 66 (16. Artemisia, v měsíci, jemuž odpovídá náš konec března a začátek dubna), ve dvanáctém roce Neronovy vlády (Válka II, 15, 2; Starožitnosti XX, 11, 1). V Galileji byl odpor Židů potlačen římským vojvodcem Vespasianem r. 67. Obléhání Jeruzaléma mohlo být zahájeno, až když se po Neronově smrti (9. VI. 68) poměry ve státě a ve vojsku urovnaly. Vespasianův syn Titus začal s obléháním před velikonocemi v r. 70 a dovedl je úspěšně ke konci v srpnu téhož roku. Posledním místem odporu v zemi byla Masada, skvělá pevnost na horské pyramidě na západním břehu Mrtvého moře, 441 m nad jeho hladinou. Původně náležela Herodovi Velikému a pak Římanům. Za války se jí zmocnil zélóta Menachem. Římané ji dobyli až po dlouhém obléhání a tuhém odporu v dubnu r. 72, když všichni obhájci této pevnosti, která patřila na svou dobu k nejdokonalejším, spáchali sebevraždu.

Za Trajanova partského válečného tažení začali diasporní Židé tzv. druhou židovskou válku (115 — 117) na území Kyréné, Egypta a Kypru. Ještě později, za vlády císaře Hadriana, došlo k tzv. třetí válce (132 — 135), v níž byl vůdcem Židů Bar Kochba (= syn hvězd). Jeho vlastní jméno bylo Simeon, jak ukazují mince a nalezené fragmenty jeho dopisů, s připojeným cognomen Bar Kosba (Nádherný). Byl viděn jako „kníže Izraele“. Při obraně Bet-Ter r. 135 byl zabit a válka skončila rovněž židovskou po-

rážkou. Jeruzalém byl jako Aelia Capitolina pořímštěn a Židům byl vstup do tohoto města zakázán.

Chybou Židů v jejich postoji vůči Římu bylo, že nerozpoznali v celé šíři novou situaci, která v tehdejší světě vznikla mocenským nástupem Říma. Ale ani Římané nebyli na konfliktech bez viny. Nedali si práci se získáním správného pohledu na palestinské vnitřní poměry. Věnovali svou pozornost především dvěma skupinám uvnitř židovství: té, která se jim stavěla na otevřený odpor a oné, která s nimi byla ochotna kolaborovat. Nerozpoznali, že se musí opřít především o farizeje, aby zvládli rebelující skupiny i aby se zbavili příživnických kolaborantů. Farizeové měli totiž mocný náboženský a morální vliv na palestinský lid. Šlo jim v první řadě o to, aby pod římskou vládou mohli žít podle židovského náboženského zákona. Nestáli v odboji proti Římu a nechtěli s ním ani kolaborovat. Ale farizeové neměli žádné významné kontakty se Římany. Všecky dosažitelné prameny to potvrzují. A tak římská správa se soustředila hlavně na to, aby potlačila bojovná hnutí, jejichž členové představovali původně jen nepatrnou menšinu v zemi, která však při krutostech Římanů se stávala u lidu stále oblíbenější. Tak vstoupilo Judsko do soutěsky, v níž čekala katastrofa.

## 1) AUGUSTUS

*Stalo se v oněch dnech, že vyšlo nařízení od císaře Augusta, aby byl po celém světě proveden soupis lidu. Tento první soupis se konal, když Sýrii spravoval Quirinius. Všichni se šli dát zapsat, každý do svého města. Také Josef se vydal z Galileje, z města Nazareta, do Judska, do města Davidova, které se nazývá Betlém.*

Prvním samovládcem římské říše, jejím prvním císařem, byl Augustus, který vládl od r. 31 př. Kr. do roku 14 po Kristu. Za jeho vlády se narodil Ježíš. Evangelista Lukáš na tuto skutečnost ve svém evangeliu upozorňuje.

Kdo byl Augustus? Byl to muž cílevědomý, krutý a tvrdý, se záblesky velkomyslnosti. Jeho vlastní jméno Gaius Octavius bylo po adopci od jeho prastrýce Gaia Julia Caesara rozšířeno na Gaius Julius Caesar Octavianus. Po velkých vojenských a vládních úspěších udělil mu senát čestné přijmení Augustus (= Vznešený), jež v sobě, zvláště když bylo užíváno v řeckém překladu (Sebastos), zahrnovalo i nadlidský, božský charakter osobnosti. Augustus byl přijat do seznamu starořímských státních bohů a při veřejných státních modlitbách liturgicky uctíván. Kult vládců, který byl spojen také s božským jménem „Pán“ (řecky Kýrios), měl svůj původ v Orientu a Římané jej odtud převzali. Nejstarší doklad pro přenesení tohoto titulu na římského vládcu pochází z Egypta a týká se právě Augusta (doklad pochází z r. 12 po Kristu). Vedle titulu Kýrios se v kultu císařů celkem bez zábrany užívalo i titulu „bůh“, někdy také „Syn boží“ či „spasitel“. (Není náhodou, že křesťanští misionáři užívali právě v helénistickém světě pro Ježíše tituly, které byly v císařském kultu obvyklé: Kýrios, Syn boží a Spasitel).

Po Augustovi přijímali božské tituly i jeho nástupci. Svět znavený válkami vítal Augusta, zakladatele „římského míru“ (pax romana), jako svého spasitele. Co více tehdy lidé žádali od svých bohů než mír a bezpečnost, které jim Augustus přinesl? Byli ovšem i nespokojenci. Senátorské rodiny oplakávaly změny, které je zbavily moci a daly ji do rukou jednoho člověka, který byl vyzbrojen poslední, i když obvykle zakrývanou autoritou nad životy i majetkem občanů.

Provincie byly však za Augusta lépe spravovány než tomu bylo pod mocí republiky. R. 27 př. Kr. je Augustus rozdělil na dvě skupiny. Jedny spravoval sám, druhé svěřil správě senátu. Senátorské provincie byly spravovány prostřednictvím prokonsulů. Byly to provincie, v nichž nehrozilo bezprostřední nebezpečí vzpoury či ohrožení od zevních nepřátel. Na rozdíl od nich měly císařské provincie vojenskou správu v čele s císařským legátem, menší z nich pak v čele s prokurátorem. Takovou císařskou provincií byla i Sýrie s připojenou k ní východní Cilicií a Fénicií. Hlavním městem této provincie byla i Antiochie. Sýrie byla přední stráží římské říše na východě a jedním z jejích hlavních úkolů bylo čelit nebezpečí, které hrozilo od Parthů. Tady se také otvírala brána obchodu na východ. Proto měl legát

této provincie zcela mimořádné postavení a vystupoval jako zástupce císaře na východě říše. Měl titul „legatus Augusti“. Jako důležitá hraniční provincie dostala Sýrie tři legie, za času Ježíšova a apoštolů byl počet legií zvýšen na čtyři. Legie měla asi šest tisíc vojáků, k nimž je třeba přičíst ještě pomocný personál, dodavatele a pod., takže císařská provincie měla na první pohled vojenský charakter. Její vojáci, legionáři, představovali poměrně vysoký sociální stav. Mnozí z nich byli římskými občany nebo si chtěli občanství svou službou získat. Legát měl někdy dohlédací moc i nad prokurátory, kteří spravovali blízké menší císařské provincie. Tak tomu bylo např. i ve vztahu Sýrie k Judsku, když Quirinius, římský místodržitel v Sýrii, zasahoval do judských záležitostí. Mnohdy však byli prokurátoři podřízeni přímo moci Říma. Jeden z nejdůležitějších úkolů, jímž byli pověřeni, byl výběr daní.

Palestina měla mezi císařskými provinciemi zvláštní postavení, protože císař Augustus svěřil nejprve vládu nad ní domorodému vládcí Herodu Velikému. Vnitřně-politicky měla určitou samostatnost, ale v zaměření ven byla zcela závislá na vůli imperátora. Židé nebyli s Augustovou správou, kterou v Palestině vykonával prostřednictvím vládců z Herodova rodu — a později v Judsku prostřednictvím římských prokurátorů — nijak spokojeni, ač jim císař poskytl mnohá privilegia. Josef Flavius (Starožitnosti XVII, 6, 2d) mluví o velké Augustově přízni vůči Židům. Nezbraňoval diasporním Židům v posílání chrámové daně do Jeruzaléma, umožňoval jim dodržování soboty a zaručoval nedotknutelnost jejich chrámového pokladu. Přes tato privilegia a výsady byl pro Židy Augustus nenáviděným cizím vládcem.

Na palestinskou půdu císař Augustus nikdy nevstoupil. Židovské náboženství znal jen z doslechu a nevěděl o něm mnoho. Římský historik Suetonius uvádí v Životopisech dvanácti císařů (II, 76) slova, která Augustus napsal Tiberiovi a z nichž je zřejmé, že něco o židovském náboženství věděl: „Ani Žid se nepostí, milý Tiberie, v sobotu tak úzkostlivě, jako jsem se dnes postil já, když jsem v lázni teprve po první hodině noční pozřel dvě sousta, než mne začali mazat olejem“. Byl-li Augustus některým náboženstvím a kultům nakloněn (nechal se např. zasvětit do eleusinských mystérií), nelze to tvrdit o židovství, jímž spíše pohrdal. Pochválil např. svého vnuka Gaia (kterého později adoptoval za syna), že se nepomodlil v Jeruzalémě, když projížděl Judskem (Suetonius II, 93). Jednání s tímto cizím a nesnadno ovládnutelným národem přenechal rád Herodovi. Bez zvláštního zájmu na palestinském životě dával ochotně souhlas i k popravám ve vlastní Herodově rodině. Neměl přitom o Herodově charakteru valné mínění. Na to ukazuje jeho výrok, který se zachoval u římského eklektika Makrobia: „Je lépe být Herodovým vepřem než synem.“ (Jde o slovní hříčku: hys = vepř, hyios = syn).

Ke konci svého života uložil císař Augustus u panen Vestiných (vestálek) čtyři dokumenty. Jeden z těchto dokumentů určoval dispoziční s jeho majetkem. V druhém byly pokyny pro jeho pohřeb, v dalším pak přehled o vojenském a finančním stavu říše. Zbývající dokument obsahoval seznam vlastních význačných činů. Kovové tabulky, na nichž podle Augustových instrukcí byly Augustem vykonané činy vyryty, nebyly nalezeny. Větší část obsahu tohoto dokumentu byla však objevena při nalezení dvojjazyčného (řecko-latinského) nápisu v chrámu Říma a Augusta v Ancyře (Ankara). Tento dokument zvaný Monumentum Ancyranum, který byl objeven v 16. stol., byl později doplněn řeckým textem nalezeným v pisidské Apollonii a také latinským textem, který byl rovněž objeven v Pisidii, v Antiochii. Augustus zde podává zprávu o své vládě a o svých úspěších. Proto bývá tento dokument označován také Res gestae divi Augusti. Zastavme se alespoň u několika úryvků z tohoto vlastního císařova životopisu:

„Když za konsulátu Tiberia Nerona (pozn.: byl to jiný Nero než pozdější smutně proslulý císař) a P. Quintila jsem se vrátil do Říma ze Španělska a Gallie, když jsem s úspěchem uspořádal záležitosti těchto provincií, tehdy senát, aby připomněl můj návrat, nařídil, aby míru Augustovu byl zasvěcen oltář na poli Martově, kde mají úředníci, kněží a vestálky slavit každoročně oběť. — Naši předkové si přáli, aby brána J. Quirinia byla zavřena, kdykoli dojde k vítěznému míru na moři a na souši v celé říši římského lidu. Zatím co před mým narozením je zaznamenáno, že jenom dvakrát byla brána zavřena, za mého principátu se senát usnesl třikrát, aby byla zavřena. — Stříbrných soch, které mě představovaly jako stojícího na koni či sedícího ve voze, bylo v Městě asi osmdesát. Dal jsem je odstranit a ze získaných peněz jsem opatřil zlaté dary v chrámu Apollově ve jménu míru a ve jménu těch, kdo mně sochami prokázali poctu. Přemohl jsem piráty a dal jsem zemi mír. V této válce jsem předal majitelům k potrestání téměř třicet tisíc otroků, kteří utekli od svých majitelů a zvedli zbraně proti republice. — Obnovil jsem mír všem provinciím Gallie, Španělska a Německa, celé této krajině obmývané oceánem od Gadu až k ústí Labe. — Na můj rozkaz a za mého dohledu byly vedeny dvě armády, jedna do Etiopie, jiná pak do té části Arabie, které se říká Felix. Veliké síly nepřítelů, náležející k oběma rasám, byly pobity v bitvě a mnohá města dobyta. V Etiopii se armáda dostala až do Napaty, nejbližšího města u Meroe, v Arabii pak k břehům Sabaei, k městu Mariba. — Připojil jsem Egypt k říši římského národa. — Za mého šestého a sedmého konsulátu, když jsem uhasil občanské války a když jsem byl za obecného souhlasu učiněn majitelem celé říše, předal jsem republiku za své vlastní moci pod kontrolu senátu a římského lidu. Za tuto službu jsem obdržel dekretem senátu titul »Augustus« (tj. Vznesený) a dveře mého domu byly veřejně pokryty vavřínovými listy; občanská koruna byla umístěna nad mou branou a zlatý štít umístěn

v Juliánském domě senátu, který, jak nápis dosvědčuje, byl mně dán senátem a římským lidem, aby připamatovával mou statečnost, mírnost, spravedlnost a zbožnost.“

Zamyslíme-li se nad těmito úryvky ze seznamu „věcí“, které Augustus učinil, nemůžeme přehlédnout, že slovo „mír“ tu má významné postavení. Ale jaký to byl mír, který Augustus vytvořil? Války uvnitř říše opravdu přestaly. Hranice byly pevně stanoveny. Bojovné kmeny útočící na hranice říše byly drženy v šachu silnými pohraničními posádkami. V Raveně, v Alexandrii a v řadě jiných přístavních měst Středomoří, podobně pak i na Černém moři bylo vybudováno silné loďstvo proti pirátům. Zároveň však byl umlčen i jakýkoli odpor obyvatelstva říše. Byl to tak silný útlak, že všechny touhy po nápravě života byly v zárodku potlačeny. Otroctví bylo chráněno vojenskou mocí. Byl to násilím udržovaný stav, který vyhoval jen bohatým a mocným.

Usnesením senátu byli římscí císaři po smrti buď prohlášeni za „božské“ a dostalo se jim toho, čemu se říkalo „consecratio“ nebo bylo jejich jméno vymazáno z paměti (damnatio memoriae). Toto vyhlazení památky spočívalo v zahlazení jména na všech veřejně vystavených nápisech. Augustovi se po jeho smrti dostalo „consecratio“, zbožštění.

## 2) TIBERIUS

*V patnáctém roce vlády císaře Tiberia, když Pontius Pilát spravoval Judsko a v Galileji vládl Herodes, jeho bratr Filip na území Itureje a Trachonitidy a Lyzaniás v Abiléně, za nejvyššího kněze Annáše a Kaifáše, stalo se slovo Boží k Janovi, synu Zachariášovu, na poušti.*

L 3,1–2

Za vlády císaře Augusta se Ježíš narodil. Do období vlády Augustova nástupce Tiberia náleží nejdůležitější novozákonní události: Vystoupení Jana Křtitele, činnost Ježíšova i jeho ukřižování.

Tiberius nastoupil na trůn po Augustovi až jako 56 letý r. 14 po Kr. a vládl 23 let (14 — 37 po Kr.). Byl v pozdním už věku adoptován Augustem, když Gaius a Lucius, Augustovi vnukové, zemřeli. Byl to muž, který si méně než jeho předchůdce potrpěl na náboženské uctívání. Nařídil, že mu nesmějí být zasvěcovány chrámy a bez jeho svolení mu nesměly být stavěny sochy. Takové svolení uděloval jen s podmínkou, že socha či busta nebude umístěna mezi podobami bohů, nýbrž jen mezi chrámovými ozdobami (Suetonius III/26). Přesto se však někdy označoval jako Divi filius a nechával se zobrazovat jako Jupiter s věncem z dubového listí. Také on udržoval moc římské říše krutými prostředky. Popravy jeho odpůrců a podezřelých lidí se konaly denně, nevyjímaje sváteční dny.

Poněvadž nevycházel lidu vstříc v pořádání her, byl Tiberius méně oblíben než Augustus. Později vyrostla kolem jeho postavy legenda, která vyzvedla jeho nedostatky a nechala stranou některé jeho dobré stránky. Římští historikové Suetonius a Tacitus dávají nahlédnout do jeho tvrdé rozhodnosti. Suetonius o něm mimo jiné napsal: „Cizí náboženství, egyptské a židovské rity potlačil a donutil ty, kdo byli účastni na této pověře, aby spálili náboženská roucha se vším příslušenstvím. Židovskou mládež rozptýlil pod záminkou vojenské služby do provincií s nezdravým podnebím; zbytek této rasy a ty, kdo sdíleli podobné mínění, vyhnal z města pod hrozbou trvalého otroctví, jestliže neuposlechnou. Vypudil také astrology, ale když ho prosili a slíbili, že opustí své umění, odpustil jim (III/36). — Tacitus ve svých Annálech (II/85) o Tiberiově vládě mimo jiné napsal: „Jiná debata se obírala zákazem egyptských a židovských ritů, a senátorský edikt nařizoval, aby čtyři tisíce potomků osvobozených otroků bylo na lodi dopraveno na Sardinii a tam zaměstnáno při potlačování loupežnictví. Jestliže podlehnou zhoubnému klimatu, bude to laciná ztráta. Zbytek dostal rozkaz opustit Itálii, jestliže se nevzdají svých bezbožných ceremonií k danému datu.“

V obou uvedených zprávách, u Suetonia i u Tacita, je zmínka o protizidovském postoji Říma za Tiberiovy vlády. Historikové někdy soudí, že na Tiberiův záporný postoj k židovství měl nemalý vliv gardový prefekt a Tiberiův kolega v pátém konsulátu Seján. Tiberius povolal a vyzvedl Sejána původně proto, aby měl někoho, jehož prostřednictvím by se zbavil všech, kdo mu byli nepohodlní, Sejánova moc však stále rostla. Suetonius ví o tom, že některé legie přijaly Sejánův obraz na své odznaky, že jeho narozeniny byly veřejně oslavovány a že porůznu byly uctívány jeho zlaté sochy (III/48; III/65). V záměru Sejánově bylo asi i násilné vyřešení židovské otázky. Byl to asi on, kdo dal r. 19 po Kr. podnět k tomu, aby čtyři tisíce židovských mužů spolu s jejich přívrženci bylo posláno na Sardinii, aby tam konali vojenskou službu a potlačili loupežníky. Judský prokurátor Pilát nepochybně tuto linii Sejánovy politiky znal a snažil se v jejím duchu pracovat. Pak však přišel náhlý Sejánův pád, když byl obviněn z chystaného odstranění Tiberia. V říjnu r. 31 po Kr. byl Seján v Římě popraven. Jeho pád byl zároveň záhubou mnohých; a ti, kdo přežili a předtím s ním byli spojeni, museli nyní rychle měnit své postoje. To se týkalo asi i Piláta, který za Sejána držel ostrou protizidovskou linii. Po pádu Sejánově neopomněl Tiberius správním aparátu své říše zdůraznit, že zvláštní postavení Židů, jejich právo uctívat jediného Boha, musí být respektováno.

Když Tiberius ve věku 78 let zemřel, propukla v lidu velká radost. Někteří volali: „S Tiberiem do Tiberu!“ a jiní se modlili, aby se mu dostalo místa mezi bezbožníky (Suetonius III/75). Senát pak učinil usnesení, jímž odmítl jeho consecratio, jeho zbožštění.

### 3) GAIUS (CALIGULA)

*Když pak uvidíte „ohavnost znesvěcení“ stát tam,  
kde být nemá...*

Mk 13,14

Tiberiovým nástupcem na císařském trůně se stal Gaius, zvaný Caligula, který vládl od r. 37 do r. 41 po Kr. Byl synem Germanika, miláčka lidu, kterého Tiberius adoptoval. Zdrobnělé jméno „Caligula“ (od latinského „caliga“ = vojenská bota) dostal od legií, když se asi jako dvouletý objevil ve vojenské uniformě v táboře u Kolína nad Rýnem. Po svém nastolení budil mnohé naděje, záhy se však u něho projevila chorobná touha po moci se sklonem k ukrutnosti a neřestnosti. Šířily se pověsti, že svého předchůdce Tiberia otrávil. Začal si přisvojovat i božskou velebnost; zřídil chrám, kde by byl uctíván a v němž stála socha ze zlata odpovídající jeho podobě. Každý den byla tato socha odívána stejným rouchem, jaké měl císař právě na sobě. Na veřejnosti vystupoval s božskou zářící korunou ve vlasech. v ruce blesk nebo trojzubec nebo žezlo s otočenými hady, což byly vesměs odznaky bohů. Jednou byl dokonce spatřen ustrojen jako Venuše (Suetonius IV, 22; IV, 52).

Pro židovské dějiny měla Gaiova vláda dosah především v tom, že svého druha a přítele Agrippu I, vnuka Heroda Velikého, jmenoval králem v Palestině.

V Novém zákoně není Gaius jmenovitě zmíněn. Někteří vykladači se však domnívají, že určitá narážka na tohoto císaře je u Marka 13,14 (sr. Mt 24, 15), kde se v tzv. synoptické apokalypse říká: „Když uvidíte ohavnost znesvěcení stát tam, kde být nemá...“. Soudívá se, že tato slova se týkají právě Caliguly a jeho záměru umístit svou sochu nejen do všech velkých pohanských svatyní v římské říši, ale i do jeruzalémského chrámu a do velké synagogy v Alexandrii. Tento Caligulův záměr plně odpovídá kresbě, kterou o něm nalezneme v Židovské válce Josefa Flavia: „Gaius si přál být ctěn jako bůh a oslavován jako takový. Odstranil výkvět šlechty své země a jeho bezbožnost zasáhla i Judeu“. Důsledkem Caligulova záměru byl odpor alexandrijských Židů a jejich následující pronásledování. Z téhož důvodu došlo v Palestině téměř k židovskému povstání proti Římanům. Událost popisuje v Židovské válce (II, 184—7; II, 192—203) Josef Flavius: Císař posílá do Jeruzaléma Petronia s vojskem, aby uvnitř chrámu umístil jeho sochy. Dává mu rozkaz pro případ, že by je Židé nepřijali, aby pobil všechny, kdo tomu budou bránit, zbytek národa pak aby prodal do otroctví. Petronius táhl se třemi legiemi a s množstvím syrských spojenců z Antiochie do Judska. Židé Petronia prosili, aby sochy do chrámu nedával. Petronius argumentuje tím, že všechny podrobené národy umístily v každém městě spolu s obrazy ostatních bohů i podobizny císařovy a že jen Židé se tomu brání. Židé mu odpovídají, že raději podstoupí smrt než aby

to dovolili. Petronius je marně radou i hrozbami hledí přivést k povolnosti. Nakonec když vidí, že země by zůstala pro stálou pohotovost davů neoseta, rozhodne se ustoupit a přesvědčit císaře o tom, že nemohl rozkaz splnit. Na Petroniův dopis odpovídá Gaius tvrdě. Ale dříve než Petronius odpověď od císaře obdržel, došla mu zpráva, že císař zemřel. (Čteme-li tuto nadnesenou zprávu, poznáváme názorně, že Josef Flavius, ač zdůrazňuje svou schopnost psát historii a svou lásku k pravdě, je spíše než historik tendenční autor a apologet, který chce vyzvednout sílu židovského náboženství a nutnost spolupráce Židů s Římany. Také jeho prameny nejsou vždy spolehlivé.)

Výklad, že v Markově evangeliu 13, 14 je míněn Caligula a jeho úmysl umístit svou sochu v jeruzalémském chrámu, není však zcela zajištěný výklad a za specifickým obrazem „ohavnosti znesvěcení“ může ležet i událost jiná.

Ve věku 29 let a po vládě, která netrvala ani čtyři léta, byl Gaius na Palatinu senátory zavražděn. A senát usnesl „damnatio memoriae“, vymazání Gaiova jména z paměti lidu.

### 4) KLAUDIUS

*Potom Pavel opustil Athény a šel do Korintu. Tam se setkal s jedním Židem, který se jmenoval Akvila, byl původem z Pontu a nedávno se přistěhoval se svou manželkou Priscillou z Itálie, protože Klaudius nařídil, aby se všichni Židé vystěhovali z Říma. Pavel je navštívil a protože měl stejné řemeslo, zůstal u nich a pracoval s nimi.*

Sk 18,1—3

Klaudius byl synovec Tiberiův a strýc Gaiův. K vládě se dostal až jako padesátiletý a spíše náhodnou shodou okolností než že by se s ním pro císařský stolec počítalo. Byl totiž od dětství neduživý, kulhající a koktavý. Nebyl proto schopen žádného společensky náročnějšího poslání, tím méně pak vojenských úřadů. Proto se věnoval svobodným uměním. Než se stal císařem byl u dvora v opovržení. Pozdější historikové ho zesměšňovali. Byl však poměrně dobře vzdělán, měl smysl i pro humor, ač mu nebylo vždy rozuměno. V krutosti zůstával pozadu za svými předchůdci na císařském trůnu. Ale i on se nechával zobrazovat jako Jupiter s věncem z dubového listí. Byla mu vytýkána i jeho přízeň vůči plebejcům a také skutečnost, že jeho rádci byli především propuštěnci (otroci propuštění na svobodu či přesněji: potomci těchto propuštěných otroků). Snad to byl také jejich vliv, že Klaudius vykonal jako státník mnoho hodnotného. V soukromém životě pokulhával sice fyzicky i morálně, ale v politice si počínal celkem moudře. Už brzy po nastoupení se musel zabývat židovskou otázkou, když k němu



docházela poselství Řeků a Židů z Alexandrie a navzájem se obviňovala. V tzv. Epistula Claudiana (asi pod vlivem palestinského vládce Agrippy I.) žádá Klaudius egyptského prefekta, aby chránil práva Židů. Židy v Alexandrii nabádal zase k pokojnému životu a zakázal jim vábit do města další krajany. Židy v Římě vybízel, aby nesvolávali žádná velká shromáždění. Po smrti Agrippy I. učinil celou Palestinu římským správním územím. To však přispělo k rozvoji odbojného židovského hnutí, zélótismu. Pro křesťany naopak užší začlenění Palestiny do římské říše bylo příznivé.

Klaudius byl původcem několika ústavních a administrativních reforem. Nového zákona se jeho činnost dotýká především v jeho postoji k židovské obci v Římě. Ohlas jeho činu je zachycen v knize Skutků apoštolských (18, 1—3), kde se mluví o tom, že Klaudius vypověděl všechny Židy z Říma. Mezi těmito vypovězenými byli i manželé Akvila a Priscilla, kteří odešli do Korintu, kde se s nimi setkal apoštol Pavel.

Co se však tenkrát v Římě vlastně stalo, že došlo k vypovězení Židů? Nový zákon neuvádí příčinu Klaudiova činu. Zato však římský historik Suetonius v životopise Klaudiově píše: „Poněvadž Židé působili nepokoje z podnětu Chresta, vyhnal je z Říma...“ (V, 25). Slova „z podnětu Chresta“ zaslouží pozornost. Zřejmě jde o určitou osobu, která byla příčinou sporů v židovské obci v Římě. A poněvadž jméno „Chrestos“ je velmi blízké jménu „Christos“ (existují doklady, že místo Christos a christianoī se psávalo Chrestos a chrestianoī), ne neprávem se soudívá, že osoba, která byla příčinou roztržky v židovské obci v Římě, byl Ježíš Kristus, o něhož se vedly spory a boje. Někteří z Židů v Římě byli asi ochotni uvěřit v Ježíše jako Mesiáše (Krista), jiní pak Ježíše odmítali. Došlo k prudkým kontroverším, které svou povahou přesáhly věroučné diskuse uvnitř židovské obce. Tyto kontroverze nemohly uniknout pozornosti vládních orgánů, které do sporu zasáhly. Jednu ze sporných stran, pravděpodobně tu slabší a netradiční, méně vlivnou, z Říma vypověděly. Mezi vypovězenými byli i manželé Akvila a Priska, s nimiž se apoštol setkal krátce nato v Korintě, kam se uchýlili. Poněvadž z Říma byli asi vypovězeni ti Židé, kteří se hlásili k Ježíši jako k Mesiáši, je pravděpodobné, že Akvila a Priska byli o Ježíšovi poučeni již před setkáním s apoštolem Pavlem. Postavení obou zpráv, zprávy Suetoniovy a zprávy Nového zákona vedle sebe, nám dává možnost porozumět Klaudiovu činu a zahlédnout židovskou obec v Římě již před rokem 50 jako obec ovlivněnou křesťanskou zvěstí.

Zajímavou informaci o Klaudiově správní činnosti podává nápis, který byl objeven v Nazaretě. Čteme na něm: „Nařízení císařovo: Je mým přáním, aby hrobky a hroby zůstaly neporušeny navěky pro ty, kdo je zřídili pro kult svých předků či dětí nebo jiných členů svého domu. Jestliže však někdo předloží obžalobu, že jiný je buď zničil nebo že vynesl z hrobu zemřelého a zlovolně je přenesl na jiná místa a za tím účelem hroby poškodil

nebo odstranil pečeť či jiné kameny, oproti takovému nařizují zavedení soudního řízení, a to jak se zřetelem na bohy, tak i se zřetelem na kult předků. Neboť je povinnost mít v úctě mrtvé. Ať je naprosto zakázáno komukoli je vyrušovat. V případě přestoupení si přeji, aby viník byl odsouzen k hrdelnímu trestu v důsledku poškození pohřebiště.“

Má-li tento řecký nápis na bílé mramorové desce, který r. 1878 objevil archeolog Froehner a který se později dostal do pařížského Louvru, kde až do r. 1930 zůstal bez povšimnutí a nerozluštěn, nějaký vztah k Novému zákonu, není jisté. Je však známo, že ti, kdo nevěřili v Ježíšovo vzkříšení, obviňovali jeho učedníky, že porušili pečeť jeho hrobu a odnesli odtud jeho tělo (Mt 27, 62—66; 28, 11—15). Jméno Nazaret je také podnětné. Ježíš však nebyl pohřben v Nazaretě, a Nazaret, pokud víme, se nestal důležitým centrem křesťanství. Třeba také podotknout, že datování nápisu není zcela jisté.

Když bylo Klaudiovi 50 let, dostal se pod neblahý vliv své neteře Agrippiny, dcery svého bratra Germanika, s níž se oženil. Agrippina měla na mysli získání trůnu pro svého syna Nerona, kterého Klaudius adoptoval, a byla to prý ona, která r. 54 císaře otráвила. Klaudius zemřel ve věku 64 let. Senát ho přiřadil mezi bohy. O tuto poctu ho sice Nero připravil, když usnesení senátu zrušil, ale pak mu ji Vespasian zase vrátil.

5) 666

*Kdo tomu rozumí, spočítej číslo té šelmy! Je to číslo člověka a jeho číslo je šest set a šedesát a šest.*

Zj 13,18

Soudívá se, že v novozákonním podání se vyskytuje ještě jeden římský císař, který však není uveden jménem, ale číslem. A toto číslo je 666. Židé i jiní národové starověku užívali totiž namísto číslic písmen, a to tak, že první písmeno abecedy znamenalo jedničku, další dvojku atd. Počínaje desátým písmenem šlo o desítky a po desítkách o stovky. Máme-li rozluštit číslo, jež 13. kapitola knihy Zjevení uvádí, musíme postupovat obráceně: Dosadit písmena za číslice a to tak, aby součet byl 666. Kdo je míněn tímto číslem? Vyskytla se už celá řada řešení, mimo jiné i proto, že některé řecké rukopisy uvádějí jiné číslo: 616. Ale číslu 666 je třeba dát přednost vzhledem k jeho doložení v nejlepších rukopisných památkách. Někteří badatelé se domnívají, že za tímto číslem je císař Nero a že jeho jméno je třeba přepsat hebrejskými písmeny v této podobě: NRUN KSR, tj. Neron Kaiser, Nero císař. Hebrejci nepsali samohlásky, ale jen souhlásky. Naše „u“ v prepise je hebrejské „v“ jako psaný základ pro „o“. Vyčíslení vypadá pak takto: N<sub>1</sub> = 50, r = 200, u = 6, n = 50; K = 100, s = 60, r = 200. Dohromady 666.

Nelze však přehlédnout, že číslo 666 je nápadné po jiné stránce: Je to totiž tzv. triangulační číslo, které dostaneme, když sečteme číselnou řadu od 1 do 36. Nový zákon má v tomto druhu čísel zálibu (např. č. 153 ve čtvrtém evangeliu 21, 11, které je součtem číselné řady od 1 do 17. Ve Sk. ap. 1, 15 je uvedeno číslo 120, které je také triangulačním číslem, součtem číselné řady od 1 do 15. Také číslo 276 v téže novozákonní knize 27, 37 je triangulační číslo, které vznikne součtem čísel od 1 do 23).

Na císařský trůn nastoupil Nero jako sedmnáctiletý po Klaudiovi, od něhož byl jako desetiletý adoptován. Vládl od r. 54 do r. 68. Byl to ctižádostivý mladík s divadelními představami o císařské hodnosti. Rád deklamoval, skládal básně, zúčastňoval se i jako císař soutěží v recitaci a ve hře na kitharu. Na soutěže jezdil i do Řecka. A soudcové mu vždy vzhledem k jeho císařskému úřadu přiřkli vítězný věnec. Vystupoval veřejně i jako vozataj a na pověsti, že je vynikajícím umělcem mu záleželo víc než na úsilí být dobrým vládcem. Výstižně bývá Nero charakterizován jako estét bez morálky. Dobrý vliv neměl na Nerona jeho vychovatel, známý stoický filosof Seneca, který se ho snažil přesvědčit, že je vtělením Augusta a Apolla. Když měl mladý císař celkem nevýznamný úspěch v obnovené válce s Parthy, dal mu senát postavit v chrámu Martově na Augustově fóru sochu velkých rozměrů. Obrazy na mincích znázorňovaly Nerona jako boha Apolla hrajícího na kitharu.

V prvních pěti letech byla Neronova vláda poměrně dobrá, snad proto, že se radil o všem, co podnikal, se senátem. V druhém období rozhodoval rozmarně o všem sám jako samovládce. Tehdy začal být senát vůči císaři kritický a Nero odpovídal vraždami a svévolí v justici. Potlačil ty, kdo s ním nesouhlasili a usiloval přitom o oblibu u lidu. Řádil jako vražedník i mezi nejbližším příbuzenstvím. Svě viny si byl vědom, jak je zřejmé z toho, že když cestoval po Achaji neměl odvahu dát se zasvětit do eleusinských mystérií. Všichni zločinci byli zde totiž vždy hlasatelem varování, aby se vzdělili a nezúčastnili se posvátných obřadů.

Suetonius (VI, 16) se zmiňuje o tom, že Nero pronásledoval křesťany. Tuto zmínku činí uprostřed odstavce, který popisuje řadu policejních opatření, která se týkala pořádku v Městě: „Mnoho přísných nařízení a trestů, které již dříve pozbyly platnost, byly za Nerona obnoveny a další zavedeny; veřejná pohoštění byla snížena na drobné dárky; v hostincích bylo dovoleno prodávat jen luštěniny a zeleninu, zatím co dříve se tam prodávala jídla všeho druhu; byli popraveni křesťané, druh lidí, kteří propadli nové a škodlivé pověře; zakázány zábavy vozatajů, kteří si na základě dávného souhlasu osobovali právo porůznu se potloukat po Městě a jakoby v žertu páchat podvody a krádeže. Byly zakázány kluby přátel herců v pantomímách a jejich členové stejně jako herci vykázáni z Města.“ Překvapující je, že mezi zjednanými nápravami v životě města Říma, které

se týkají většinou nevýznamných věcí všedního života, je uvedeno popravování křesťanů. Pozoruhodné přitom je, že persekuci křesťanů Suetonius nespojuje s požárem Říma, který připisuje Neronovi.

Na rozdíl od Suetonia vidí Tacitus mezi pronásledováním křesťanů od Nerona a mezi požárem Říma úzký vztah. Ve svých Annálech (II, 1—25) se zmiňuje o tom, jak obyvatelstvo Říma bylo v neklidu, když se šířily pověsti, že to byl císař Nero, kdo dal v noci z 18. na 19. července r. 64 zapálit Řím. Aby císař tuto pomluvu odvrátil, nastrčil jako viníky křesťany a potrestal je nejvybranějšími tresty. — Tacitus nebyl křesťanství nakloněn. Z jeho zprávy to zřetelně vysvítá, neboť o křesťanství mluví jako o „hanebné pověře“. Svým čtenářům přitom vysvětluje původ jména „křesťan“. Říká: „Původce toho jména, Kristus, byl za Tiberiovy vlády od prokurátora Pontia Piláta popraven.“ — Je tedy o křesťanství a jeho původu dobře informován.

Poměrně pozdní zprávu o požáru Říma, Neronově vině a s tím souvisejícím popravováním křesťanů přináší křesťanský historik Sulpicius Severus (365—425), který uvádí i důvod, proč Nero Řím zapálil: Chtěl prý získat slávu za postavení nového Říma. Křesťany, na něž vinu svedl, nechával oblékat do zvířecích koží a štvál proti nim psy. Jiné nechával křižovat či upalovat. Křesťanské náboženství bylo zakázáno, být křesťanem znamenalo stát mimo zákon. Podle Sulpicia Severa byli v té době odsouzeni k smrti apoštolové Petr a Pavel, první z nich ukřižován, druhý popraven mečem.

Nelze historicky spolehlivě prokázat, že to byl císař Nero, kdo zapálil Řím. Jak Suetonius tak Tacitus, kteří mu požár Říma připisují, psali historii pro senát, a tedy tendenčně. Nero neměl žádný důvod k tomu, aby dal zapálit právě ony části Města, které shořely (střední část a také místa, kde byl Circus Maximus a Palatinum). Po požáru se snažil zmírnit bídu a Město zbavit všech nepříjemných následků. Je pravděpodobné, že někteří senátoři horlivě šířili pověst, která se vynořila, a Neronovi přátelé, aby ho očistili od pomluv, přišli na myšlenku obvinít z požáru křesťany.

Na počátku Neronovy vlády nebylo asi ještě rozlišováno v Římě mezi židovstvím a křesťanstvím. Křesťanství sdílelo s židovstvím i jeho výsady, takže úřední odmítnutí cizích náboženství, k němuž r. 58 došlo, nemělo pro církve žádné právní důsledky. Ale vidění křesťanství jako směru uvnitř židovství mělo i své záporné stránky. Židovský nacionalismus v Římě, živěný zápasem Židů s římskou nadvládou v Palestině, mohl být snadno připsán i křesťanům. Ke konci Neronovy vlády bylo již křesťanství v Římě odlišováno od židovství. Důvod Neronova pronásledování křesťanů v Římě byl nejspíše v tom, že prvokřesťanské obce se skládaly převážně z příslušníků nejnižší sociální třídy a z otroků. Jejich scházení se bylo vidě-

no jako nebezpečný kvas. Ve žhavé apokalyptické naději prvotní církve nebylo také pro trvání římské říše místo.

Požár Říma r. 64 byl zřetelným počátkem Neronova ústupu ze slávy. Od té chvíle ho potkával jeden neúspěch za druhým. Začínal sklízet, co zasíval. Vojenské jednotky v provinciích se proti němu bouřily. Tyto skutečnosti ho přivedly do Říma, když ještě mezi podzimem r. 66 a jarem r. 68 sklízel ovace jako vozataj v Řecku. Pak se hlásily nepokoje nejenom v Galii, ale i v Hispanii a v Africe. Vojska od něho odpadla. Nero uprchl z Říma a byl senátem odsouzen k smrti. 9. června r. 68 spáchal sebevraždu. Zemřel ve věku 32 let. Senát nad ním vyřkl ortel: *Damnatio memoriae*. Radost nad jeho smrtí byla prý tak velká, že si lidé brali na hlavu „osvobozencké“ čepice a běhali po městě. Naproti tomu byli někteří, kdo po dlouhou dobu zdobili jeho hrob jarními a letními květinami, stavěli mu sochy a věřili, že znovu přijde a potře své nepřátele. Parthský vládce Vologésus, když poslal své vyslance do Říma, aby obnovil přátelství, prosil také, aby byla vzdána pocta památce Neronově. Suetonius (VI, 57) vzpomíná, že když byl mlád, vystoupil člověk tajemného původu, který se vydával za Neronu.

Pověst, že Nero se vrátí, kterou dosvědčuje i novozákonní podání (Zj 17, 12—17), byla příčinou, že mnozí spatřovali v císaři Domitianovi (vládl od r. 81 do r. 96), který se Neronovi krutostí podobal, Neronu redi-viva, Neronu znovu přicházejícího. Současní spisovatelé mluvili někdy o Domitianovi jako o Neronovi (Juvenal, Martial). S Domitianem přišla opět doba kruté vlády, související s jeho zvýšeným nárokem na absolutní poslušnost. Domitian pro sebe vyžadoval titul „pán a bůh“ a nikdo se ho neodvažoval, jak píše Suetonius, titulovat jinak (VIII, 13).

Kult vládců, který přišel z Orientu a který Římané převzali ponejprv při vládě Augustově, dosahuje v osobě Neronově jednoho ze svých vrcholů. V řeckém nápise z r. 66 je Nero veleben jako „pán celého světa“. Řecký termín „*kýrios*“ (= pán) v sobě zahrnoval božství i požadovanou božskou úctu, což v občanském životě znamenalo naprostou poslušnost, bezvýhradné podřízení se císaři bez ptaní se, zdali to, co císař žádá je dobré nebo špatné. Božská genealogie vyzvedla význam vládce na nejvyšší možnou míru. Císař jako bůh a spasitel nebyl nikomu povinen se ze svého jednání zodpovídat. On sám rozhodoval o tom, co je dobré a co špatné.

I když naše informace o důvodech krutého Neronova postoje vůči křesťanům jsou málo určité, lze říci, že v konfliktu křesťanství s římskou říší nešlo o konflikt církve a státu, ale spíše o konflikt dvou náboženství. Křesťané odmítali prokazovat císařovu obrazu náboženskou poctu. To pro ně bylo modlářství. Nad svévolnou autoritu císaře stavělo křesťanství autoritu Krista, nad zájmy jedince a několika privilegovaných rodů zájem celého lidského společenství; ve své naději bylo ovládáno universalismem. To

byl odlišný rys od ostatních náboženství, jimž šlo v první řadě o individuální spásu. Proto se muselo křesťanství dostat do konfliktu s hierarchickou strukturou římské společnosti, kterou zevnitř rozleptávalo. Jeho místo bylo tam, kde byli slabí a utištění, ti nejposlednější, kdo měli nejméně práv. Poslušnost Krista, to římské úřady dobře vytušily, se nemohla snášet s kultem císařů. Řím byl vůči cizím náboženstvím tolerantní, ale jen za podmínky, že jejich vyznavači měli podíl na kultu císařů. Řím však nemohl tolerovat takové náboženství, které bylo proti kultu panovníků a které ve své apokalyptické naději nedávalo římské říši trvalé postavení. Takové náboženství muselo ohrožovat stávající společenský řád. Proto i římský historik Tacitus, který psal své *Annály* z pozice vládnoucích římských kruhů, ač nestraní Neronovi a vidí jeho nedostatky, nemůže se kladně podívat na mladé křesťanství a může o něm mluvit jen jako o „hanebné pověře“.



Nejmladší — a tedy nejpozdější složkou Starého zákona — je kniha Daniel. Literárně-historická kritika prokázala, že tato kniha byla napsána r. 165 př. Kr. Naproti tomu pochází nejstarší složka Nového zákona, 1. list apcštola Pavla Soluňským, asi z r. 48 po Kristu. Mezi nejmladší knihou Starého zákona a nejstarší knihou Nového zákona se rýsuje mezera zhruba více než 200 let. Otázka, kterou si čtenář bible v této souvislosti klade, zní: Což Židé v této době nepsali? Nevznikla v té době žádná jejich kniha? Byla to doba úplného mlčení? Zachovaly se nám z tohoto období nějaké literární památky? Na tuto poslední otázku je třeba odpovědět kladně. Z období mezi Starým a Novým zákonem, z období mezi dvěma Testamenty, je muž proto říkáme období intertestamentální, se nám zachovala nesmírně obsáhlá literatura, jejíž některé složky jsou dokonce starší než kniha Daniel, jiné pak mladší než nejstarší kniha Nového zákona. Před touto literaturou zůstaly však brány Starého zákona z různých důvodů uzavřeny. Nejčastěji to bylo proto, že tato literatura nebyla psána v hebrejštině, nýbrž v aramejštině či řečtině, jindy zase proto, že byla pokládána za literaturu kacířskou, sektářskou, vzniklou v apokalyptických kruzích, které oficiální židovství zamítalo.

Celou obsáhlou literaturu intertestamentální, vzniklou převážně v čase mezi Starým a Novým zákonem, dělíme na dvě základní složky: tzv. literaturu apokryfní a literaturu pseudoepigrafní. Oběma těmito složkám je společné, že nebyly přijaty do Starého zákona. Rozdíl v hodnocení mezi nimi pak spočívá v tom, že apokryfy našly alespoň přijetí do řeckého překladu Starého zákona, do tzv. Septuaginty, která vznikla v egyptské Alexandrii. Proto se někdy mluví o apokryfech jako o knihách deuterokanonických. Byly přijaty ne do prvního, hebrejského kánonu Starého zákona, ale toliko do kánonu druhého, alexandrijského. Naproti tomu tzv. pseudoepigrafy (k nimž náleží např. kniha Henochova a knihy Sibylliny), jimž Židé vytýkali sektářské tendence, se nedostaly ani do alexandrijského kánonu.

V důsledku toho, že starozákonní apokryfy našly místo v řeckém překladu Starého zákona, byly přijímány i do křesťanských biblí. Pokud jde o počet uznávaných deuterokanonických knih, není zde naprostá shoda. Poněkud užší ohraničení nacházíme v katolické bibli, širší v kralické Šestidílce. Ve vědeckém vydání německého badatele Kautzsche, které vezmeme za základ, jsou ke starozákonním apokryfům počítány tyto knihy: III. Ezdrášova, I., II. a III. Makabejská, Tobíáš, Judit, Modlitba Manasse-  
sova, Přídavky ke knize Daniel, Přídavky ke knize Ester, Baruch, Dopis Jeremiášův, Ježíš Sirach a kniha Moudrosti.

Starozákonní apokryfy jsou pro studium světa, v němž křesťanství vznikalo, důležitější než babylónské, egyptské, perské, iránské, řecké nebo indické náboženství. Pomocí starozákonních apokryfů se dostáváme do blízkosti politických podmínek a theologických principů, které byly běžné v judaismu v blízkosti počátku našeho letopočtu. V apokryfech je jistě kámen a hlína, ale je v nich tu a tam i zlato a stříbro.

#### MOTIV EXILU A NÁVRATU

Myšlenkový svět starozákonních apokryfů můžeme rozdělit do několika výrazných okruhů. Jeden z těchto okruhů věnuje svou pozornost období, kdy se Židé vraceli z babylónského zajetí do své vlasti. Sem patří svou tematikou především III. kniha Ezdrášova (v Septuagintě a u Kralických označovaná jako první). Kniha začíná vyprávěním o králi Joziášovi, který vládl v 7. stol. př. Kr. Po stručném seznámení čtenáře s příčinami babylónského zajetí vypravuje kniha o propuštění judského lidu. Sem je pak vložena krátká historka o perském králi Dariovi, který připravil pro hosty velkou hostinu. Tato historka je asi perského, ne židovského původu. Představuje charakteristický kus pohanské literatury. Král je po hostině unaven a jde si odpočinout. Tři jeho strážcové soutěží pak mezi sebou v odpovědi na otázku: Co je na světě nejsilnější? Odpovědi jsou napsány, zapečetěny a dány pod podušku králi Dariovi, aby si je po procitnutí přečetl. Ráno svolá král shromáždění občanů a strážcové vykládají smysl toho, co napsali: První z nich odpověděl na otázku, co je nejsilnější, že za nejsilnější na světě označil víno: Omámí lidi, kteří je pijí, způsobí, že i král se podobá dítěti, odnímá starost i zármutek. Odpověď druhého strážce je lichotivá. Prohlašuje, že nejsilnější je král, protože má moc nade všemi a všichni ho poslouchají. Lidé jdou na jeho rozkaz i do války a na smrt. Králi přinášejí kořist. Řekne-li král: Mordujte, mordují. Řekne-li: Propusťte, propustí. A když král spí, lidé kolem něho drží stráž. Král rozhoduje o všem. — Třetí strážce polemizuje s prvním i s druhým. Podle něho není nejsilnější král ani víno. Nejsilnější jsou ženy. Ony zplodily krále i všechny lid, který panuje nad moři i zemí. Pro krásu ženy je člověk ochoten podstoupit veliké oběti. Po ní lidé dychtí víc než po zlatě a stříbře. Člověk opustí i své rodiče a připojí se k ženě. Pro ženy se dostává i na cestu zločinu. A co vše si žena dovolí i vůči králi! Nejsilnější jsou tedy ženy. Třetí strážce se však neomezí jen na tuto odpověď. Doplní ji ještě jinou. Nakonec totiž prohlásí, že nejsilnější je pravda: „Nepravé jest víno, nepravý král, nepravé ženy, nepraví všickni synové lidští, a nepraví všickni skutkové jejich, a není v nich pravdy, protože pro svou nepravost hynou. Ale pravda zůstává i rozmáhá se na věky, živa jest, pravím, a zmocňuje se na věky věkův“ (4, 37—38). Třetí strážce, který pokládá pravdu za nejsilnější, mlu-

ví tím zároveň o Bohu, neboť on je pravda. Kdo stvořil všechny věci je silnější než ony. — Třetí mluvčí je uznán za nejmoudřejšího a tak za vítěze v soutěži. Král je ochoten splnit každé jeho přání. Ukázalo se, že je to mladý Žid, který si za odměnu přeje obnovu jeruzalémského chrámu a souhlas k návratu Židů do jejich vlasti. V knize je ztotožněn se Serubabelem (4, 13), který je z rodu Davidova, narodil se v exilu a byl vůdcem jedné skupiny židovských exulantů na jejich cestě do vlasti. Odměna, kterou od krále podle svého přání dostane, je pak vetkána do historie návratu, jak o ní III. kniha Ezdrášova, která byla napsána někdy v 2. stol. př. Kr., dále vypravuje. Z prvokřesťanské literatury víme, že odpověď třetího strážce o síle a moci Pravdy, vykládali první křesťané ve vztahu k Pravdě Kristově.

Do času babylonského exilu náleží svým dějem i kniha Baruchova, připisovaná žákovi proroka Jeremiáše. Kniha začíná vyprávěním o peněžní sbírce, kterou shromáždili židovští exulanti v Babylonii r. 593. Obsahem této knihy není nějaké pestré a pozoruhodné dění, jak tomu v apokryfech bývá, ale ukázání na Boží vedení, které má v patrnosti vyvolený Boží lid a jemuž připravuje návrat do zaslíbené země. Kniha vznikla v II. či I. století před Kristem a její původní řeč byla asi hebrejšтина. Zachovala se nám však jen v řeckém znění.

Vzpomínky na exil jsou vetkány i do jiné apokryfní knihy, knihy Tobiáš. Jméno hlavní postavy knihy Tobijahu znamená „Bůh je dobrý“. Vypravuje se tu o trampotách a těžkostech vzorného Israelity, který pochází z Galileje a později přebývá v Ninive. Má i styky s Židy usadilými v Medii. Je to zámožný muž, který však dává svůj majetek k prospěchu druhým. Především pochovává na svůj náklad nepohřbené Židy, které Sancherib nechal popravit. Myšlenka o povinnosti pochovávat mrtvé jde touto knihou jako barevná nit. Odtud je vzato i ono starocírkevní „mrtvé pochovávatí“. — Svěho syna, rovněž Tobiáše, pošle otec do Medie, aby tam vymáhal vyplacení svěřených peněz. Tobiáš ml. tam jde v doprovodu archanděla Rafaela, jehož pokládá za člověka, a v doprovodu psa. V Medii pozná Sáru, jejichž předcházejících sedm manželů bylo ve svatební noci zabito zlým duchem Asmodeem. Tobiáš s pomocí a radou Rafaela přemůže Asmodea a Sáru si vezme za manželku. — Kniha Tobiášova obsahuje cenné modlitby a řadu hlubokých myšlenek jako např. nebrat si ženu jen pro povrchní radost, ale pro pravdu. Člověk má hojně, bojí-li se Boha. Bohu se má sloužit nejenom rty, ale odevzdáním sama sebe. — Cena knihy Tobiáš spočívá především v tom, že nám dává poznat podobu židovské zbožnosti a židovského rodinného života v 2. stol. př. Kr. K pravé zbožnosti je tu přimíšeno i mnohé z orientální pověry, zvláště v historce o chycení ryby, pomocí jejíhož srdce a jater přemůže Tobiáš démona. Kniha je dílem nadaného básníka.

Do doby babylónského zajetí je umístěna i historka o Zuzaně (= li-

lie), kterou předkládá apokryfní 13. kapitola kanonické knihy Daniel. Vypravuje se v ní o krásné Židovce, ženě Joakimově, která se zalíbila dvěma Židům, kteří vykonávali posláni starších a soudců. Když odmítla vyhovět jejich touhám, obžalovali ji z manželské nevěry. Na základě jejich svědectví je Zuzana odsouzena k trestu smrti. V poslední chvíli se jí ujme mladíček Daniel, přezkouší oba svědky, ukáže na rozpor v jejich výpovědi a Zuzanu zachrání. Vyprávění bylo asi napsáno v době 1. stol. př. Kr., kdy se vzrážela křivá svědectví. Hebrejský text knihy Daniel tuto historiku nezná.

Ve vyprávění o Tobiášovi a Zuzaně, a také ve zbývajících dodatcích ke knize Daniel, o nichž budeme hovořit později, podobně jako v dodatcích ke knize Ester, v knize Judit, částečně pak v 2. Makabejské, jde o kázání ve formě historek. Při této formě podání nezáleželo na tom, byla-li historika historicky věrná. Nešlo v první řadě o historii, ale o instrukci, alegorii, podobenství, legendu. Hlavní přitom nebyl děj, ale myšlenka. Označovat však tyto spisy proto za nespolehlivé by bylo stejně absurdní jako nazývat tak spisy mnohých moderních autorů, jejichž postavy leckdy neexistovaly. Historiky, které ve starozákonních apokryfech nalézáme, podávají věrný obraz jistého druhu lidského života a zkušenost, týkající se určitého místa a určitého času. Jde o historické podobenství.

#### CESTA MOUDROSTI

Druhý myšlenkový okruh, jemuž se starozákonní apokryfy svým obsahem věnují, je praktická znalost života, schopnost řídit věci, cílevědomé jednání jedince ve společnosti. Jde o určité životní zásady a stanoviska, které nejenom v židovství, ale v celém tehdejší světě byly shrnovány pod pojem moudrosti. Už některé kanonické knihy Starého zákona, jako např. Job, Kazafel, Přísloví, se ubírají tímto směrem. V apokryfech je literatura „moudrosti“ zastoupena dvěma knihami: Knihou Eklesiastikus (v hebrejských fragmentech má tato kniha název „Slova Ježíše, syna Eleazarova, syna Sirachova“) a knihou Moudrosti. Obě tyto knihy jsou značně rozsáhlé. První z nich byla nazvána církevním otcem Cyprianem Liber ecclesiasticus, a to z toho důvodu, že byla užívána k učení v církvi (ecclesia). Byla napsána asi kolem r. 190—170 př. Kr. v Jeruzalémě, později pak přeložena do řečtiny. Hebrejské fragmenty knihy se zachovaly v Kumránu.

Dílo Ježíše Siracha bylo psáno v době, kdy sílil helénistický vliv na Palestinu a autor knihy chce před tímto vlivem varovat; sám mu však do určité míry podléhá. Chce, aby lid viděl své povinnosti ve světle Moudrosti, která existovala před všemi věcmi. Prvním úkolem člověka je bát se Boha. Autoru jde však o bázeň beze strachu, o reverenci před Bohem, o složení větší důvěry v Hospodina. Lépe je na tom ten, kdo málo zná, ale má reve-

renci před Bohem, než ten, kdo má mnoho chytrosti, ale přestupuje zákon. Chytrost hříšníků není moudrost. Autor však věří, že moudrost potřebuje záhluku a odtud málo porozumění pro ty, kdo pracují manuálně. Ví však o hodnotě práce pro udržení civilizace. Někdy směšuje dohromady mravnost a světskou moudrost: Není dobře dostat se do sporu s mocnými a bohatými, není na místě stýkat se s hříšníky. Moudrost, jak ji Sirach chápe, není tedy prosta utilitarismu. Vysoce cení přátelství, slitování a pomoc. Váží si zdraví, které staví nad bohatství. Postihne-li člověka nemoc, má se v první řadě odevzdat v důvěře Bohu, očistit svou mysl a srdce od zlých myšlenek a vášní, obětovat cenné oběti. A když jsou splněny tyto povinnosti vůči Bohu, má zavolat lékaře (ti byli již tehdy profesionálním stavem), jenž je pověřen od Boha, aby uzdravoval. — Z knihy je zřejmé, že jde o autora-měšťana, ale 43. kapitola ukazuje i na krásu přírody, která zvěstuje slávu Boží. Ze všeho stvořeného světa zjevují však Boží slávu nejvíce moudří lidé, jejichž příklad nachází autor v Enochovi, Noem a Abrahámovi (kap. 44).

Vedle knihy Sirachovy patří do okruhu „moudrosti“ ze starozákonních apokryfů ještě kniha Moudrosti, zvaná někdy také Moudrost Šalamounova. Jde o pokus položit moderní spis pod ochranu vznešené autority. Pisatel této knihy není znám. Je to nejspíše diasporní Žid s dobrým helénistickým vzděláním, znalý současné filosofie. Kniha byla napsána v době blízké počátku křesťanského letopočtu v Alexandrii. Chce prostředky helénistického vzdělání posílit židovskou víru. Přitom je však sama ve svých myšlenkách a představách helénistickým světem ovlivněna. Moudrost tu není jen Boží kvalita. Je to síla, vycházející z Boha, udržovatele všeho pořádku a krásy ve světě. Má moc činit z lidí přátele Boží a přátele pravdy. V knize jsou pozoruhodné kontrasty. Na jedné straně je zdůrazňováno prosazování sebe bez ohledu na druhé, které vede až k požadavku utiskovat chudého, nešetřit vdovy, nemít respekt k šedinám (2,10). Tělo se promění v popel a duch bude rozptýlen jako vzduch. A naše jméno bude zapomenuto, nikdo si nevzpomene na naše dílo. Proto je třeba užívat dobrých věcí, jež se nám nyní nabízejí. Na druhé straně jde však v knize o překonání sensualismu a to zvláště v partiích, kde se otvírá výhled do věčnosti a kde je líčena zkušenost zlých po smrti. Všecky věci uplynuly jako stín, jako pták, který prolétne vzduchem a není po něm stopy. Duše spravedlivých jsou však v rukou Božích a žádná strast se jich nedotkne. Očím bláznů se zdálo, že zemřeli, ale jsou v pokoji. Bůh je vyzkoušel jako zlato v ohni. Výhled na onen svět vede pak až k podcenění hodnot vezdejšího světa, které se pak promítá do asketických sklonů.

## BOJ ZA SVOBODU

Tematicky spadají do tohoto okruhu myšlenek ze starozákonních apokryfů tři knihy Makabejské, kniha Judit a dodatky ke knize Ester. Obsahem knih Makabejských jsou události, k nimž došlo po smrti Alexandra Velikého, kdy jeho říše byla rozdělena na tři složky a Palestina později zakoušela a prožívala tvrdou moc syrských seleukidovských vládců. Největší pozornost věnují Makabejské knihy rokům 175—135 př. Kr. Na počátku 2. stol. se Antiochus Syrský zmocnil Jeruzaléma a přisvojil si Judeu. Jeho vnuk Antiochus IV., zvaný Epifanes, snažil se na celém území své říše prosadit jediné náboženství, jímž byl řecký polytheismus. Palestina se proti tomuto záměru bouří. Pozoruhodné jsou dvě historiky, které obsahuje 2. kniha Makabejská (v Kralickém číslování je to třetí kniha). První vypravuje o starci Eleazarovi, který je násilím nucen k tomu, aby jedl Židům zakázané vepřové maso. Eleazar volí raději smrt, než aby se prohřešil proti židovskému náboženskému zákonu (6, 18—31). Druhá historika vypravuje o sedmi bratřích, kteří jsou jeden po druhém umučeni, protože se nechtějí zpronevřit předpisům svého náboženství. A jejich matka je povzbuzuje v jejich vzdoru. Nakonec je umučena i ona. Tyto historiky se staly známé u Židů i křesťanů. — Antiochus však stále hnal věci více do krajnosti. Ve vesnici Modin žije vznešený kněz Matatiáš a jeho pět synů: Jan, Šimon, Juda, Eleazar a Jonatan. Když přijde královský úředník do Modinu, aby zde vynutil pohanskou oběť, zabije Matatiáš zrádného Žida, který se chce podrobit, a uteče se svými pěti syny do hor. K nim se připojí mnoho jiných a vznikne jednotka, která ničí pohanské oltáře v zemi a napadá nepřitele. Po Matatiášovi se stane vůdcem Juda, zvaný Makabejský. Ten slaví velká vítězství. Očistí zneuctěný chrám (165 př. Kr.). Židé dosáhnou náboženské svobody, ale touží i po svobodě politické. Když byl Juda zabit, nastoupil na jeho místo Jonatan, který byl současně nejvyšším knězem a politickým vůdcem. Po něm stál v čele boje Šimon, který byl zavražděn svým zetěm. Vláda Makabejského rodu, od níž si Židé tolik slibovali, se stala nakonec také despotickou, jak tomu bylo v Orientě vůbec. — 1. a 2. kniha Makabejská vznikly v 2. stol. př. Kr., 3. kniha pochází z doby krátce před počátkem křesťanského letopočtu.

V době boje a vlády Makabejských vznikla i kniha Judit, která je svým bojovým zaměřením Makabejským knihám blízká. Její děj je smyšlený a cílem vyprávění je dodat židovskému lidu sílu k odporu. Vypravuje se tu o asyrském králi, který volá porobené národy do zbraně. Někteří odmítli, mezi nimi i Židé. Po vítězství posílá král svého vojevůdce Holoferna, aby Židy potrestal. Holofernes přijde do Judeje, oblehne město Betulii a odřízne přítoky vody. Lid se chce vzdát. Ale vůdcové lidu si vyžádají čas na rozmyšlenou. Tehdy vystoupí Judit, krásná a bohatá vdova. Pošle pro představitele města a ohlásí jim Boží pomoc. Pak se Judit vydá do asyrského ležení, kde podává zprávu o ubohém stavu města. Žádá o svolení

zůstat v ležení. Holofernes je jí nadšen a dává na její počest hostinu, při níž se opije. Když hosté odejdou, usekne mu Judit hlavu. Časně zrána nese její průvodce hlavu v koši a projdou ležením až do Betulie, odkud je pak na asyrské veden náhlý útok. Ti jsou bez vůdce a podlehnou. Město je zachráněno. Judit pak zpívá Bohu píseň diků.

V knize Judit jde o nehistorické vyprávění. Pokud jde o jmenné, místní a časové údaje, je v knize mnoho chyb a nepravděpodobností. Jinak je to však kniha napínavá a umělecky cenná. V dějinách umění nalezneme řadu významných umělců, které tato kniha inspirovala k velkým dílům. Náboženský program knihy je přísně ortodoxní, plné dodržování náboženského zákona je postaveno na první místo.

K apokryfním knihám, které prolamují boj za svobodu, náleží i několik přídavků ke kanonické knize Ester. Tyto přídavky se neliší od celkové koncepce knihy, která je poznamenána silným partikularismem, přáním všeho dobrého jen židovskému národu.

## PASIVNÍ RESISTENCE

Je pozoruhodné, že právě v oné době, kdy bojový nacionalismus náboženského charakteru nachází svůj výraz v knize Judit a v některých složkách Makabejských knih, hlásí se ke slovu tendence, které se ubírají právě opačným směrem, k pasivní resistenci. Ozývají se myšlenky, že zlému se nemá odpírat, že násilí je marné. Už uvnitř jinak bojovných Makabejských knih lze nalézt tóny blízké tomuto směřování. Tak v 2. knize Makabejské, která velebí příklad těch, kdo se v sobotu nepříteli nebránili a raději se nechali zabít. Myšlenkou neodpírat zlému jsou zvláště proniknuty apokryfní přídavky ke 3. kapitole kanonické knihy Daniel, která obsahuje vyprávění o „uvržení tří mládenců do peci ohnivé a divném jejich zachování“, jak Kraličtí bratři v nadpise k dodatku oznamují. Azariáš, jeden z těchto tří izraelských „svatých dětí“, pronáší uprostřed ohně modlitbu (stojí v lat. a řeckém překladu mezi Dan. 3,22—24), z níž dýchá plná odevzdanost do vůle Boží. Všecko lidské usilování je marné, rozhodující je spolehnutí na Hospodina, který nepotřebuje pro zápas ve světě lidské prostředníky, ale jedná sám. Zde osvobodí tři mládence a naopak potrestá Kaldejské plamenem z rozžhavené pece. Bůh v pojetí tohoto dodatku ke knize Daniel na nás nezádá nic jiného než důvěru v něho a pokornou poslušnost. Po zázračné záchrane zpívají tři mládenci zpěv diků a Boží oslavy. Modlitba Azariášova náleží dobou svého vzniku pravděpodobně do času řecké perzekuce, zpěv tří mládenců pak do doby osvobození a radosti. Tento zpěv (3, 51—90) se těšil v křesťanských modlitebních knihách velké přízni a dodnes jej např. obsahuje anglická Prayer Book. V tomto zpěvu je všecko stvořené vybízeno k oslavě Hospodina a verše jsou stavěny v určitém stereotypu.



## PROTI MODLÁŘSTVÍ

Do boje proti modlářství se zapojují 3 starozákonní apokryfy. Je to Dopis Jeremiášův, Modlitba Manassesova a dodatek ke knize Daniel, obsažený v přidané 14. kapitole. Dopis Jeremiášův (u Kralických je to 6. kap. knihy Baruchovy) je připsán jednomu z velkých proroků, který v navázání na Jer. 29,1 píše Židům, ubírajícím se do babylónského zajetí. Varuje před modloslužbou, před uctíváním stříbrných, zlatých a dřevěných výtvorů. Styl tohoto malého traktátu je deklamatorní a pořádek nelogický. Znovu a znovu se mluví o nesmyslnosti modloslužby a refrénovitě se opakuje tvrzení, že modly nejsou žádní bohové: Protože vědouce, že nejsou bohové, nebojte se jich!

Modlitba Manassesova je malý spisek židovského původu z doby 2. či 1. stol. př. Kr. Byla-li původně napsána hebrejsky či aramejsky, není jisté. Podnět k jejímu vzniku dala 2. kniha Paralipomenon 33,12 a d., podle níž modlářství se oddávající král Manasses činil v babylónském zajetí pokání a jeho modlitba o odpuštění byla vyslyšena.

Nejsilněji je proti modlářství zaměřena apokryfní 14. kap. Danielovy knihy, přidaná ke knize teprve později a pojednávající o Bélu a drakovi. Židé nalézali někdy omluvu pro uctívání přírody, ne však pro uctívání lidskou rukou vyrobených věcí. Přitom jejich teorie o vnitřním smyslu modlářství, idolatrie, nebyla zcela správná. Soudili totiž, že idolatrie opravdu znamená jen soustředění se na věci, vyrobené lidskou rukou. Pohané se však neklaněli dřevu a kameni jako takovým, ale jako symbolisujícím a reprezentujícím neviditelnou mocnost. Nadto myslí autor historiky o Bélu a drakovi, že drak byl živým stvořením. Ve skutečnosti byl jen namalován na stěně. Historikou o Bélovi má být zesměšněna modloslužba. Vypravuje se tu o kněžích této modly, že předstírají, že oběti masa a jiných potravin zkonsumuje Běl sám. Daniel však prokáže, že jde o podvod, že kněží mají tajný vchod a berou oběti pro sebe a pro své rodiny.

## ZÁVĚR

Průchod starozákonními apokryfy ukázal, že v nich je opravdu kámen a železo, ale tu a tam i zlato a stříbro — a že církve jednala moudře, když jim nepřiznávala tu autoritu, kterou připisovala kanonickým biblickým knihám. Toto stanovisko měli i Kraličtí bratři, kteří apokryfy do bible sice zařadili, zároveň však ukázali na jejich menší váhu, což vysvětluje pro ně i z toho, „že z nich ani Kristus Pán, ani jeho apoštolé, ani jednoho titlíku nepřipomínají, odkudž dosti zřetelné jest, že byly ty knihy i v té době v malé vážnosti“. Pro novozákonní pozadí je však znalost těchto děl důležitá, neboť nám dávají poznat, které otázky stály v popředí zájmu judaismu a jak na ně bylo odpovídáno.

Židovská literatura je daleko širší než ta, kterou máme na stránkách Starého zákona. V období, které leží mezi Starým a Novým zákonem (asi 165 př. Kr. — asi 50 po Kr.) vznikla obsáhlá literatura judaismu, kterou dělíme na dvě základní složky: Tzv. literaturu apokryfní a literaturu pseudoepigrafní. Oběma těmito složkám je společné, že nebyly přijaty do starozákonní sbírky. Apokryfy (k nimž náleží např. kniha Tobiaš, Judit, kniha Ježíše Siracha, kniha Moudrosti a knihy Makabejské) našly alespoň přijetí do řeckého překladu Starého zákona, do tzv. Septuaginty, která vznikla v egyptské Alexandrii. Z toho důvodu jsou někdy apokryfní knihy správněji označovány jako knihy deuterokanonické (druhokanonické), protože nebyly přijaty do prvního, hebrejského kánonu Starého zákona, ale bylo jim dáno místo v kánonu druhém, alexandrijském. Odtud pak byly převzaty do starověkých a středověkých biblí. Naproti tomu pseudoepigrafy, jimž pravověrní Židé vytýkali sektářské tendence, se nedostaly ani do jednoho z obou kánonů.

Označení knih jako „pseudoepigrafy“ (což znamená knihy lživě, klamně nadepsané) ukazuje předem na jejich nevěrohodnost. Starozákonní pseudoepigrafy představují soubor literatury, která byla napsána přibližně mezi r. 200 př. Kr. a r. 100 po Kristu, tedy v rozmezí asi 3 století, a která přicházela na světlo pseudonymně, pod jmény různých velikých osobností minulosti. Židé věřili, že Bůh ve starozákonním období dal poznat svému lidu a skrze tento lid celému světu svou vůli, svůj zákon a že již není třeba k dosažení spásy něco jiného znát. Věřili, že ve Starém zákoně je úplně zjevení, že je tu řečeno vše. Nebylo možné očekávat již další Boží slovo. A hlavně nebylo možné cokoli jiného jako Boží slovo lidem předložit. K obejití tohoto stanoviska byla nová díla nadepisována jmény slavných postav minulosti (např. Mojžíš, Enoch, Izaiáš). Tak vznikla literatura, kterou označujeme jako pseudoepigrafní.

Někteří odborníci soudí, že tato literatura byla psána hlavně v Galileji, v domově vidoucích a mystiků. Můžeme na ní dobře sledovat vývoj židovských náboženských představ. Studium Nového zákona ukazuje, že novozákonní autoři pseudoepigrafní literaturu znali. Tato literatura se nám nezachovala vždy v původním jazyku, ale často v různých překladech. Na rozdíl od starozákonních knih a apokryfů, které jsou dostupné v češtině, není pseudoepigrafní literatura do češtiny přeložena. Je nejspíše dostupná v anglických a německých souborných vydáních.

Odborníci rozdělují pseudoepigrafy do několika skupin. Jsou to především *pseudoepigrafní legendy*, k nimž náleží Aristeův dopis, Kniha Ju-

bilejí a Utrpení Izaiášovo. — V Aristeově dopisu je legendárně vylíčen vznik řeckého překladu Starého zákona, tzv. Septuaginty. Podle tohoto podání vzniká tento překlad na přání egyptského krále Ptolemaia II. Filadelfa (283—247 př. Kr.), který si v Palestině u velekněze vyžádá vyslání vhodných mužů, kteří by úkol splnili. Velekněz Eleazar vysílá na jeho přání do Egypta 72 učenců, kteří pak na ostrově Faru, vzdáleni od ruchu světa, překlad pořídí, a to tak, že každý z nich překládá sám, večer však, když se každého dne sejdou, shledají, že překládají zcela shodně. Překlad je hotov v 72 dnech, což je doba, která svou neuvěřitelnou krátkostí odpovídá legendární povaze spisku. — Kniha Jubilejí, která je také zařazována do pseudoepigrafních legend, a která se zachovala jen v překladu latinském a ethiopském, ve zlomcích pak ve znění řeckém, je vlastně velmi volným výkladem 1. knihy Mojžíšovy. Proto je někdy zvána „malá Genesis“. Mnoho pozornosti je v této knize věnováno chronologii a dějiny světa jsou zde rozděleny na jubilejní roky po 49 letech slunečních. Ty se pak zase dělí na menší jednotky. Od jubilejních roků získala pak kniha své jméno. — Třetí z pseudoepigrafních legend je Martyrium Izaiášovo. Tato kniha se zachovala jen v ethiopštině, do níž byla přeložena z řečtiny, která byla jejím původním jazykem. Kniha končí vzetím proroka do nebes.

Druhou skupinu v židovské pseudoepigrafní literatuře představuje *pseudoepigrafní básnictví*, zachované v Žalmech Šalomounových. Jde o knihu, která napodobuje kanonické žalmy, ale projevuje se v ní atmosféra doby, v níž vznikla. Kniha obsahuje 18 žalmů, z nichž teprve poslední dva se zmiňují o mesiáši. Ve starokřesťanských seznamech kánonu je někdy zařazována mezi apokryfy. Lze ji nalézt ve vydáních Septuaginty.

Do třetí skupiny pseudoepigrafní literatury je jako *pseudoepigrafní poučný spis* zařazována tzv. 4. kniha Makabejská, která na rozdíl od ostatních Makabejských knih má filosofické ražení; shodně jako ony náleží však svým dějem do doby, kdy Palestina trpěla pod nadvládou syrského vládce Antiocha Epifana, který zemřel r. 164 př. Kr.

Největší složku židovské pseudoepigrafní literatury tvoří tzv. *apokalypsy*. Náleží sem tyto knihy: Knihy Sibylliny, Henochovská literatura, Nanebevzetí Mojžíšovo, IV. kniha Ezdrášova, Syrská a řecká Baruchova apokalypsa, Závěti dvanácti patriarchů, Život Adama a Evy.

Dříve než se s jednotlivými z těchto knih, zvláště pak s knihami Sibyllinými seznámíme, je třeba říci si něco o směru, do něž všechny tyto knihy zařazujeme: o apokalypse. Řecké slovo „apokalypsis“ znamená zjevení či odhalení (v Novém zákoně máme apokalypsu Janovu či Zjevení). Apokalypsa, která pronikla do myšlení judaismu již několik století př. Kr., odhaluje, co se má v blízké budoucnosti stát. Zvěstuje pád zla i zlých, k jejichž odstranění však nedojde dějinným vývojem ani z moci lidských sil, ale z vůle a z moci Boží. Trvání starého světa, v němž je dobro

a zlo vedle sebe tak jako pšenice s koukolem, bude podle předpovědí apokalypťáků brzy přerušeno a nastoupí nový věk, věk lidí Božích. Celý hodnotný obsah dějinného procesu bude pak přijat do věčné slávy. Pro tento cíl je nauka o zmrtvýchvstání průvodním zjevem učení apokalypťáků o dvou éonech, o tomto věku a budoucím. Apokalypťákové se většinou cítili žít v období, které je v blízkém časovém sousedství s očekávaným Božím zásahem do tohoto světa. Jejich věštby se zpravidla nevztahovaly k nějaké příliš vzdálené budoucnosti, ale k událostem, které jsou přede dveřmi. Nevěřili v dalekou budoucnost, v níž by trvaly normální poměry na zemi. Zlo a zlí padali už se zítřkem do propasti zkázy a na scéně příštího světa zůstávali jen blažení, jimž Boží soud otevřel vstup do věčného života. Důležitou úlohu v apokalypťáckém písemnictví hrálo vypočítávání data, kdy k Božím soudu, k potrestání zlých a k odměně dobrých dojde.

Vedle Sibylliných knih patří k nejrozsáhlejším složkám apokalypťácké literatury *literatura Henochovská*, která se tak jmenuje podle starozákonního Henocha (Enocha), k němuž vzhlíží jako k autoritě. Vznikla mezi apokalypťáckými učenci a Essény v době mezi r. 170—30 př. Kr. Později byla ještě rozšířena. V Kumránu byly nalezeny její hebrejské a aramejské fragmenty. Existují i řecké papyrusové útržky. Souvislý text se zachoval jen v ethiopském překladu a pochází až z r. asi 500 po Kristu. Zvláštní formu henochovského podání představuje tzv. Slovanský Henoch, dva staroslovanské překlady, které vznikly z různých recenzí řeckého textu. Typicky židovskými základními myšlenkami v henochovské literatuře jsou zánik a očistění světa, potrestání hříšníků, odměna vyvolených, pád andělů a potopa. Tajemnou postavou je tu Syn člověka, který je podrobněji vykreslen, než je tomu v kanonické knize Daniel, kde se vyskytuje ponejprv. Při znalosti henochovské literatury porozumíme líp mnohému, co se nachází v Novém zákoně (to platí např. o rodokmenech Ježíšových).

Další apokalypťácké dílo v pseudoepigrafní literatuře je *Mojžíšova jízda do nebes*. Je to souhrnný název pro spis, který se původně skládal ze dvou částí a sice z Mojžíšovy závěti a pak z vyprávění o jeho cestě do nebes. Zachovala se jen první část, v níž je před očima čtenáře stavěn pesimistický výhled na pokračující odpad lidstva od nejvyšších hodnot, který nakonec povede k Božím zásahu ve prospěch spravedlivých. Druhá část se dochovala jen v malých fragmentech, a to v řeckém a v latinských překladech. V Novém zákoně je z této části zmíněn jeden údaj v listu Judově (v. 9).

*Čtvrtá kniha Ezdrášova* byla původně napsána hebrejsky nebo aramejsky, ale zachovala se nám jen v řeckém a latinském překladu. Základní otázka, kterou se obírá, je problém přítomnosti zla ve světě. Jak je možné, že ve světě, který stvořil Bůh, existuje hřích (zvláště pak hřích Izraele). Anděl v knize vysvětluje Boží spravedlnost a pro blízkou budoucnost zaslíbují nový svět.

Blízká svou tematikou je 4. knize Ezdrášově *Syrská Baruchova apokalypsa*. Projevuje se v ní snaha vysvětlit těžkosti Izraele ve srovnání s triumfem pohanů, přičemž nacionálně-partikularistické hledisko je rozšířeno na obecně lidské. Původně byla kniha napsána hebrejsky nebo aramejsky. — *Řecká Baruchova apokalypsa* má odlišný obsah. Popisuje Baruchovu cestu skrze několik oddílů nebe. Spis na sobě nese stopy křesťanského přepracování.

*Závěti dvanácti patriarchů* představují soubor řečí na rozloučenou dvanácti synů Jákobových. Hebrejský originál díla se nezachoval. Máme z něho jen zlomky. Jako souvislé texty jsou nám *Závěti* známé prostřednictvím řeckého, arménského a slovanského překladu. Každý z 12 Jákobových synů pronáší řeč, v níž se soustřeďuje na určitou ctnost (např. na statečnost). Pozoruhodné jsou v této knize židovské představy mesiáše (zvláště v *závěti Leviho*).

*Život Adama a Evy* podává historii prvních lidí po pádu až po smrt a pohřeb Adamův a Evy. Děj je tu poeticky podán a vykazuje některé asketické rysy.

Vedle těchto nejznámějších pseudoepigrafických spisů, je ještě řada méně významných či méně známých, které v posledních letech pronikají do nových vydání pseudoepigrafické literatury Starého zákona. Je to např. *Závět Abraháмова*, *Životy proroků*, *Závět Jobova*, *Apokalypsa Sedrachova*. K tomu pak velká řada fragmentů, útržků z nesmírně rozsáhlé pseudoepigrafické literatury. Českému čtenáři jsou tato díla většinou neznámá a i s jejich názvy se sotva kdy setkal. Jedno jméno je mu však zcela určitě známé. Je to jméno *prorokyně Sibylly* a knih, které se podle ní jmenují. Proto právě Sibyllině postavě a knihám, které k ní mají vztah, věnujeme nyní více pozornosti.

Kdo byla Sibylla a co prorokovala? — Celý starověk je v době blízké počátku křesťanského letopočtu — a někde již řadu století před ním — posedlý touhou vidět do budoucnosti. To platí nejenom o jedinci či o malých společenstvích, ale i o státech, mimo jiné i o světovládné říši římské. A nikdy nescházeli lidé, kteří této touze vyhovovali. I v učených filosofických kruzích byl předpovědím poskytován široký prostor (např. ve stoické filosofii). Budoucnost odhalovali jednak jasnovidci, jednak lidé, kteří používali zvláštních praktik jako např. hádání z jater zabitých zvířat, letu ptáků či pohybu nebeských těles. Jasnovidců nebylo mnoho a když zanikla stará sídla orakulí jako např. proslulé Delfy v Řecku, kde Apollo prorokoval ústy ženy, sloužily jako náhrada písemně zaznamenané výroky jasnovidců dávného času, z nichž právě Sibylla zatlačila ostatní do pozadí a stala se ze všech nejznámější.

Jméno Sibylla má temný původ a ne vždy stejné, ustálené psaní. Na jednom attickém nápisu ze 4. stol. př. Kr. je psáno jako Sibilla. Prorokyně a její jméno byly však známé mnohem dřív. Filosof Hérakleitos z Efezu,

který žil v době kolem r. 500 př. Kr. (jinak poněkud záhadná postava, kterou ani starověk nedovedl přesně časově zařadit a o němž mluví jako o „předsokratovci“) charakterizuje Sibyllu jako „mluvící zuřivými ústy neveselá, nevytříbená a nevybíravá slova, a působící pomocí božské síly na tisíc let dopředu“. Žila prý už v dávném čase a některé její předpovědi se podle Hérakleita již naplnily, jiné se naplňují v jeho přítomnosti; některé se však mají naplnit až v budoucnosti. Veliký epický básník Homér, který žil v 8. stol. př. Kr., je viděn jako závislý na Sibylle, a forma hexametru, již užívá, je vedena zpět k ní jako k původkyni. Její knihy prý Homér znal a zatajil.

Řada měst starověkého světa se chlubila, že Sibylla pochází od nich, že patří jim. Mnoho prý cestovala. Později se uznávalo, že existovalo více Sibyll. O jedné z nich se mluvilo jako o pocházející z Eritreje v Řecku. Athénský autor tragedií Euripides, který žil v 5. století př. Kr., zná Sibyllu jako pocházející z africké Libye. Aristofanes a Platon neuvádějí při zmínce o ní její vlast. V italském městě Kymé (Cumae) byla ukazována v Apollonově chrámu schránka, která obsahovala kosti tamější Sibylly, jménem Demo. A tato Sibylla se stala mezi deseti — tolik jich rozlišoval v 1. stol. př. Kr. Varro — nejproslulejší. Stalo se tak jednak prostřednictvím básníka Vergilia, u něhož Sibylla uvádí Aenea, hrdinu jeho epické básně *Aeneis*, do podsvětí, — jednak tím, že 3 knihy jejich výroků se dostaly už za krále Tarquinia Priska (616—579 př. Kr.) do Říma a že tu byly po řadu století až do pozdních časů Města a říše užívány v široké míře pro politicko-strategické účely. Vzhledem k tomu, že řada zemí a měst si dělala na Sibyllu nárok, přestávalo být její jméno stále více jménem vlastním a stávalo se jménem druhovým, znamenajícím totéž, co asi naše prorokyně, ovšem vždy prorokyně dávného času, mimořádné vážnosti a úcty.

O římské oficiální sbírce sibyllských předpovědí jsme poměrně dobře informováni. Stála pod dohledem zvláštního kollegia, které se skládalo z deseti mužů; později byl tento sbor rozšířen na patnáct mužů. Toto kollegium se mělo s knihami radit, jakmile to římský senát v důsledku neštěstí nebo jiných znepokojujících znamení nařídil. V Sibylliných knihách se hledaly informace o ritech, které třeba provádět, když státu hrozilo nebezpečí. Sbírkou jako taková byla státním tajemstvím, ale uveřejnění jednotlivých částí bylo po souhlasu senátu možné. Jako znak pravosti, nefalšovanosti sibyllských knih byla viděna jejich zvláštní, akrostichická forma: První verš určitého proroctví, výroku, může být čten nejenom od leva do prava, ale také svisle. To znamená, že začáteční písmena veršů dávají určitý smysl. — Římský Kapitol a s ním i knihy Sibylliny, které tu byly uloženy, shořel r. 83 př. Kr. (aniž uložené knihy o této zkáze něco předpovídaly). Ale stát musel sibyllská proroctví mít. Proto byla nově obstarána sbírka výroků z Itálie a z Řecka, zvláště pak z Eritreje, celkem asi jeden tisíc veršů. Ob-

starání nebylo nijak těžké. Sotva však šlo o totéž znění, které knihy měly v Římě před požárem.

Nejenom Řím měl však sbírku Sibylliných výroků. Takové sbírky existovaly i jinde, protože Sibylla zatlačila do pozadí jiné jasnovidce v různých zemích a výroky těchto jasnovidců byly pak přetvářeny v jejím jménu. Také egyptští židé, bydlící převážně v Alexandrii, se začali podílet na tomto přetváření a to hlavně se zřetelem na své cíle monotheistické propagandy (monos theos = jeden, jediný Bůh). Začalo se s vložkami do již existujících sbírek. To, co v Sibylliných knihách bylo pohanské, ustupovalo stále více do pozadí. Byla odstraňována především jména pohanských bohů. Ale zůstaly např. předpovědi o pádu Tróje, které se zcela kryjí s těmi, jež citují řečtí autoři, takže něco původního zůstalo i v židovské sibyllské literatuře. U Židů byla v sibyllských proroctvích věnována pozornost zvláště těm zemím a místům, kde Židé ve větším množství žili, zatím co pozornost jiným zemím ustupovala do pozadí. Tak zůstalo stranou Řecko s výjimkou Korinta, zatím co do popředí se dostávaly stále více Egypt a Itálie. Velká část látky v židovských Sibylliných knihách je však nepůvodní a pochází od židů nebo někde také od křesťanů.

Židovská Sibylla je neúnavnou hlasatelkou monotheismu a bojovnicí proti modloslužbě. Masky a jméno dávné prorokyně byly vhodným prostředkem pro zdůraznění výjimečnosti a cennosti židovství. Touto maskou a jménem se nechala většina lidí snadno oklamat. Sibylliny řeči proti modloslužbě jdou zde ruku v ruce s oznamováním konečného Božího soudu. Další bohatou látku skýtá židovské Sibylle historie světa od časů Noeho, přirozeně přeložená do budoucnosti jako předpověď, neboť židovská Sibylla se představuje buď jako vnučka Noeho nebo jako jeho švagrová. Přitom zůstalo v těchto knihách i něco ze staré, dřívější pohanské látky, která byla někdy upravena jen tím směrem, že místo bohů nastoupil Bůh Izraele. I Řekové věděli o židovském přepracování Sibylliných předpovědí. Je to zřejmé z toho, že mezi různými Sibyllami znali nejenom jednu asyrskou či babylónskou, ale že podle nich ona babylónská je vlastně Hebrejka.

Židovské Sibylliny knihy, které jsou součástí starozákonních pseudoepigrafů, nemůžeme tedy vidět jaké původní dílo, ale spíše jako kompilaci, nesamostatný, závislý spis či přepracování starších předloh. Sibyllská orakula kolovala bez jakékoli oficiální kontroly a mohla být přepracována či rozšířena bez jakéhokoli rizika. Židovští propagandisté (podobně jako později křesťanští) si z nich udělali prostředek, jehož prostřednictvím pronikali do pohanských kruhů. Židé i křesťané doplňovali sibyllské knihy, které byly po ruce, a skládali nové. Dvanáct Sibylliných knih, které se nám z celkového počtu patnácti zachovaly (I — VIII a XI — XIV), jsou sbírky, které pořídili židé nebo křesťané, nebo jsou to přepracovaná díla. Formou chtějí knihy napodobit homérské básně, ale nemají žádnou poetickou cenu. Spo-

jení jednotlivých nesouvisejících předpovědí dává těmto knihám chaotický, zmatený ráz. Řada veršů je nesrozumitelných. Rekonstruovat dějiny jednotlivých textů není možné. Lze však jasně načrtnout ideje, které jsou prorokyni přisuzovány: Důraz na víru v jednoho Boha, polemika proti pohanství a modloslužbě, oznámení hrozného soudu.

Jako v téměř celé pseudoepigrafní literatuře, tak i v Sibylliných knihách je to, co má vypadat jako předpověděné, vlastně již prožité. Jako dávná předpověď je označováno to, co se vlastně již odehrálo. Sibylle je např. připisována znalost pořadí a jména jednotlivých římských císařů, kteří jsou tajemně označováni čísly a to podle toho, kterým písmenem začíná jejich jméno. Tak císař Augustus je podle začátečního písmene označen číslem 1 (A = 1). Říká se o něm, že se ho bude bát Thrakie, Sicílie a Memfis (staré hlavní egyptské město), stržené do prachu země špatností svých vůdců a špatností jedné nepodmaněné ženy (míněna je egyptská královna Kleopatra). O císaři Augustovi se dále říká, že dá národům zákony a všechno si podrobí. Po něm nastoupí vládu jiný, který bude mít číslo 300 (300 = T) a jméno jedné milé řeky (Tiberius). Ten bude panovat nad Peršany a Babylónem. Pak bude vládnout ten, kdo jako znamení dostal číslo 3 (3 = G). Míněna je Gaius. Pak ten, kdo jako první písmeno bude mít dvacet (20 = K, Klaudius). Ten dosáhne nejvzdálenějších vod oceánu. Pak nastoupí ten, který dostal číslo 50 (50 = N, Nero). Je charakterizován jako hrozný had, který jednou vztáhne ruku na své, aby je zničil. Všecko zmate, bude vystupovat při závodních hrách, bude zabíjet. Ale také jednou ten „neblahý“ zmizí. Pak se opět vrátí, čině se rovným Bohu, ale Bůh ho usvědčí, že to není on. (Pozn.: Sibylliny knihy znají pověst o návratu Nerona, která se rozšířila zvláště v Persii). Po Neronovi se vystřídají ve vládě tři knížata, která půjdou rychle vstříc zániku (Galba, Otto, Vitelius). Pak přijde velký zhoube, ničitel zbožných mužů, na kterého ukazuje číslo 7 × 10 (Vespasian). Jemu vezme panství jeho syn, jehož číslo je 300 (300 = T, Titus).

Linie římských vládců je tu tedy vedena až do osmdesátých let prvního století po Kristu. Vše je tu psáno jako předpověď pro budoucnost a vloženo do úst dávné prorokyně Sibylly, ale ve skutečnosti jde v těchto partiích o doplňky někoho, kdo celou dobu, kterou v chronologickém, časovém postupu zachycuje, dobře zná z nedávné minulosti či přítomnosti.

Z dvanácti Sibylliných knih, které známe (původně jich bylo 15), se nacházejí ve starozákonních pseudoepigrafech 3, a to 3. 4. a 5. kniha. V třetí knize se líčí dějiny světa od potopy až k mesiášské říši. Zvláště úzký vztah je tu k době Alexandra Velikého (4. století př. Kr.) a Antiocha Epifana (2. stol. př. Kr.), ale i k triumvirátu Antonia, Octaviana a Lepida, a také ke Kleopatře, již je prorokována velká budoucnost: „Pak bude svět stát pod vládou jedné ženy a bude ji poslouchat“. Antikrist přijde podle této knihy ze Samařska a kreslena je i vláda Říma nad Egyptem.

Ve 4. Sibyllině knize jde také o dějiny světa, ale pohanská základna je tu patrnější, stejně však i židovské přídávky, zvláště tam, kde je prorokováno zničení Jeruzaléma Římany a útěk Neronův přes Eufrat i jeho pozdější návrat. Nakonec přichází výzva k pokání a zvěstování posledního soudu. Poslední zmíněnou skutečností je zde výbuch Vesuvu, k němuž došlo r. 79 po Kristu. Do této doby lze přibližně určit čas redakce celé knihy.

V 5. Sibyllině knize je vedena římská historie až k císaři Hadrianovi (117—138 po Kristu) a zmíněni jsou ještě jeho nástupci. V Sibylliných předpovědích se v této knize mluví častěji o zničení chrámu a také o Neronovi, který se znovu vrací. To všecko ve formě předpovědi z dávných časů. Vášnivě útoky proti Římu ukazují na rozhořčeného Žida. Nové, na rozdíl od 3. a 4. knihy, je tu proroctví o válce nebeských těles navzájem.

Přes všecku klamnost, která svět pseudoepigrafů ovíjí, je z těchto knih patrna touha těžce zkoušeného a trampotami života sužovaného člověka, který touží po světě pokoje, po vítězství pravdy a spravedlnosti, po odstranění ostrých kontrastů života. Tato touha a naděje je tu vyslovena dobovými představami a obrazy, které se našemu času jeví jako cizí a vzdálené. V Sibylliných knihách je i řada míst nejasných, k nimž je třeba připojit v závorce poznámky, které se pokoušejí smysl textu postihnout. Lze mít i za to, že některá místa se nezachovala věrně.

Jako příklad touhy tehdejšího světa po světě bratrství a pokoje si uvedme text z 3. knihy Sibylliny, verše 767—808:

„A pak ten, který dal kdysi zákon zbožným, zřídí své království nad lidmi, nad těmi, jimž slíbil celou zem, svět i brány blažených, všechny radosti i věčného nesmrtelného ducha a radostné srdce. Ze všech zemí budou přinášet kadidlo a dary k domu velkého Boha. Ani budoucí generace nebudou znát jiný dům pro lidi než ten, který dal věrným k uctívání. Jen tento dům budou smrtelníci nazývat domem velkého Boha. A všechny stezky v krajině i drsné kopce, vysoké hory a divoké vlny moře budou schůdné v oněch dnech. Nic jiného než pokoj nepotká tuto zem. Meč odejmou proroci velkého Boha. Oni jsou soudci smrtelných lidí a spravedlivých králů. I bohatství bude spravedlivé mezi lidmi. Neboť toto je soud a panství velkého Boha. Těš se, panno (= vyvolený lid) a jásej! Neboť tobě dal Stvořitel nebe i země věčnou radost. Uprostřed tebe bude přebývat a ty budeš mít věčné světlo. Vlci a ovce (asi vztah k Iz. 11, 6) budou společně spásat trávu na horách a leopardi budou jíst s kůzlaty. Medvědi budou přebývat s telaty, potulujícími se kolem, a masožravý lev bude jíst slámu u jeslí podobně jako osel, a docela malí chlapci jej povedou: neboť Bůh odejme od šelem na zemi všecko zlé. Draci a hadi budou spát s nemluvnatý a nic jim neublíží, neboť Boží ruka je bude chránit. Prozradím ti zřetelné znamení (zájem o znamení přivádí autora na pole apokalyptiky), podle něhož poznáš, kdy přijde na tuto zem konec všech věcí: Až se objeví na nočním

i ranním nebi meče a mračna prachu budou přicházet z nebe na zem (text tu není zcela srozumitelný)... krvavými kapkami ze skal bude dáno znamení. A v mraku bude vidět boj pěších s jízdou, zároveň i hon na divokou zvěř, podobnou mlhavému mraku. To bude dovršení války, kterou Bůh, jehož přebývání je na nebesích, přivede ke konci (text je tu opět porušený). Ale všichni musí obětovat Bohu.“

Při četbě starozákonních pseudoepigrafů na nás dýchne vzdálený a často ne zcela srozumitelný svět. Nepochybně jsou v této literatuře určité cenné prvky, především neumdlévající naděje ve světlou budoucnost; ale tato naděje je vyslovena formami, které patří světu apokalyptiky, světu blízkého očekávání konce dějin. Když se tvořila starozákonní sbírka, byly pseudoepigrafy ponechány stranou. Ti, kdo o přijetí knih do starozákonního kánonu rozhodovali, věděli, že tyto knihy mají klamné názvy, že dodávají váhu svému poselství tím, že si jako štít berou jména slavných postav minulosti. Proto zůstaly pseudoepigrafy stranou. Bylo to správné rozhodnutí. Nicméně jsme rádi, že se nám některé z těchto knih zachovaly, protože jejich prostřednictvím poznáváme lépe svět a prostředí, v němž se rodilo křesťanství.

SADUCEOVÉ

Jméno této strany bývá zpravidla odvozováno od Sadocha, velekněze z doby vlády Davidovy a Šalomounovy, který pocházel — asi podle pozdější tradice — z rodu Árónova. Podle knihy proroka Ezechiele (40,46; 43,19; 44,15) jen potomci Sadochovi jsou pravými kněžími, kdežto ostatní příslušníci kmene Levi jsou jejich pomocníky. Velekněží poexilního předmakabejského času odvozovali od Sadocha svůj původ, a tím i svou autoritu. Protože saduceové byli stranou, k níž se židovští kněží většinou hlásili, jevila se souvislost jejich jména se sadochovským rodem jako samozřejmá. Ale prameny, které máme k dispozici, neukazují nikde na to, že saduceové zdůrazňovali kněžskou posloupnost začínající u velekněze Sadocha. Skutečnost, že saduceové v pomakabejském čase podporovali hasmoneovskou velekněžskou dynastii, která sadochovskou dynastii potlačila, svědčí o tom, že vztah saduceů k sadochovské kněžské rodině byl volný. Byli to spíše esséni než saduceové, kdo si zakládali na tom, že mají ve svých řadách kněze ze Sadochova rodu, vůči nimž se cítili odpovědní (Řád jednoty V, 2) a v nichž spatřovali vyvolené Izraele (Damašský spis IV, 36). Neří proto na místě vidět úzký vztah mezi Sadochovci a saduceji. Stejně tak je málo pravděpodobné, že jméno „saduceus“ je odvozeno, jak soudí rabínské podání, od jednoho z žáků zákoníka Antigona ze Socho (2. stol. př. Kr.), který se jmenoval Sadoch. Protože neexistuje žádný spolehlivý doklad, který by prokazoval, že saduceové dostali své jméno podle některé významné osobnosti, je třeba spíše soudit na původ jména od určité vlastnosti, kterou si přisuzovali. Hebrejské *sdk* znamená být bez viny, být spravedlivý, konat spravedlnost. To odpovídá právně přísnému stanovisku saduceů.

V díle Josefa Flavia se objevují saduceové ponejprv spolu s farizeji a essény v souvislosti s poselstvím, které bylo vysláno veleknězem Jonathasem a shromážděním starších r. 144 př. Kr. do Říma a do Sparty. Při té příležitosti Josef Flavius říká, že v té době byly v židovství tři strany, předkládající odlišné nauky: farizeové, saduceové a esséni (Starožitnosti XIII, 5. 9). Zápasu Makabejských o svobodu se saduceové nezúčastnili. Hyrkán I. (134—104), s nímž se později spojili, opíral se původně o farizeje, a teprve když byl od nich po krutostmi provázeném dobytí Samařska r. 109 př. Kr. kárán, uzavřel spojení se saduceji. Saduceové pak podporovali i vojenský režim Hyrkánova nástupce Alexandra Jannaie (103—76). Revolta šlechty za Aristobula II. (66—63) a za jeho syna Antigona (40—37) znamenala čas saducejského rozkvětu. Herodes Veliký vliv saduceů posílil především přestavbou chrámu. Za jeho vlády pokračovaly příznivé podmínky pro bohaté kněžské skupiny a pro šlechtu. Za správy římských prokurátorů



podpírali saduceové suverenitu římského císaře a převzali vnitřní moc v zemi. Kněžská i laická šlechta si z nich vybírala své rádce. A tak, ač byli menšinovou stranou, představovali zvláště v období vlády prvních prokurátorů vedoucí stranu, která se vzhledem k své politické i hospodářské moci prosazovala jak proti farizeům, tak i proti lidovému hnutí, které ohrožovalo moc císaře i moc velekněze. Velekněžský úřad byl v té době se saduceji tak spjat, že autor Skutků apoštolských ztotožňuje nejvyššího kněze Annáše se stranou saduceů (5,17). Rozhodující vliv ve veleradě si saduceové udrželi až do židovské války.

Výchozím bodem pro porozumění stanoviskům a cílům saducejské strany je nejvyšší autorita, kterou připsali psanému zákonu, pěti knihám Mojžíšovým. Další dvě složky Starého zákona, proroky a spisy, hodnotili nerosovatelně méně; ještě zápornější postoj měli vůči ústní tradici, již se dovolávali farizeové. Jedinou závaznou normou byl pro saduceje Pentateuch (sr. Mk 12, 18—27). Omezení se jen na tóru, na pět knih Mojžíšových, jako na pramen nauky vedlo k tomu, že saduceové odmítali všechny naukové prvky a představy, které pronikly do izraelského náboženství a do judaismu později. Proto viděli člověka jen jako konečnou vnitrodějinnou bytost, která nemá možnost přesáhnout čas svého pozemského bytí. Iránsko — apokalyptické naděje na vzkříšení stejně jako později řecká nauka o duši, která také do judaismu pronikla, byly jimi zamítnuty. Na rozdíl od všech ostatních židovských stran, farizeů, essénů a zélótů, uznávali saduceové jen jeden eón. Naděje na přicházející věk s novým stvořením neznali. Josef Flavius, který kreslí židovské strany s helénistickým zabarvením, aby je přiblížil světu svých čtenářů, neříká, že saduceové nepřijímají víru ve vzkříšení těla, ale uvádí, že „podle saducejské nauky umírá duše s tělem“ (Starožitnosti XVIII, 1). Proto je podle saduceů každý člověk odměněn či potrestán za to, co vykonal, již během svého života, neboť po smrti už není nic. Saduceové popírali také existenci andělů a duchů (Sk 23,8). Vše, o čem se v Pentateuchu nemluví, či pro co tam nejsou dány předpisy, ponechávali volnému uvážení.

Rozdíly mezi saduceji a farizeji se však netýkaly jen Písma a tradice, eschatologie a antropologie, jak soudí Josef Flavius. Z rabínské literatury je patrné, že se týkaly i služby v chrámu a s touto službou souvisících otázek, dále pak i rituální čistoty a některých problémů právních. Tak např. saduceové žádali, aby v den smíření bylo kadidlo na oheň nasypáno před vstupem velekněze do velesvatyně; podle farizeů se to mělo stát až po vstupu velekněze. — Farizeové předpisovali, aby první obilný snop byl obětován 16. nisanu, saduceové pak, aby byl obětován v první den po sobotě, která následuje po prvním velikonočním svátečním dnu, tedy vždy v neděli. Praxe se v tomto bodě řídila podle farizeů. — Farizeové stáli na stanovisku, že způsobí-li něčí dobytek škodu, musí ji nahradit jeho majitel.

Ale majitel není povinen hradit škodu, kterou způsobí jeho otroci. S tím saduceové nesouhlasili. Hájili stanovisko, že majitel otroků má hradit škodu, kterou jeho otroci způsobili. Farizeové zdůvodňovali svůj postoj v této otázce tím, že zvířata nemají rozum, ale lidé ano; to platí i o otrocích.

Člověk je podle saduceů za své jednání beze zbytku odpovědný a to proto, že se může zcela svobodně rozhodovat. Má možnost řídit se zákonem a jeho předpisy. Protože popírali jakoukoli míru Božího předurčení, měli vůči proviněním nelitostná, krutá měřítká. Soudili přestoupení zákona přísněji než farizeové, kteří rozpoznávali, že ve svém rozhodování není člověk zcela svobodný. Josef Flavius vyjádřil saducejské stanovisko k otázce svobodné vůle člověka takto: „Osud vůbec popírají a o Bohu říkají, že stojí mimo konání nebo dohlížení na zlo. Tvrdí, že na lidech záleží volba mezi dobrem a zlem a že na základě vlastního rozumu každý volí jedno z obou“ (Válka II, 8,164—5).

Hlavní oporou saduceů, náboženskou, mocenskou i finanční byl chrám, který viděli jako střed a nesoucí sílu židovského náboženství i palestinského státu. Zde stáli v napětí s každým, kdo by chtěl význam chrámu oslabit, dokonce i v napětí s těmi, kdo by měli v úmyslu začlenit Palestinu zcela do římského imperia. Saduceové měli ve svých rukou velekněžský úřad, v jehož nositeli spatřovali spoluvládce nad zemí. Freska v synagóze v Dura-Europos v Sýrii představuje velekněze v rudém šatě, jaký nosili parthští vládcové, a tak podtrhuje jeho knížecí úroveň. Pokud Řím nezasahoval příliš do finanční a mocenské sféry saduceů, vycházeli s ním dobře a s jeho pomocí si svou moc v zemi udržovali. Usilovali o takový druh autonomie, který počítá s politickou spoluprací se skutečnými vládci v zemi. Proto byli ochotni spolupracovat nejenom s Římany, ale předtím už s hasmoneovským rodem, a to i v době, kdy tento rod vykonával vyloženě židovskou nacionální politiku (od Jana Hyrkána až k Aristobulovi II.). I v tomto případě šlo spíše o přizpůsobivost za účelem podržení moci a vlivu, a ne o přihlášení se k nacionálním hlediskům. To je patrné i z té skutečnosti, že ze všech čtyř známých židovských stran podléhali saduceové nejvíce helénismu a jeho kultuře.

Zvláštním způsobem se v životě saduceů slučovaly konservativní a liberální prvky: Zatímco houževnatě lpěli na plnění psaného zákona a na neproměnnosti předpisů, byli velmi liberální v přejímání helénistických forem života zvláště v případech, kde zákon nedával žádné pokyny. Neuzažívali se ani vlivu helénistické filosofie a přijali některé prvky epikurejské školy. Ptali se po tom, co je užitečné, co může posloužit jedinci či celému Izraeli (sr. J 11,50). Tyto eudaimonistické sklony jsou v souhlase s jejich uznáváním existence jediného eónu.

Vedle velké části kněžských kruhů se k saduceům hlásily bohaté měšťanské rodiny a šlechta. Josef Flavius říká, že saduceové mají málo přívr-

ženců, ale ti náleží k nejvyšším třídám (Starožitnosti XVIII,1). Tím je dáno, že pracovali pro udržení moci pánů a že se stavěli proti každému hnutí, které usilovalo o změnu poměrů. Proti chudým, bezmocným a nespokojeným postupovali saduceové stejně bezohledně jako římsští prokurátoři, s nimiž byli v tomto směru zcela zajedno.

Nesporná diplomatická schopnost saduceů nemohla nahradit nedostatek entuziasmu a skutečných náboženských hodnot. Většina obyvatelstva tuto skutečnost postřehla a měla proto vůči saduceům kritický postoj. Přívrženci kněžské šlechty, která představovala jádro saducejské strany, byli z náboženských a sociálních důvodů nenáviděni i prostými kněžskými a levity. Saduceové nebyli u lidu oblíbeni. Přesvědčovali jen vlivné a mocné, ale prosté vrstvy jim nebyly nakloněny. Od počátku 1. stol. po Kr. jejich vliv začínal slábnout a své mocenské pozice udrželi jen díky své diplomacii. Jejich jméno bylo synonymem pro nevíru. Nebyli schopni něco hodnotného vykonat. Když už byli nuceni zaujmout v některé vážné otázce stanovisko, pak se drželi farizeů, jinak by totiž nic u lidu nedokázali (Starožitnosti XVIII, 4). Přes římskou podporu, které se jim dostávalo — nebo právě kvůli ní — neměli mezi lidmi úspěch. Opovrhování prostým lidem jim lid oplácel také opovrhováním. Ani jejich vzájemný poměr nebyl dobrý, jak je patrné z Josefových poznámek, že bývají i vůči sobě navzájem drsní a nevlídní, na rozdíl od farizeů, kteří se navzájem milují a jsou svorní (Válka II,8,166).

O saducejích víme méně než o jiných židovských stranách času Ježíšova. O farizejské straně jsme dobře informováni díky obsáhlé rabínské literatuře, kterou vytvořili; o esénech víme mnoho díky bohaté literatuře nalezené v Kumránu; i o zélotech máme poměrně více zpráv než o saducejské straně. Je to zapříčiněno jednak tím, že saduceové, kteří zanikli po zboření chrámu r. 70, neměli žádné následovníky, jimž by svou nauku předali. Hlavní důvod, proč o saducejích jsme tak skrovně informováni, spočívá však v tom, že tato strana nevytvořila žádnou literaturu, z níž by bylo možno poznat detailněji její názory a její program. Poněvadž saduceům šlo v první řadě o udržení moci, byli nuceni se stále přizpůsobovat situaci a nemohli žádný pevný ideový program vytvořit. Nevyvinuli myšlenkové úsilí, aby o něco velkého zápasili. Sledování převážně mocenských a hospodářských zájmů, doprovázené šikovností diplomacie, bylo jejich hlavní snahou. Byla to úpadková klerikální strana, strana syté hierarchie, která pro svůj egocentrismus a spokojenost s tím, co je, se nedovedla rozhodnout pro nic velkého. Zprávy, které o saducejích nacházíme v rabínské literatuře, u Josefa Flavia a v Novém zákoně, mají jistě polemické ostří, protože ani jeden z těchto pramenů jim nebyl nakloněn, ale jsou ve své charakteristice pozoruhodně blízké.

Při naprosté absenci vlastní saducejské literatury jsou naše pohledy nutně neúplné, takže nelze spolehlivě odpovědět na některé stránky saducejské nauky, např. na otázku, čekala-li také tato strana mesiáše.

Po pádu Jeruzaléma a chrámu saduceové zanikli. Jednak z toho důvodu, že s pádem chrámu a kultu ztratili smysl vlastního bytí, jednak i proto, že s Římem byli většinou v dobrém poměru a lid je z toho důvodu nenáviděl. Jejich ústup z jeviště dějin byl znamením triumfu jejich největších protivníků, farizeů, s nimiž předtím vedli neustálý zápas.

FARIZEOVÉ

Josef Flavius rozlišuje v židovství svého času tři strany: essény, saduceje a farizeje. V duchu helénismu mluví o těchto třech stranách jako o třech filosofických sektách (Starožitnosti XVIII, 1,2). Zná však ještě čtvrtou stranu, zélóty. Farizeje spatřuje jako skupinu nejlivnější, protože všechno v náboženském životě židů se děje podle jejich vůle.

Jméno této judaistické strany je nejspíše odvozeno od hebrejského slovesa *prš*, které však nemá jednotný význam. Ve starších dobách mělo smysl „objasnit“ a ukazovalo na vykladače Písma, v rabínské literatuře naopak proti tomu má význam „oddělit se“, „odloučit“. Není také jasné, zdali si strana farizeů dala toto jméno sama či zda tak byli pojmenováni od odpůrců se záměrem zesměšnit farizejský program. Dala-li si strana toto jméno sama, pak asi proto, aby vyjádřila svůj odpor ke všemu „nečistému“, především k pohanskému obyvatelstvu v zemi, ale i k těm židům, kteří nerespektovali náboženský zákon. Proto vytvořili farizeové celý soubor předpisů pro uchování vlastní čistoty. V rabínské literatuře má jméno „farizeus“ podobný význam jako dnešní označení „puritán“. Přitom se však farizeové nechtěli izolovat od života a zůstat v ústraní. Usilovali o to, aby jejich principy „čistoty“ přijali všichni.

Ve Starém zákoně nejsou farizeové zmíněni vůbec, naproti tomu v Novém zákoně jsou uváděni často. Už tato skutečnost ukazuje na to, že farizejské hnutí vzniklo v tzv. intertestamentálním období, tj. v době mezi Starým a Novým zákonem, i když čas jeho přípravy sahá v dějinách judaismu hlouběji. Duchovní atmosféra, v níž se židovské strany a směry začaly formovat, je už postihnutelná v pozdějších starozákonních knihách, které vznikaly v poexilním čase. Určitěji se začíná rýsovat farizejské hnutí jako zvláštní strana na počátku makabejského povstání r. 167 př. Kr. ve sdružení tzv. chasidů (zbožných), kteří zdůrazňovali zachování náboženského zákona. Z toho důvodu se postavili proti seleukidovskému vládci Antiochu IV. Epifanovi a jeho židovským přívržencům a připojili se k bojovnému makabejskému hnutí. V chasidech je třeba vidět předchůdce farizeů nebo souběžnou skupinu s nimi. Oddělení se farizeů od chasidů mělo asi příčinu v apokalyptickém očekávání některých chasidských kruhů, vůči nimž stála farizejská skupina v opozici.

Nejprve stáli farizeové po boku Makabejských a jejich hasmoneovských potomků. Jan Hyrkán I. (135—104) se o ně opíral. Ale později se s ním farizeové rozešli. Bylo to v době, kdy boj o náboženskou svobodu byl již vybojován a pro chasidy už neexistoval žádný důvod pro pokračování boje. Byli ochotni respektovat i cizí vládu, když měli zajištěnu náboženskou svobodu. Velekněz a vládce Hyrkán I. byl původně stoupencem

farizeů. Byl jimi vychován a také jeho rádci byli z farizejských kruhů. Když však byl od farizeů kritizován, přešel k saduceům. S Hyrkánovým synem a nástupcem Alexandrem Jannaiem (103—76) se dostali farizeové do otevřeného konfliktu a mnoho od něho vytrpěli. Ale ten, když umíral, radil své ženě, aby se vzhledem k vlivu, který farizeové mají, s nimi usmířila. Tak došlo za moudré vlády Salome Alexandry (76—67) k usmíření. Od té doby se datuje nemalý vliv farizeů na sanhedrin (veleradu), nejvyšší židovský náboženský správní orgán. Nástup Říma v oblasti Palestiny krátce po smrti Salome Alexandry vytvořil novou situaci, v níž byli Hasmoneovci (kteří nenáleželi k legitimní velekněžské rodině) stále více zbabováni moci. S tím šel ruku v ruce růst moci velerady, v níž měli farizeové, díky svému velkému vlivu na lid, početné zastoupení. Strážlivý a věcný pohled farizeů na novou politickou situaci, bez vlastních politických aspirací, jim dal projít se zdarem dobou kruté vlády Heroda Velikého (40—4) i obdobím správy země římskými prokurátory. Násilný odpor nebyl v soulahu s jejich zásadami. A to jim bylo v těchto dobách k prospěchu.

Farizeové očekávali příchod mesiáše a Boží říše, věřili ve vzkříšení, které učinili základním článkem své eschatologické naděje. Zavrhovali však apokalyptiku s jejím bezprostředně blízkým očekáváním příchodu Božího království. Nesouhlasili ani s vypočítáváním termínu nástupu Boží vlády. Kritizovali apokalyptiku hlavně pro nesplněné termíny, které vyhlášovala. Z toho důvodu se rozešli i s essény. Namísto apokalyptických výpočtů kladli důraz na obrácení, na plnění zákona a na dobré skutky. Kdo hřeší, ten v jejich pojetí zdržuje příchod Božího království. Činy Izraele se netýkají jen židů, ale mají dosah na celý svět. Zdá se, že právě v konfliktu s apokalyptickými kruhy vytvořili farizeové i nauku, podle níž po napsání děl tří tzv. malých proroků (Aggea, Zachariáše a Malachiáše) Duch boží odstoupil od Izraele. V této nauce je totiž přítomno polemické ostří proti knihám rozšířeným v apokalyptických kruzích a proti údajům v těchto knihách obsaženým, především pak proti zmínkám o blízkosti příchodu konce tohoto eónu a o nástupu času spásy. Farizeové žili nadějí, která se upínala do vzdálenější budoucnosti. Tak obstarali základnu pro přežití židovství v dějinách.

I při trpělivém a méně žhavém eschatologickém očekávání vedli farizeové lid k tomu, aby nebyl zaměřen na tento svět, svět pohanů a jejich pomíjející slávy. Tato sláva v pohledu farizeů zajde ve chvíli nástupu Boží říše. To bylo už v očích chasidů pravé království Izraele. Není jím říše, kterou vytvořili Makabejští či jejich potomci Hasmoneovci. Ti si zřídili k upevnění své moci žoldněřskou armádu a tak vnesli „nečistotu“ pohanů do země; mají na mysli jen moc a slávu vlastního domu, kvůli svému výsadnímu postavení prolévají krev. Jejich dvůr je obklopen násilníky, jejich mysl je soustředěna na světské radovánky.

Říše Boží byla v očekávání farizeů vnitrodějinnou říší ideální povahy,

kteřou Bůh jednou učiní skutečností. Přitom bude mít tato říše vztah k významným etapám dějin Izraele, jako byla např. doba Mojžíšova či doba Davidova. Někdy byly naděje farizeů i nacionálně zabarveny, jindy viděli Boží říši jako uchovávanou v nebi a připravenou pro sestup na zem. Nescházely ani představy o čtyři sta či tisíc let trvajícím mezidobí mesiášské vlády. Přicházející eón má být v představě farizeů uveden vzkříšením z mrtvých a posledním soudem. Jednotně však ani tyto představy raženy nebyly. Někteří farizejští učitelé se klonili k názoru, že z mrtvých vstanou všichni, aby byli postaveni před Boží soud; jiní zastávali stanovisko, že vstanou jen spravedliví. Jedni se přikláněli k mínění, že zavržení u Božího soudu bude konečné, druzí omezovali trest časově. Nejednota byla i v otázce, dochází-li k soudu nad člověkem hned v hodině jeho smrti nebo až při příchodu druhého eónu. Přes zavržení apokalyptiky nepřestalo bezprostředně blízké očekávání příchodu Boží říše vnikat i do farizejských řad. Platí to zvláště pro období po r. 70 po Kr., kdy dějinná katastrofa židovství uvolnila novou vlnu apokalyptiky, která měla probudit naději v čase zoufalství a bezradnosti, a která zachvátila i farizejské řady. Tehdy se i u farizeů začíná objevovat apokalyptika farizejsko-rabínského ražení a k slovu se hlásí i otázky souvisící s nepřícházením Boží říše. Zároveň se však ozývají i hlasy protestující proti předkládaným výpočtům. Redaktoru Mišny Jehudovi hannasi byly apokalyptické spekulace tak silně proti mysli jako rabínům před r. 70. Stejně jako oni zdůrazňoval nutnost stát strážlivě na půdě reality a řídit se v denním životě předpisy zákona. V tom spatřoval nejlepší záruku pro budoucnost židovství.

Od setkání židovství s řeckou kulturou, které má svůj počátek ve 4. stol. př. Kr., bylo židovství pod jejím vlivem, jemuž se nemohli zcela ubránit ani farizeové. Tento vliv je patrný zvláště v anthropologii. Platónská anthropologie, podle níž není člověk tělesno-duševní jednotka, ale skládá se ze dvou složek, z duše a z těla, pronikala pozvolna i do židovských představ. Trvalo však značně dlouho, až do počátku křesťanské éry, než se částečně prosadila, a to v kombinaci s judaistickou eschatologií. Na rozdíl od dřívějších pohledů je nyní do země pochováno jen tělo, zatímco duše odlétá. V konečném čase se pak duše s tělem opět spojí a pak teprve nastane plný eschatologický život. Z řecké anthropologie pochází v této představě pojetí duše, která žije dále po smrti, z židovské anthropologie pak víra, že tyto duše žijí plně až po spojení s tělem při posledním soudu. Tuto představu připisuje farizeům i Josef Flavius, když říká: „Věří také, že duše jsou nesmrtelné a že člověk je odměněn či potrestán podle toho, jak žil“ (Starozitnosti XVIII, 1,3).

Na rozdíl od saduceů opírali farizeové svou nauku nejenom o Penta-teuch, o pět knih Mojžíšových, ale i o další složky Starého zákona, o knihy prorocké a o tzv. spisy, k nimž náleží např. Žalmy. Vedle toho uznávali ještě

ústní tradici, která podle nich má původ u samotného Mojžíše. Přijal ji prý na Sinaji přímo od Boha. Zde byli se saduceji v nesouladu a odtud má původ napětí, které mezi těmito dvěma židovskými stranami vládlo. Farizeové předkládali lidu velký počet předpisů, které nebyly zapsány v Mojžíšově zákoně. Proto je saduceové neuznávali. Jako závazná viděli saduceové jen taková nařízení, která jsou obsažena v psaném zákoně, ne však ta, která jsou odvozena z tradice předků. Ve sporech, které mezi oběma stranami vznikly, měli saduceové podporu zámožných vrstev, kdežto farizeové měli na své straně zástupy lidu.

Pomocí důrazu na všechny tři složky Starého zákona a pomocí ústní tradice zatlačovali farizeové poněkud do pozadí tóru, Pentateuch. Tak se jim podařilo zabudovat do vlastního učení i novější pohledy, jako bylo očekávání příchodu Božího království či rozdělení běhu světa na dvě éony, na přítomný čas, který má být časem poslušnosti zákona, a na budoucí čas plné vlády Boží.

Na židovství působili farizeové osvobozujícím způsobem. Přizpůsobovali staré náboženské předpisy novým poměrům. Byli proto méně konzervativní než saduceové. Souviselo to s tím, že zbožnost saduceů měla svůj střed v kultu, v chrámu, zbožnost farizeů pak více v zákazech a příkazech, platících pro všední život. Farizeové byli laickým hnutím, nerozešli se však, na rozdíl od essénů, s chrámem a kultem. Důvod pro napětí mezi saduceji a farizeji byl dán i různou mírou přizpůsobovací schopnosti. Větší část předpisů židovského zákona pocházela totiž z dávné minulosti, kdy byly podmínky života méně komplikované. Ale čas přinesl změny a staré předpisy již nevyhovovaly. To však saduceové nechtěli vzít na vědomí. Byli slepi pro nové podmínky, jak tomu bývá u konzervativců všech časů. U farizeů však byl biblický základ zákona téměř zastíněn vykladačskou tradicí, tím, co tradovali starší. Přitom byl nejenom Mojžíš, ale i starší rabínští učenci ctěni jako nositelé zjevení.

Farizeové vytvořili ideál života, který je věrný zákonu, v němž spatřovali vlastní poklad židů, který nezávisí na bohatství, na mocenském postavení ani na přebývání v Palestině. Potkáváme se u nich přímo s apotheosou zákona. Vedle královské a velekněžské koruny znají ještě korunu zákona, kterou by měl získat každý Izraelita a která i královské a velekněžské koruně propůjčuje pravou moc. Na počátku traktátu Mišny „Výroky otců“ (Pirke abot) říká Šimon Spravedlivý: „Na třech věcech stojí svět: na tóře, na bohoslužbě a na prokazované lásce.“ To jsou pro farizeje sloupy světa. Proto usilovali shromáždit lid kolem zákona. Vyvolení od Boha, jehož se Izraeli dostalo, není jen záležitost Boží milosti, ale má co činit i s poměrem k zákonu, je třeba si je zasloužit, protože Izrael dostal od Boha zákon, aby ho dodržoval. Zákon je tvůrčí nástroj Boží. Žije-li Izrael podle něho, zakouší svou mimořádnost i Boží vedení.

Nebylo však snadné znát a dodržovat celkem 613 předpisů (z toho 365 zákazů a 248 příkazů), jimiž farizeové spoutali život člověka. Tyto předpisy představovaly kasuistické rozpracování toho, co je a co není dovoleno. Jejich plnění přináší pozitivní, jejich přestoupení negativní hodnoty. Bůh byl ve farizejském pojetí často znázorňován jako obchodník, který vede účetní knihy a zaznamenává do nich aktiva a pasíva. Kdo zákon dodržuje, obstarává si u Boha poklad, ale úroky pobírá už za pozemského života. Soud nad člověkem je podoben účtování, při němž ti, kdo dodržovali zákon a mají převahu na straně aktiv, jsou odměněni, nespravedliví pak potrestáni. Plněním zákona lze přimět Boha, aby člověka dobře hodnotil. Tak půst zavazuje Boha k vyslyšení modlitby. Spravedlnost spočívá v plnění zákona a v konání dobrých skutků, zatím co nespravedlnost má co činit s jejich zanedbáváním a s přestupováním zákona. Farizeismus dal v duchu své dvoeónové koncepce i novou odpověď na starou otázku theodiceje: Vede-li se nespravedlivému na zemi dobře, pak ho Bůh odměňuje za jeho dobré činy, ale potrestá ho jednou za zlé skutky; vede-li se spravedlivému na zemi špatně, je trestán za přestupky, jichž se dopustil, ale Bůh ho za dobré skutky odmění při posledním soudu.

V souboru předpisů, které farizeové vytvořili, měl důležité místo požadavek na uchránění se od „nečistého“ okolí, od pohanů v zemi i od nevěrných židů. Předpisy, které pro „čistotu“ vložil Bůh do Písma i do tradice, je třeba mít v úctě a praktikovat je. Proto vytvářeli farizeové společenství, které napomáhalo uskutečnění jejich ideálu „čistoty“. Kdo byl mezi ně přijat, byl označován jako „chaber“ (= druh). Za člena „chabury“, společenství, které žilo podle zákona „čistoty“, mohl být přijat novic teprve po určité časové lhůtě, během níž musel osvědčit svou poslušnost k předpisům o „čistotě“. K povinnostem farizejských bratří náleželo např. rituální omývání rukou (Mk 7,1dd), úzkostlivé dodržování příkázání, nošení modlitebních odznaků, trásně na plášti (Mt 23,5), odevzdávání desátků nejenom z produktů pole, ale i z úrody na zahradě (z máty, kopru a kmínu — Mt 23,23), pilné praktikování skutků lásky, účast na společných sobotních obědech (L 14,1) a na rodinných radostných i smutečních hostinách. To souviselo s tím, že farizeové kladli důraz i na vzájemnou lásku a na sociální citění, jak o nich poznamenal Josef Flavius: „Navzájem se mají rádi a usilují o svornost ve společných věcech“ (Válka I, 8, 166).

Obsáhlý soubor předpisů, zákazů a příkazů, který farizeové předkládali k plnění, však nutně předpokládal i jejich znalost. Plnit zákon ve všech jeho složkách bylo možné jen za předpokladu jeho dokonalé znalosti. Už tím byl dán do značné míry elitní charakter farizejské strany. Farizeus se musel učit, musel studovat, a k tomu bylo třeba jak dostatek času tak i dostatek finančních prostředků. Zbožným mohl být jen vzdělaný, učený. Neznalost zákona a hřích se staly téměř synonymem. Proto mohl Hillel

prohlásit: „Nevědomý se neštití žádného hříchu“ (Pirke abot 2,5). Znalost tu byla povýšena na ctnost. Ale člověk může přikázání znát, nemusí je však plnit! Postavení zbožnosti a znalosti do těsné blízkosti bylo slabou stránkou farizejské nauky. Slabou stránkou byla i skutečnost, že v záplavě předpisů, které farizeové předkládali, nerozlišovali, co je v zákoně důležité a co je podružné. Měli sklon stavět významné i malicherné zákazy a příkazy na stejnou úroveň.

Na rozdíl např. od kumránských essénů, kteří trvali na plnění zákona bez ohledu na okolnosti, i kdyby to mělo stát lidský život, byli farizeové pružnější a rozvíjeli takové porozumění zákonu, které bere zřetel na život člověka. Po této stránce je známe spíše z jejich vlastní literatury než z novozákonního podání, kde jsou v polemice více vyzdvíženy jejich nedostatky. Pozoruhodné je např. ustanovení o světle, které má během soboty svítit: „Kdo v sobotu zhasne světlo, protože se bojí pohanů, lupičů či nějakého zlého ducha, nebo kdo to učiní kvůli nemocnému, aby lépe spal, je bez viny. Ale chce-li jen šetřit lampu, nebo je-li mu líto oleje či knotu, je vinen“ (Šabbat II, 5). Farizeové i esséni přijali vysoké hodnocení soboty ze Starého zákona. Podle 1 Mak. 2, 29—38 (v Apokryfech Kralické bible je to 2 Mak.) skupina chasidů na počátku pronásledování od Antiocha IV. Epifana ( v r. 168—167 př. Kr.) se raději nechala připravit o život než aby v sobotu bojovala a tak ji znesvětila. Také esséni podle Damašského spisu 11, 16d soudili, že je lépe nechat člověka v sobotu utonout než jej pomocí různého nářadí vytáhnout z vody. Farizeové však mínili, že „každé ohrožení života zatlačuje sobotu“ (Joma VIII,6). V sobotu zakázané odklizovací práce je třeba vykonat, když je ohrožen život: „Zřít-li se nad někým stavba a vznikne pochybnost, je-li postižený pod troskami či ne, je-li naživu či mrtev, je-li Izraelita či cizinec, pak je trosky nad ním třeba odstranit. Je-li nalezen živý, je třeba se o něj starat. Je-li mrtev, nechá se ležet“ (Joma VIII,7).

Do popředí vystupují tedy v pojetí zákona i humánní hlediska. Vedle kultu a zákona je vyzdvížena i služba z lásky a milosrdenství, které nejsou v zákoně přímo předepsány a které zvláště po pádu chrámu (r. 70 po Kr.) obdržely velký význam: Ne už oltář, ale pomoc slabým a ubohým obstarává člověku smíření s Bohem. Skutkem lásky je nasycení hladových, odění neoblečených, návštěva nemocných, pochování zemřelých, potěšení truchlících, pohostinnost, péče o sirotky a jejich výchovu, vykoupení zajatých Izraelitů. Ale i při tomto zdůraznění lásky a milosrdenství se ozývá tón, který souvisí s jejich záslužnickým pojetím zbožnosti: Z díla, které má být vykonáno z lásky k trpícím, se stává dílo, které je konáno v první řadě se zřetelem na sebe, kvůli vlastní zásluze. Tyto skutky lásky obstarávají kapitál, který se ukládá v nebi pro toho, kdo je činí: „Kdo prokazuje skutky lásky, získává majetek na zemi a jeho nepřátelé před ním padají na kolena; je ochráněn před tresty a nachází útočiště v Boží ochraně. Skutky lásky přivádějí zlý

podnět do moci člověka; usmiřují hříchy; jsou přímluvci člověka u Boha; upevňují pokoj mezi Bohem a Izraelem; zachraňují ze smrti; ochraňují před zkouškami mesiášského času a činí toho, kdo je v nich horlivý, v Božích očích rovným Vysvoboditeli Izraele“. (Jde o shrnutí několika míst rabínské literatury od Strack-Billerbecka IV, 562).

Na rozdíl od Kumránu měli farizeové na ty, kdo k nim nepatřili, méně nevraživý pohled. Pojem „bližní“ pro ně někdy znamenal víc než Izraelitu. I spravedliví z jiných národů mohou získat podíl na přicházejícím věku. Ale vedle tohoto výjimečného pohledu se ozývá jiný, který bezpodmínečně požaduje na pohanech, aby přistoupili k židovství, chtějí-li mít podíl na budoucnosti. Jde o různost názorů, která je pro farizeismus a jeho zákonnické školy příznačná. Zatímco esséni i apokalyptické kruhy připouštěli jediný možný význam určitého předpisu zákona, kladli farizeové při výkladu zákona více možností vedle sebe. Tato různost mínění odlišovala od sebe jednotlivé farizejské učitele. V Kumránu i v církvi byl postoj k rozluce radikálně odmítavý, ale u farizeů nejednotný. Lišili se i v přípustnosti důvodů pro rozlučku. To souviselo se základním přístupem farizeů k zákonu: Snažili se jej přizpůsobit okolnostem.

Největším nepřítelem v očích farizeů byl hřích Izraele, nikoli fakt, že v zemi vládne cizí mocnost. Proto spojovali slavnou budoucnost Izraele s plněním předpisů zákona, s duchovním a mravním růstem, ne s ozbrojeným odbojem vůči zevnímu nepříteli. Do popředí u nich vystupuje úsilí uspišit nástup mesiášského času naprostou poslušností náboženského zákona. Ve farizejských školách bylo možno slyšet taková slova jako např. výrok jednoho z Akibových žáků, že Izrael by mohl být ihned vysvobozen, kdyby po dvě soboty dodržoval všechny předpisy. Také o dobročinnosti a o studiu tóry se věřilo, že mohou přiblížit Boží vládu. I příchod Eliáše jako mesiášova předchůdce byl viděn v závislosti na dodržování předpisů zákona.

Podobně jako saduceové, obírali se i farizeové problémem vztahu Božího podílu na řízení světa a svobodné vůle člověka. Zatímco saduceové věřili v naprosto svobodnou lidskou vůli, byli farizeové přesvědčeni, že v každém lidském srdci přebývá jak podnět ke zlému, tak i touha po dobrém. Obojí je dáno od Boha. Prosadí-li se zlé símě, je srdce zlé. Prosadí-li se dobré símě, je srdce dobré. Člověk žije svůj život ve stálém zápase těchto dvou podnětů. S pomocí zákona může však nad zlým sklonem zvítězit. Dobrý podnět táhne člověka k Bohu a k lásce k zákonu, zlý ho vede k modloslužbě a k nepravým touhám. Zákon dal Bůh Izraeli proto, aby touha po dobrém přemohla sklon ke zlému. Zlý podnět byl někdy viděn jako přebývajíc v člověku od narození, dobrý podnět pak jako působící až při znalosti zákona. Praotcové lidu jsou rabíny kresleni jako zápasící se zlým podnětem a vítězí nad ním. Zlý podnět působí až do hodiny smrti,

nelze ho však ztotožňovat s hříchem, ač k němu podněcuje. Josef Flavius charakterizuje tuto farizejskou nauku pomocí pojmů „osud“ a „svobodná vůle“. V Židovské válce (II, 8,162—163) poznamenává: „Farizeové činí vše závislým na osudu a na Bohu. Činy spravedlivé i nespravedlivé záleží prý z největší části na lidech, že však i osud ke všemu napomáhá“. A v Židovských starožitnostech (XIII, 5,9) říká: „Farizeové tvrdí, že mnohé, ale ne vše, je dílem osudu, mnohé pak že se děje nebo neděje ze svobodné vůle. Na rozdíl od farizeů esséni učí, že vše je pod mocí osudu a že nic se u lidí nevykysuje, co by nebylo dáno osudem. Konečně saduceové nechtějí o osudu vůbec nic vědět, věří, že neexistuje žádná sudba, již by lidský život byl určován, ale že se vše děje jen podle naší vůle, takže jsme zrovna tak původci svého štěstí stejně jako si sami přivodíme vlastním rozumem neštěstí“. Na jiném místě (Starožitnosti XVIII, 1,3) Josef Flavius napsal: „Když farizeové říkají, že se vše děje na základě osudu, pak nechtějí popřít svobodnou vůli člověka, ale chtějí tím říci, že se Bohu zalíbilo nechat spolupůsobit lidský rozum spolu s mocí osudu“.

Úplné přemožení zlého podnětu se podle farizejské nauky váže až k Božím eschatologickému jednání, zatímco jeho oslabení pomocí zákona je úkolem zbožných v přítomnosti. Toto napětí mezi přítomností a budoucností vedlo některé farizeje k jeho zrušení v tom smyslu, že už nyní je možné zlý podnět zcela přemoci. Odtud rostla domýšlivost, sebejistota a pýcha některých farizeů. K takovým náleží i farizeus z Ježíšova podoběnství o farizeu a celníkovi (L 18, 9—14); k takovým náležel i Pavel před svým obrácením (Fp 3, 4—6). Byli farizeové, kteří věřili, že jsou bez hříchu a bez viny, že jejich spravedlnost je dokonce tak velká, že může uchránit před trestem celý svět. Taková domýšlivost vedla k pohrdání ostatními lidmi, k vyvyšování se nad ně. Existovalo však u rabinů i vědomí o rozdílu mezi lidským míněním a mezi Božím soudem. To vedlo naopak k pokornému doznání vlastní slabosti a k přiznání se k přítomnosti zlého podnětu v srdci. Tak známý Jochanan ben Zakkai (bab. Ber. 28b) je příkladem toho, jak velká nejistota může tvářit v tvář smrti a Božím soudu člověka přepadnout. Když umírá, jeho žáci mu potvrzují jeho spravedlnost, ale on sám má obavu před tím, kdo je věčný a jehož zavržení je zavržení věčné, koho nelze slovy umluvit ani penězi podplatit. Pokorný zákoník vidí před sebou dvě cesty, z nichž jedna vede k zahradě Eden a druhá ke Gehinnom, a on sám neví, po které ho povedou. A tady vyvstává otázka po Božím milosrdenství, které je velebeno. Pozoruhodné však je, že s Božím milosrdenstvím nemohou počítat v pohledu farizeů lidé hříšní, ti, kdo neznají a proto neplní zákon, nýbrž jen „spravedliví“, ti, kdo znají a respektují zákon.

V Božím milosrdenství doufají farizeové pro věrný Izrael, ne však pro nevěrné židy a pro pohany, pro něž bude platit přísné měřítko Božího soudu. Farizeové neznali odpuštění a milosrdenství pro hříšníka, které by mu ote-

vřelo možnost pravého života. Protože hříšníci a pohané nerespektují zákon, nemají ani žádnou naději. Boží budoucnost se jim může otevřít jen za podmínky, že přijmou zákon. Z toho pak plyne farizejské úsilí získat proselyty z jiných národů, úsilí, o němž ví Nový zákon (Mt 23, 13). Existovala silná farizejská misie, která v celé šíři tehdejšího světa usilovala o přestupy z pohanství. Takový přestup byl provázen proselytským křtem, přijetím obrázky a závazkem dodržovat židovský zákon. Proselytský křest byl udělován i ženám a dětem. Hlavně v diaspoře existovala vedle úplných proselytů ještě kategorie jakéhosi mezistupně mezi židovstvím a pohanstvím, tzv. proselyté brány, na nichž bylo žádáno jen přijetí víry v jednoho Boha a plnění Noemových přikázání (Gn 9, 4—6, sr. Lv 17,8; 17,10; 17,13; 18,6). Tento mezistupeň byl volen z toho důvodu, aby přechod z pohanství do židovství se nejevil tak prudký a přiblížení se k židovství bylo umožněno i těm, kdo neměli odvahu k velkému skoku. Ale i v případě proselytů „brány“, o nichž se mluvilo i jako o „bohobojných“, se čekalo, že v budoucnu učiní zbývajíc krok. Teprve proselyté „spravedlnosti“, ti, kdo splnili všechny podmínky pro přístup k židovství, byli viděni jako rovní s Izraelity (zpravidla však plně až v další generaci). Jejich stav byl přirovnáván ke znovuzrození, k novému stvoření; tyto výrazy měly však více právní charakter.

Sami sebe pokládali farizeové za pravý Boží lid, za svatý ostatek, zbytek. Z toho důvodu ostře posuzovali ostatní židy, hlavně pak tzv. amha-arec (lid země); původně byl takto označován všecken venkovský lid, později pak všichni, kdo neznali zákon. V existenci těchto zákona neznalých lidí viděli farizeové příčinu všech béd. Odmítali jim přiznat podíl na budoucím věku, nechtěli od nich nakupovat či přijímat je jako hosty. K slabým a ubohým se neuměli schýlit. Tak se ocitali v nebezpečí sebespravedlnosti, v oceňování sebe a v pohrdání druhými. Proto byli právem kritizováni od svých odpůrců. Je pravděpodobné, že kritika v pseudoepigrafi knize Nanebevzetí Mojžíšovo (7,3dd) se týká právě farizeů a že původcem této ostré kritiky jsou esséni. Mluví se tu o bezbožných lidech, kteří o sobě učí, že jsou spravedliví; jsou obviňováni, že v sobě nacházejí zalíbení, že v každou denní hodinu rádi hodují, že vyjídají chudé, vyhledávají spory, že od rána do večera mluví. Chtějí mít nadbytek jídla a pití. Jejich ruce i srdce jsou nečisté a jejich ústa se vychloubají. Přitom říkají: nedotýkej se mě, abys mě neznečistil. — Tato kritika je jistě jednostranná, ale v některých bodech postihuje slabé stránky farizejské strany. Je také asi pravděpodobné, že pod termínem „odpadlíci“ jsou v kumránském komentáři k proroku Abakukovi míněni farizeové, které neměli esséni v lásce.

K nedostatkům farizeů náleželo především přesvědčení, že život je možno spoutat do stovek zákazů a příkazů. Farizeové se zabarikádovávají do tuhých forem a tak se vyvlékli ze skutečného Božího nároku. Do po-



předí postavili předpisy a ne skutečné osvobození člověka. Náboženství zúžili na vztah: člověk — systém nařízení. Ústřední nerv víry, vztah člověka k živému Bohu, zůstal stranou. Jejich náboženství dostalo chladný, právní charakter. Neznali zavolání živého Boha, Neprožívali vanutí Ducha.

Při všech nedostatcích, které bylo a je možné farizeům vytknout, byla to však jediná strana v judaismu, která dovedla myslet na základě dané situace. Studium zákona a život podle něho nebyly závislé v první řadě na chrámu, ale na Božím lidu samotném, ať žil kdekoli. V čase Ježíšově a v čase prvotní církve představovali farizeové výkvět judaismu. Ovládali synagogy a u lidu byli v úctě. Josef Flavius o nich napsal, že „mají u lidu velký vliv a že všechno v náboženském životě se děje podle jejich návodu“ (Starozitnosti XVIII, 1,3). „Domnívají se, že přesně vykládají zákony a že jsou nejpřednější sektou“ (Válka II, 8,162). Byli jedinou židovskou stranou, která přežila vzpouru proti Římu a s ní související pád Jeruzaléma a chrámu bez větších otřesů. Saduceové skončili svou existenci s pádem chrámu, na nějž byli silně vázáni. Fanatičtí zélóté přežili židovskou válku jen v menších skupinách. Esséni zanikli zcela. Ale farizeové měli náboženský program a existovali dále. Nevážili si sice příliš Říma, ale varovali před otevřeným povstáním. Byli to oni, kdo národu pomohli překonat pád chrámu a vytvořit jednotu, která spojuje orthodoxní židovství dodnes.

Vedle knih, které židovství přijalo do starozákonní sbírky a o nichž mluvíme jako o kanonické literatuře (sem náleží např. 5 knih Mojžišových, kniha proroka Izaiáše či kniha Žalmů), mělo židovství knihy, které se do starozákonní sbírky nedostaly. Byla to především literatura, které říkáme apokryfní či deuterokanonická. Slovo „deuterokanonický“ znamená, že tyto knihy se dostaly do druhého kánonu (deuteros = druhý), do kánonu alexandrijského židovstva, který nebyl psán hebrejsky, nýbrž řecky a který na rozdíl od hebrejského kánonu, z něhož byl — pokud jde o kanonické knihy — přeložen, obsahoval ještě některé jiné knihy jako např. knihu Judit, knihy Makabejské, Moudrost Šalomounovu a jiné. Některé z těchto knih pak pronikly i do křesťanských biblí. (V Kralické Šestidílce jim byl věnován 5. díl. V běžných vydáních Kralické bible se však nenacházejí.) Další složku židovské literatury představují tzv. pseudoepigrafy, jako jsou např. knihy Sibylliny či kniha Henochova. Tento druh literatury nebyl přijat ani do hebrejského Starého zákona, ani do tzv. Septuaginty, řeckého Starého zákona, který sloužil diaspornímu židovstvu. Tyto knihy jako soubor nebyly dosud do češtiny přeloženy. Ani tím však není vyčerpána všechna literární tvorba, kterou židovství mělo. Zbývá mimo jiné ještě věnovat pozornost tzv. literatuře rabínské, která je dílem farizeů a jejich zákoníků.

Do rabínské literatury jsou zařazována díla, která vznikla z odborné činnosti rabínů, kteří uvažovali a diskutovali nad Starým zákonem. Rabínům, učitelům zákona, šlo o to, aby náboženství ovládlo celý život člověka, aby zasáhlo i situace, které Starý zákon nemohl ještě vzít v úvahu. Rabínská literatura má dvojí zaměření. Jedna její složka, zvaná halaka (sloveso, které v hebrejštině znamená „jít“, „chodit“, ale v přeneseném smyslu i určitým způsobem žít), má více mravní a právní charakter. Představuje soubor zvyků, ale i přehledy sporů různých zákonických škol. Vedle „halaky“ existovala ještě tak zvaná „hagada“ (pravděpodobně od slovesa, které v hebrejštině znamená „zvěstovat“), která měla méně právní charakter a byla blíže dogmatice než mravouce. Na rozdíl od halaky mohla být formálně měněna. V ní se nacházely i partie poetické, legendární. Vznik halaky a hagady jako ústní tradice byl podobně jako zprostředkování zákona veden zpět až k Mojžišovi, jak to zdůrazňuje zvláště počátek jednoho z traktátů Mišny, zvaný Abót, kde se říká: „Mojžiš přijal tóru na Sinaji a odevzdal ji Jozuovi a Jozue starším a starší prorokům a proroci ji odevzdali „mužům velkého shromáždění“. — Tórou jsou tu míněny zákon i tradice. „Muži velkého shromáždění“ byli členové sboru, který se vytvořil po návratu z babylónského zajetí a rozhodoval o všech náboženských otáz-

kách. Od „mužů velkého shromáždění“ jde pak řetěz ústně předávaného zákona (vedle písemně zachyceného) přes velké učitele jako byl Šimon Spravedlivý (po r. 200 př. Kr.), Antigonos ze Socho či známá dvojice Šam-maj a Hillel.

## MIŠNA

Spojením látky „halaky“ a „hagady“ vznikla sbírka zvaná Mišna (odvozeno od hebrejského slovesa šana = opakovat, opakovaným slyšením se učit). Jde o soubor zvykového práva poexilního židovství, jemuž se snažili Židé dodat autoritu tím, že jeho vznik vedli, jak shora uvedeno, legendárně zpět až k Mojžíšovi. Ve skutečnosti vznikla tato tradice mnohem později. Její počátek je třeba vidět až v době poexilního církevního státu (počínaje 5. stol. př. Kr.), kdy se hlásila potřeba aktualizovat to, co Starý zákon předepisoval. Toto zvykové právo nebylo hned v celé šíři písemně zachyceno. K tomu došlo až v druhé polovině 2. století po Kristu, kdy R. Jehuda ha-nasi dává podnět k zpracování různých sbírek v Mišnu.

Řečí Mišny je kromě deseti aramejských vět novohebrejšтина, jazyk, který není zcela shodný s hebrejštinou Starého zákona. Kulturněhistoricky významná jsou řecká, latinská a aramejská slova, která se uprostřed novohebrejského textu nacházejí. Styl je suchý a odpovídá právnímu obsahu; svědčí o tom, že zbožnost ztuhla a že je chápána jako strohé plnění mravních předpisů a náboženských úkonů. Židovský zákon se netýkal jen kultu a náboženství, nýbrž celého života. Zahrnoval celé naše právo, občanské otázky, rodinné právo, předpisy o soudních procesech atd. Zákoníci nebyli jen theology, byli také právníky.

Mišna je rozdělena tématicky do 6 oddílů (sedarim). První z těchto oddílů se týká otázek spadajících do oblasti zemědělství, druhý věnuje pozornost kalendáři a náplni svátků, třetí má vztah k rodinnému právu, čtvrtý k právu trestnímu, pátý se týká chrámu a kultu, šestý kultické čistoty. Každý oddíl se pak skládá ze 7—12 traktátů. Traktátů je v Mišně celkem 63. Jednotlivé traktáty se dělí v kapitoly, a ty v jednotlivé výroky. Rabíni, kteří mají svou práci, svými diskusemi a výroky na Mišně podíl, jsou označováni jako „tannaim“, na rozdíl od pozdějších, zvaných „amoraim“.

Seznámíme se nyní s Mišnou blíže a to prostřednictvím některých výroků. Tak v 2. řadě Mišny, která věnuje pozornost kalendáři a náplni svátků, v traktátu, který se týká soboty, čteme seznam o sobotě zakázaných prací:

*Šabat 7,1 dd.*: Hlavních druhů práce je čtyřicet bez jedné: Setí, orání, žetí, vázání do snopů, mlácení, odstraňování plev, čištění obilí, mletí, prosívání, hnětení, pečení; stříhání vlny, její praní, tlučení, barvení, předení, tkaní, udělání dvou smyček, tkaní dvou nití, oddělení dvou nití, dělání uzlu, rozvázání uzlu, šití dvou stehů, roztržení za účelem udělání dvou stehů; štvání gazely, její zabítí,

stažení, nasolení, uzení, rozkouskování, rozkrájení; napsání dvou dopisů, vymazání něčeho za účelem napsat dva dopisy; stavění budovy, stržení budovy; uhašení ohně, rozdělení ohně; tlučení kladivem, přenášení čehokoli z jednoho místa na druhé.

V sobotu se měl Boží lid společně těšit ze svého Boha a proto byl nařízen přísný pracovní klid (v čase makabejských bojů někteří Židé odmítli vzít v sobotu zbraň do ruky a raději se nechali od nepřátel zabít). Rabíni trvali na tom, aby sobotní klid, klid sedmého dne, byl přísně dodržován, ale na druhé straně vytvářeli předpisy, které dodržování soboty ulehčovaly. Tak např. zákon, který zakazoval vyjít ven (Exod. 16,29: Zůstaňte každý v svém, aniž kdo vycházej z místa svého v den sedmý), byl vykládán tak, že se vztahuje k vyjití z vlastního domu do druhého. Podobným způsobem byla zmírňována přísnost řady jiných sobotních předpisů.

V třetí řadě Mišny, v traktátu Kiddušin (zásnuby), je dávana rada, jak je možno překonat sklon ke zlému pokáním a studiem zákona:

*Kiddušin 30b*: Slova zákona jsou podobná léku života. Je to jako s králem, který způsobil svému synu velikou ránu a pak mu na tu ránu dal náplast. Řekl: „Můj synu, pokud máš náplast na ráně, jez a pij dle libosti, myj se ve studené či teplé vodě a nic zlého se ti nestane. Ale dáš-li náplast z rány pryč, dostaneš ošklivý vřed.“ Tak mluví Bůh k Izraelitům: „Stvořil jsem mezi vámi podnět ke zlému, ale stvořil jsem i zákon jako lék. Pokud se zaměstnáváte zákonem, podnět k zlému nad vámi nebude panovat. Ale nebudete-li se zaměstnávat tórou (zákonem), pak budete vydáni v moc zlého podnětu a všechna jeho činnost se uplatní proti vám.“

Způsob myšlení a argumentace rabínů, jejich snahu předepsat řešení pro každou možnou situaci a dovolat se přitom jména některého z významných učenců, lze poznat zvláště dobře z jednoho místa traktátu Baba Mesia, ze čtvrté řady Mišny. Tato řada se obírá trestním právem.

*Baba Mesia II, 5,8c*: Simeon ben Šetaḥ (asi r. 80 př. Kr.) byl zaměstnán přípravou Inu. Jeho učedníci mu řekli: „Rabbi, nech toho. Koupíme ti osla a pak už nebudeš muset tak tvrdě pracovat.“ A šli, a koupili mu osla od jednoho pohana. A na tom oslu byla nalezena perla. Přišli k svému učiteli a řekli mu: „Od nynějška nebudeš muset vůbec pracovat!“ Zeptal se jich: „Proč?“ Odpověděli: „Koupili jsme od jednoho pohana osla a na tom oslu byla nalezena perla.“ Řekl jim: „Víte o tom vlastník?“ Řekli: „Neví.“ Řekl jim: „Jděte a vraťte tu perlu.“ Namítli: „Ale což neříká R. Huna ve jménu Rab, že ani podle něho nemá vzejít židu žádný užitek z toho, co bylo ukradeno pohanu, že však celý svět je zajedno v tom, že najde-li se něco, co náleželo pohanu, je možno to podržet.“ Řekl: „Myslíte, že Simeon ben Šetaḥ je barbar? Nikoli. Dal by přednost tomu, kdyby slyšel pohana říci: Pochválen buď Bůh židů! — než aby získal všechna bohatství světa.“ — Je také prokázáno z historiky o R. Haninovi, že ztracené vlastnictví má být vráceno ve prospěch Jména (Hospodina). Neboť jednou staří rabíni koupili hromadu obilí od jakýchsi vojáků, a našli v ní ranec s denáry. A vrátili je vojákům, kteří pak řekli: „Pochválen buď Bůh židů!“

Jedním z nejznámějších traktátů zmíněné 4. řady Mišny je traktát Abót (Otcové), známý také pod širším jménem „Pirke abót“ (výroky otců).

Jeho obsahem jsou nábožensko-mravní rady, poučky a myšlenky slavných učitelů zákona ve vztahu k úkolům, které má člověk vůči Bohu a bližnímu. Uvedeme si z tohoto traktátu několik zajímavých výroků:

*Abót 2,4:* Hillel říkal: „Neodděluj se od obce a nevěř v sama sebe až do dne smrti; a neposuzuj svého druhu, dokud se nedostaneš na jeho místo. A neříkej o nějakém výroku, který není možno pochopit, že bude nakonec pochopen. Neříkej také: Až budu mít volný čas, budu se učit — možná, že nebudeš mít volný čas.“

*Abót 5,10:* Jsou čtyři typy lidí. Ti první říkají: Co je mé je mé, a co je tvé, je tvé. To je obvyklé smýšlení a někteří říkají, že je to smýšlení sodomské. — Ti druhí říkají: Co je mé, je tvé, a co je tvé, je mé. To jsou nevědomci. — Třetí říkají: Co je mé, je tvé, a co je tvé, je tvé. To jsou zbožní. — Čtvrtí říkají: Co je tvé, je mé, a co je mé, je mé. To jsou lidé zvrácení.

*Abót 5,15:* Jsou čtyři druhy těch, kdo sedí před mudrci: houba, nálevka, cedník a síto. Podobný houbě je ten, kdo všechno do sebe vsaje. Nálevce je podobný ten, kdo na jedné straně přijme a na druhé vypustí. Jako cedník je ten, kdo vypustí víno a zachytí kvasnice. Podobný sítu je pak ten, kdo vypustí moučný prach a zachytí mouku.

Některé výroky Mišny se v konfrontaci s novozákonní zvěstí ukáží jako mající dobrou úroveň. Platí to např. o těchto složkách traktátu Výroky otců:

*Abót 4,19:* Šemuel Malý říkal: „Upadne-li tvůj nepřítel, neměj radost, a zakopne-li, ať se neraduje tvé srdce, aby to neviděl Bůh. Bylo by to špatné v jeho očích a svůj hněv by obrátil na tebe.“

*Abót 6,4b:* Nesnaž se o pozemskou velikost pro sebe a neměj touhu po počtech. Pracuj pilněji, než jsi zvyklý, a neměj choutky na stůl králů. Vždyť tvůj stůl je vyšší než jejich. Ten, kdo tebe zaměstnává je Spravedlivý a odmění tě za tvou práci.

Vedle těchto výroků a jim podobných jsou však v Mišně i výroky, které se ve srovnání s Novým zákonem ukáží jako protichůdné. Tak se tu např. setkáme s velmi nízkým hodnocením žen, které bylo takřka celému rabínskému světu vlastní. Ženě nebylo dovoleno studovat zákon, obírat se jím. A jak následující citát ukazuje, nebylo viděno jako náležité s ní vůbec mluvit:

*Abót 1,5:* Jose, syn Jochananův z Jeruzaléma, říkal: „Ať je tvůj dům dokořán otevřen a ubožáci ať jsou druhy tvého domu — ale nebav se mnoho se ženami. To platí i o vlastní ženě (tak to řekli mudrcové) — oč pak více to platí o ženě tvého druhu! Proto řekli moudří: Když člověk rozmnožuje povídání se ženami, přivádí si zlo, zanedbává slova zákona a nakonec se stane dědicem pekla.“

O Ježíšovi víme z evangelí, že měl velmi pozorný vztah k dětem. Když učedníci bránili tomu, aby k němu byly přinášeny děti za tím účelem, aby na ně vložil ruce, aby jim žehnal a pomodlil se nad nimi, Ježíš řekl: „Nechte děti a nebraňte jim přijít ke mně; neboť takovým náleží království nebeské“ (Mar. 10, 13; Mat. 19, 13). Z evangelí také víme, že Ježíš se ne-

odyracel od lidí v zákoně nevyučených ani od těch kdo byli viděni jako hříšníci. Naopak, šel za nimi, aby je — podobně jako pastýř ztracenou ovci — přivedl zpět do obecnství se sebou a se svým kruhem (Luk. 15. kap.): Mišna má však rady zcela opačné:

*Abót 3,10:* Rabbi Dósa, syn Harkinasův říkal: „Ranní vyspávání a víno v poledne a hraní si s dětmi a vyseďávání ve shromážděních nevzdělaných (v zákoně) přivádějí člověka ze světa.“

Rabínské židovství postavilo na první místo studium zákona, naučení se všem zákazům a příkazům. Na tuto činnost se má člověk soustředit tak, že nevěnuje nejmenší pozornost tomu, co je kolem. I pohled na krásy přírody je při studiu zákona viděn jako sejití z pravé cesty a jako nebezpečí odvedení od nejvyššího úkolu, který tu člověk má. Ježíš naproti tomu pobízí učedníky, aby pohlédli na ptáky pod nebem a aby pozorovali polní lilie (Mat. 6, 26—28). Mišna však vyžaduje plné soustředění na literu zákona. A kdo se podívá jinam, je ztracen:

*Abót 3,7:* Rabbi Jákob říkal: „Ten kdo se ubírá po cestě a opakuje si zákon, a přeruší své studium a řekne: Jak krásný je tenhle strom! Jak krásné je toto obdělávané pole! — o něm platí, že je hoden smrti.“

## TALMUD

Mišna se stala opět předmětem disputací a vysvětlování rabinů a jejich škol, a to jednak v Palestině, jednak v Babylónu. Výsledkem této práce na Mišně byla tzv. Gemara (= dokončení, doplnění, zdokonalení). Rabíni, kteří na Gemaře pracovali jsou na rozdíl od těch, kdo pracovali na Mišně (to byli tzv. tannaim), nazýváni „amoraim“ (= mluvčí). Tito amorejští učitelé pracovali v době od r. 200 po Kr. do doby přibližně 500 po Kr. Gemara, kterou vytvořili, byla napsána aramejsky. Talmud (= učení) pak vznikl spojením Mišny a Gemary.

První část Talmudu, Mišna, je tedy psána v pobiblické hebrejštině, druhá část Talmudu, Gemara, je psána v aramejštině. Ne všechno, co z diskusí rabinů vzešlo, bylo však do Talmudu přijato. Stranou zůstala např. Tosefta, která obsahovala doplňky k Mišně.

Pokud jde o obsah, obsahuje Talmud halaku, tj. náboženský zákon a k němu se připojující diskuse, ale také hagu, tj. všechno nehalakické. Vzhledem k dvěma centrům učenců zvaných amoraim (Palestina a Babylón), rozlišujeme mezi palestinským (či jeruzalémským) Talmudem, který byl uzavřen asi kol. r. 400 po Kristu, a babylónským Talmudem, který byl uzavřen asi o sto let později. Oba Talmudy nemají Gemaru ke všem 63 traktátům Mišny. Jeruzalémský Talmud má Gemaru k 39 a babylónský Talmud k 36 a půl traktátům Mišny. Přesto je babylónský Talmud rozsáhlejší než palestinský (vzhledem k širším diskusím) a je také více ceněn.

Cenu má Talmud nejen vzhledem k židovství, které jej staví téměř na roveň Starému zákonu, ale i k antice. Je přístupný v překladech (babylónský Talmud byl vydán v němčině ve dvanácti svazcích).

Zajímavý je pohled Talmudu na Ježíše. Není mnoho míst, kde se v Talmudu o Ježíšovi mluví — a pokud se o něm mluví, nemají tyto zprávy zvláštní historický význam, protože mají spíš charakter polemiky a boje proti zakladateli nenáviděné sekty, než aby přinášely objektivní příspěvky historické hodnoty. Ježíš žil ve velmi neklidné době a jeho vystoupení nebylo za času jeho života viděno jako významné. Když pak byl jako významný viděn, byla již doba od vlastních událostí příliš vzdálena. Vznikala a žila mezi Židy jen vyprávění s ironickými hroty. Tendence těchto vyprávění je postavit se proti podání evangelií. Talmud zná hlavní události Ježíšova života, ale staví je do jiného světla. Ví např. o tom, že Ježíš uzdravoval, ale nevidí příčinu v Ježíšově úzkém spojení s Bohem, nýbrž ve spojení s protibožskými silami. Nikde však Talmud nepochybuje o Ježíšově historické existenci.

Židovský učenec Josef Klausner si všiml jednak starších a jednak mladších zpráv Talmudu. Za pozornost stojí podle něho místa, která vyprávějí o tom, že Ježíšovo jméno bylo spojováno s Nazaretem (Ješua z Nazareta), že provozoval kouzelnictví, tj. divy, že sváděl a obluzoval Izrael, že se vysmíval výrokům moudrých, že tóru vykládal na stejný způsob jako farizeové, že měl pět učedníků, že řekl, že nepřišel, aby z tóry něco ubral nebo něco k ní přidal, že v předvečer svátku Pascha, který padl v sobotu, byl jako klamný učitel pověšen (ukřížován) a že jeho učedníci v jeho jménu uzdravovali nemocné.

V Talmudu se také vyskytují velmi snižující výpovědi o Ježíšovi, které se snaží za každou cenu jeho osobu a dílo znehodnotit. K takovým pomlouvačným a zlehčujícím zprávám náleží tvrzení, že se nenarodil z řádného manželství a že čtyřicet dní před jeho ukřížováním vyvolavač veřejně ohlašoval důvod jeho odsouzení, aby ještě někdo mohl přijít a promluvit v jeho prospěch, že se však nikdo nenašel, kdo by tak učinil.

I při těchto pomlouvačných tendencích je důležité, že Ježíš je vždy viděn jako Žid, že je stavěn výš než pohanští proroci a že se mu zpravidla neupírá podíl na budoucím věku. Je kreslen jako zákonický učenec, který vykládá Písmo v duchu hagadského midraše. Dráždil však jeho postoj k tóře, kritizování výroků židovských mudrců. Jeho divy jsou vysvětlovány v Talmudu s pozadím kouzelnictví.

Víc než toto v raných talmudských zprávách nenacházíme. Teprve mnohem později, téměř 200 let po Ježíšově ukřížování, zvedl Rabbi Eliezer ha-kappar, současník rabbiho Jehuda ha-nasi, pořadatele Mišny, proti Ježíšovi obžalobu, „že se činil Bohem“. Starší vrstvy Talmudu o tom ještě nic neříkají.

Tolik tedy říká, stručně vyjádřeno, podle Klausnera Talmud o Ježíšovi. Tyto výpovědi vznikaly v době, kdy křesťanství si získalo různé země a národy a kdy Židé naopak nemají se svou misí ve světě žádné zvláštní úspěchy. Jejich zloba a nenávisť se pak obrací proti Ježíšovi. Zprávy Talmudu o Ježíšovi jsou silně tendenční a snaží se ho za každou cenu vyličít v nepříznivém světle.

#### MIDRAŠE A TARGUMY

Slovo „midraš“ znamená v hebrejštině „prohledání, propátrání“. V čase judaismu to byl technický termín pro synagogální výklad Písma.

Na rozdíl od Mišny snaží se midraše všecko vyvodit z Písma. Základní autoritu má biblický text. Midraše jsou vlastně biblickými komentáři, výklady. Později se význam tohoto pojmu rozšířil a rozuměly se jím i exegetické homilie, kázání. Nejstarší midraše byly velmi prosté, od času Hillelova existovala však pravidla, podle nichž bylo třeba Starý zákon vykládat. Některé midraše si však při výkladu starozákonních textů počínaly velmi volně, takže šlo spíše o novou tvorbu, o nové myšlenky, než o to, co bylo v Písmu. K nejvýznamnějším midrašům patřila Mechilta (výklad knihy Exodus), Sifra (výklad knihy Leviticus) a Sifre (výklad knihy Numeri a Deuteronomium). Následující ukázka je ze Sifre a jde o rozvedení téze, že zákon je vzácný dar a že předpokládá vykoupení Božího lidu.

*Sifre k Numeri, § 115,35a:* Proč je exodus zmíněn v souvislosti s každým jednotlivým příkázáním? Věc může být srovnána s králem, který měl přítele, jehož syn byl zajat. Král ho vykoupil, ne jako syna, ale jako otroka, takže pokaždé, když by krále neuposlechl, král mu mohl říci: „Jsi můj otrok.“ Když se vrátil, král mu řekl: „Obuj mi sandály, odnes mé šaty do koupelny.“ Ten muž protestoval. Král vytáhl kupní smlouvu a řekl: „Jsi můj otrok.“ — Když Bůh vykoupil děti svého přítele Abraháma, vykoupil je ne jako děti, ale jako otroky, takže když na ně vložil nařízení a neuposlechl, mohl říci: „Jste moji otroci.“ Když šli na poušť, začal jim ukládat některá lehčí a některá těžší nařízení, tránsně a fylakteria. Tu začali protestovat. Na to Bůh řekl: „Jste moji otroci. Za této podmínky jsem vás vykoupil, že budu přikazovat a vy budete plnit.“ Nicméně Boží otroci nejsou jako lidské otroci a Boží cesty nejsou jako cesty člověka. Neboť člověk si získává, opatřuje otroky, aby se o něj starali a podpírali ho, ale Bůh získává otroky aby se o ně staral a podpíral je.

K rabínské literatuře náleží také targumy. Jsou to překlady či parafráze hebrejského Starého zákona do aramejštiny, do běžné řeči Ježíšova času. V synagogální bohoslužbě byly hebrejské texty tlumočnickem volně překládány (bylo to v době, kdy hebrejšтина přestala být mluvenou řečí) do aramejštiny a tyto překlady byly pak písemně zachyceny. Již řecký překlad Starého zákona, tzv. Septuaginta, která vznikla v egyptské Alexandrii v době před Kristem, je podle některých odborníků na některých místech překladem spíše z předkřesťanských targumů než z hebrejského staro-

zákonního textu. Z aramejských targumů se nám zachovaly např. kumránské fragmenty k Jobovi, Jonathanův targum k prorokům a babylónský targum Onkelův k pěti knihám Mojžíšovým. Vzhledem k české biblické práci v minulosti stojí za zmínku, že s targumy pracovali i Kraličtí bratři, kteří je někdy v poznámkách Šestidílků uvádějí. Mluví zpravidla o „Kaldejském vykladači“ a míní asi targum Onkelův (u pěti knih Mojžíšových) a targum Jonathanův (u proroků). Kraličtí však pravděpodobně nečerpali své informace z aramejského originálu targumů, ale spíše z některých soudobých latinských překladů.

ESSÉNI

(KUMRÁN)

#### NALEZENÉ RUKOPISY

Za posledních dvě stě let slavily pomocné historické vědy veliké úspěchy v odkrývání starých kultur. Svět pyramid vydal své umělecké i hmotné poklady, vyvstaly před námi paláce asyrských králů, babylónská věž i město s téměř osmimetrovými zdmi, největší opevnění, jaké kdy na světě existovalo; stovky metrů dlouhé reliéfy, homérské paláce, obrovské sochy, keramika, nástěnné malby. Všecky tyto nálezy a objevy nebyly však dílem náhody. Zkušený badatelský pohled a odhad stál zpravidla na začátku. Rozházené cihly s neznámým písmem vedly odborníka k tomu, aby v blízkosti hledal zasutou starou stavbu. Pyramidy vábily k proniknutí dovnitř a k hledání hrobů egyptských králů. Nápadně pravidelné pahorky dávaly tušit, že v nich jsou ukryty trosky starého paláce. Ale s pokladem ukrytým v hliněných nádobách tomu bylo jinak.

Dva beduinští pastýři z kmene Taamire hledali před několika léty v údolí v blízkosti Mrtvého moře ztracenou ovci. Hozený kámen vyvolal zvláštní třaskavý zvuk, který přivábil oba pastýře na skalnatý útes, zvedající se prudce z roviny, tvořící západní břeh moře. Skalní útesy v této krajině se snadno drojí, a proto je nebezpečné chtít se dostat nahoru. Ale dopad kamene byl zvukově tak neobvyklý, že pastýři podstoupili tuto cestu. Dostali se do jeskyně, v níž našli osm velkých hliněných džbánů. Z jednoho z nich vytáhli tři kožené popsané svitky. Donesli je nejprve obchodníkovi starožitnostmi v Betlémě, ale ten je odmítl koupit, poněvadž je pokládal za bezcenné. Donesli je proto jinému obchodníkovi. Ten nesprávně usoudil, že svitky jsou psány syrsky. Proto je přinesl do syrského pravoslavného kláštera sv. Marka ve starém Jeruzalémě. To bylo na konci jara r. 1947. Odtud se svitky dostaly už do rukou povolanych odborníků, kteří rozpoznali, že jde o památky jedinečné ceny.

Domorodci vědí o hodnotě, kterou mají staré rukopisy pro kulturní svět. Proto zpravidla místo nálezů tají, v naději, že tam naleznou rukopisy další. Mají také snahu neprodat nález v celku, ale rozdrobit jej, rozdělit a prodat řadě různých badatelů a museí, aby získali co největší odměnu. Touha po utajení místa nálezů byla příčinou, že učenci se do jeskyně, ležící necelé dva kilometry od břehů moře ve výši 380 metrů, dostali až za dva roky po obou pastýřích. Prozkoumali pak i stovky blízkých jeskyní. Ještě více než v desítce dalších našli rukopisy a zlomky rukopisů. Každá z jeskyní, obsahujících rukopisné památky, dostala své číslo a pod tímto číslem jsou příslušné dokumenty uváděny. Zvláště bohaté nálezy rukopisů byly vedle jeskyně č. 1 v jeskyních č. 4 a 11.

Které rukopisné památky byly v jeskyních nalezeny? Jsou to především rukopisy či útržky rukopisů starozákonních knih. V podstatě jsou zde zastoupeny (někdy vícekrát, někdy jen jeden svitek příslušné knihy, většinou však jen fragmenty) všechny starozákonní knihy, s výjimkou knihy Ester. Mezi nejčtenější knihy patřily zřejmě knihy Genesis, Deuteronomium, Izaiáš (jediná biblická kniha zachovaná v kumránských jeskyních celá), 12 malých proroků, Žalmy. Text jednotlivých starozákonních knih se příliš neliší od textu, která známe z daleko pozdějších rukopisů hebrejské bible. Někdy mají kumránské biblické texty blíže k Septuagintě, jindy vykazují podobnost se samaršským Pentateuchem. V podstatě však nejde o pronikavé rozdíly. Některé starozákonní knihy se v Kumránu našly i ve volnějším aramejském překladu (např. targum ke knize Jobově).

Vedle kanonických biblických knih byly v jeskyních nalezeny i fragmenty knih apokryfních (deuterokanonických): Tobiaš, Judit, Moudrost Šalomounova, Ježíš Sirach, Baruch, 1. a 2. Makabejská. Byly tu nalezeny i fragmenty knih, kterým říkáme pseudoepigrafy: Kniha Jubilejí, Enoch, Testament Leviho a Neftalima. Z toho je patrné, že v čase existence kumránské společnosti nebyly hranice kánonu ještě pevně stanoveny.

Zvláštní místo v kumránské literatuře má vlastní literární tvorba sekty, k níž náleží výklady některých starozákonních prorockých knih, především dobře zachovaný komentář k dvěma kapitolám proroka Abakuka. Z útržků je zřejmé, že Kumránci si pořídili také výklad knihy proroka Micheáše, Sofoniáše, Nahuma a Izaiáše. K vlastní tvorbě patří i knihy, které mají bezprostřední vztah ke kumránské sektě. Jsou to hlavně tyto svitky: Řád jednoty, Řád války a Chvalozpěvy. V jeskyni č. 4 a 6 bylo pak nalezeno několik neúplných svitků díla, které bylo známo již od r. 1910 z dřívějšího nálezů ve staré Káhiře a které bylo označováno jako Fragmenty sádochovského díla či jako Damašský dokument, a sice proto, že skupina, která je v něm popisována, se odstěhovala do Damašku. — V Kumránu byly však nalezeny i spisy zabývající se astrologií a spisy psané tajným písmem.

Zcela zvláštní pozornost mezi nalezenými rukopisy vzbudily dva z nich, a to pro materiál, na němž byly napsány. Tyto svitky jsou měděné. Badatelé stáli před otázkou, proč společnost, která jinak psala na pergamen nebo na papyrus, volila zde měď, materiál na tehdejší dobu cenný a vzácný. K tomu musel být jistě vážný důvod. Oba měděné svitky, které původně tvořily celek asi dva a půl metru dlouhý, vyvolávaly různé dohady. Byly v tak chatrném stavu, že nebyla odvaha je rozvinout. Odborníci většinou soudili, že do mědi byl vepsán řád náboženské skupiny, která v končinách u Mrtvého moře našla útočiště. Představovali si, že tento řád byl vyvěšen v místnosti, v níž se příslušníci skupiny scházeli. Ale jak si tento dohad ověřit? Bylo třeba pomoci technologické větve manchesterské university, která měděné svitky rozřezala pilkou tenkou jako vlas na úzké

proužky. Byl to mistrovský kousek. Při rozřezání se neztratilo ani jedno z téměř tří tisíc písmen. Teď bylo možno svitek bezpečně přečíst. A jaké bylo překvapení odborníků, když zjistili, že měděné svitky obsahují záznam o fantasticky velkém pokladu (více než jedno sto tun zlata a stříbra) a asi o šedesáti místech, kde je uschován. Tyto místní údaje jsou však dnes většinou neznámé. Ti, kdo záznam přečetli, museli si položit otázku, zdali je možné, aby takový poklad existoval. Společnost, která žila u Mrtvého moře, byla chudá a nemohla takové bohatství mít. Někteří z badatelů proto usoudili, že měděné svitky chovají záznam nevěrohodné lidové tradice. Jiní však tento názor nesdílejí. Oporu pro své odlišné mínění spatřují především v tom, že záznam byl pořízen na cenném měděném materiálu, který zaručoval dlouhodobé trvání. Bylo vysloveno mínění, že náboženská společnost od Mrtvého moře uchovala na určitý čas velké chrámové poklady, které jí byly pro přechodnou dobu svěřeny do opatrování. Ale údaje měděných svitků jsou dnes, v odstupu dvou tisíc let, tajemné a nesrozumitelné. Jasně lze vyčíst jen to, že poklad je ukryt v hloubce asi 6 metrů na čáře mezi Nablusem (staré Samaří) a Hebronem. Jeden z údajů na měděném svitku zní např. takto: „Ve veliké nádrži na vodu, ve výklenku na jejím dně, je ukryto v díře naproti hořenímu otvoru čtyři sta talentů“. — Mnozí badatelé soudí, že tento měděný svitek, pocházející z 3. jeskyně, není essénského původu.

Rukopisy, které byly nalezeny v hliněných nádobách v jeskyních, byly zabaleny do lněného plátna. Části této látky byly odeslány do ústavu nukleárních studií v Chicagu na tzv. test radioaktivního uhlíku, který je obsažen v živočišných a rostlinných organismech. Odpověď zněla: Látka, do níž rukopisy byly zabaleny, pochází z doby na počátku našeho letopočtu. Některé rukopisy jsou však ještě starší, nejstarší z nich pochází ze 3. století př. Kr. Tato zjištění jsou zcela v soulase s nálezem mincí v kumránském sídlišti (ne v jeskyních). Nejstarší z těchto mincí jsou z r. 130 př. Kr., jiné z doby kol. r. 70 po Kr. a jen několik z doby pozdější (nejmladší z nich z času poslední židovské vzpoury, vedené Bar Kochbou).

#### KUMRÁNSKÉ SÍDLIŠTĚ

Rukopisné nálezy v jeskyních vedly k soustředění pozornosti na trosky budovy, které byly v blízkosti. Tyto trosky byly známé už dříve, ale nebyly prozkoumány. Nyní se o ně projevil zvýšený zájem. Jsou v nějakém vztahu k jeskyním? Vykopávky na místě ukázaly několik vrstev. Dům řádu byl vybudován na základech, které pocházejí z 8. stol. Stalo se tak za Jana Hyrkána (135 — 104 př. Kr.). Z počátku žila obec ve velmi skrovných poměrech. Za vlády Alexandra Jannaie (103—76 př. Kr.) se rozrostla a dosáhla značného rozkvětu. V r. 31 př. Kr. byla budova zničena zemětřese-



ním a v důsledku toho opuštěna. Teprve za vlády Archelaovy (4 př. Kr. — 6 po Kr.) byla budova znovu vystavěna a stála až do června r. 68 po Kr., kdy římský vojevůdce Vespasián táhl s 10. legií z Cezareje k Jerichu a přitom přišel až k Mrtvému moři. Tehdy Římané dobyli a vypálili Kumrán. V troskách pak nechali jednu ze svých posádek. Jedna z mincí nalezených v Kumránu má ražení X, a to může znamenat desátou římskou legii. Lze předpokládat, že v době, kdy se římská vojska blížila k Mrtvému moři, členové řádu uložili z bezpečnostních důvodů rukopisy do hliněných nádob a ukryli je v jeskyních. Co se však stalo s obyvateli Kumránu? Byli od Římanů pobiti? Usídlili se snad po útěku jinde? První možnost je pravděpodobnější. Kdyby se byli zachránili — či alespoň někdo z nich — jistě by se vrátili pro cenné rukopisy, které v jeskyních kvapně, ale přece jen pečlivě uložili. Ale k tomu nedošlo. Stopa po kumránských osídlencích mizí.

Půdorys hlavní budovy sídliště měřil 36 × 43 metrů. Archeologové zjistili několik vrstev osídlení. První z nich nesla známky zemětřesení, které stavbu zničilo. Druhá vrstva svědčila o tom, že osídlení se nezměnilo, že stavbu opět vybudovali stejní obyvatelé. Pak došlo ke zničení budovy ohněm. Následující vrstva ukazovala na jiné obyvatelé.

Kdo není blíže obeznámen se způsobem práce archeologů, tomu se závěry, činěné na základě vykopávek, mohou zdát odvážné. Archeolog však pracuje na základě bohatých zkušeností svého oboru. Když se např. lidé stěhují z domu, vezmou s sebou zpravidla vše, co má nějakou cenu. Mohou však přehlédnout určité drobnosti. Ve špíně podlahy mohou zůstat střepy i nějaké mince. Dojde-li však ke katastrofě, zůstane památek daleko více. Zemětřesení je např. příčinou, že se zachovají památky, které by oheň neušetřil. Oheň naproti tomu zanechává výraznou vrstvu popela. Předměty, které zůstanou po náboženské společnosti, jsou jiného druhu než předměty, které po sobě zanechá vojenská posádka. Zkušený archeolog dovede na základě nalezených předmětů povědět mnoho o obyvatelích, čase osídlení a o důvodu opuštění místa.

Po prozkoumání první a druhé vrstvy (vrstvy se v archeologii počítají odzdoła) bylo archeologům zřejmé, že stavba byla určena pro stravování většího počtu lidí, ale že nebyla vybavena pro jejich bydlení. V ústřední budově byla velká místnost s lavicemi kolem všech zdí. Mohla být užívána jako jídelna či jako shromažďovací místnost. V jihovýchodním rohu sídliště byla řada místností, v nichž na základě nálezů byla zjištěna kuchyň a úschovna nádobí. Bylo tu nalezeno množství hliněných nádob, zřejmě v pořádku uložených, z toho 1100 jednoho druhu a 600 jiného druhu mis. Na jihu hlavního dvora byla místnost s několika umyvadly, v koutě pak byly dvě nádrže na vodu, které sloužily asi ke koupání nebo k rituálnímu ponořování. K jedné z nich vedlo dolů 16 schodů.

V druhé vrstvě byly nalezeny zlomky cihlové konstrukce, části úzkého

stolu, který byl dlouhý skoro 8 metrů a vysoký půl metru. Vzdálenost od kuchyně dávala znát, že stůl nesloužil stravovacím účelům. Nálezy dvou kalamářů v téže místnosti svědčily o tom, že místnost byla spisovnou, v níž byly psány rukopisy. V troskách sídliště byla objevena i hrncířská dílna s jamami na míchání jílu a s kamny na jeho vypalování. Úzký vztah sídliště k jeskyním a k nálezům v nich (rukopisy uložené v nádobách) se začal potvrdovat. Jeskyně byly zřejmě místem, kde jednotliví osídlenci či menší skupiny bydleli, sídliště pak místem společného stolování, práce a správního vedení.

#### OBYVATELÉ KUMRÁNU

Mezi rukopisnými památkami nalezenými v jeskyních jsou i vlastní díla kumránské společnosti, jako např. její řády, chvalozpěvy či výklady starozákonních knih. Z nich dobře poznáváme, o jakou společnost šlo.

Kumránci mluví sami o sobě jako o „společenství“, jehož členové jedí, žehnají a radí se společně. Nazývají se „společnost Boží“, „jeho pravá společnost“. Jsou členy „nové smlouvy“, „domem pravdy v Izraeli“, „svatým sdružením“. Jsou „syny světla“, „syny spravedlnosti“, „lidmi dokonalosti“ a „lidmi přímé cesty“. Naproti tomu ti, kdo nejsou členy společnosti, jsou „synové tmy“, „synové převrácení“ a „lidé jámy“. Jsou to „lidé zrady“, „svět Belialův“.

Pro Kumrán je tato dualistická nauka příznačná. Podle ní se všechno v kosmu a ve světě děje podle Božího stvořitelského plánu, který předvídá dvě stejně mocné síly, světlo a tmu, jejichž boj skončí až v čase konce vítězství sil světla. Nad těmito dvěma silami stojí však jeden Bůh. Ač je kumránský obraz světa dualistický, trvá na biblickém monotheismu.

Kumránská skupina představovala uprostřed judaismu separatizující, esoterické tendence. Mezi sebou a ostatními vedla jasnou, silně vyznačenou rozlišující hranici. Přitom však na židovském zákoně velmi lpěla a Mojžiš v ní měl velmi význačné postavení a úctu. Množství starozákonních rukopisů nalezených v jeskyních dosvědčuje, že společnost měla pevné židovské kořeny. Kdo se chtěl stát členem řádu sliboval, že se navrátí celým srdcem k Mojžišovu zákonu. Zákon byl v Kumránu studován a vykládán bez přestání, ve dne i v noci, a to střídavě v dílčích skupinách. Jeho dodržování bylo tak vysoce ceněno, že jeden z předpisů řádu nařizoval, aby tomu, kdo chce udělat něco proti zákonu, bylo v tom zabráněno i za cenu jeho usmrcení.

Na rozdíl od jiných náboženských směrů v judaismu Kumránci věřili, že je jim svěřeno nové zjevení, které jen jim dává poznat pravý smysl Písma. Tak pro ně nejvyšší autoritou nebylo vlastně Písmo, ale Boží zjevení, které jim bylo svěřeno.

Členství v kumránské společnosti nebylo možno získat snadno a rychle. Přístup nebyl zajištěn najednou. Nejprve byly zkoumány znalosti a mravní stránka kandidáta. Byl-li shledán jako vhodný uchazeč, byl mu poskytnut jeden rok přípravy k zdokonalení. V tomto roce měl jen některá práva. Nemohl se však podílet na svátostném jídle a pití. Také majetek neměl ještě s ostatními společný. Na konci prvního přípravného roku byl uchazeč zkoušen a hodnocen. Obstál-li, postoupil do dalšího stupně. V tomto druhém roce přípravy mohl se zúčastnit svátostného jídla, ne však ještě pití svátostného nápoje. Teprve po ukončení druhého zkušebního roku byl zapsán do seznamu členů. Podmínkou přijetí byl slib naprostého podřízení se řádu. Člen sekty musel být oddán zákonu celým srdcem a celou duší.

Přijímání nových členů se konalo při výroční slavnosti, kdy byla obnovována smlouva s Hospodinem. Kněží i levité měli při této slavnosti za úkol velebit Boha spásy a jeho dílo pravdy. A všichni, kdo vstupovali do smlouvy, říkali po nich: Amen, amen. Kněží, kteří měli v Kumránu význačnou úlohu, připomínali pak mocné činy Hospodinovy a jeho stálou lásku k Izraeli. Levité naproti tomu připomínali nepravost synů Izraele a všechna jejich přestoupení. Potom všichni, kdo vstupovali do smlouvy, doznávali své viny a děkovali za Boží milosrdenství. V závěru pak kněží žehnali všem členům společnosti, novým i starým, a levité vynášeli prokletí vůči těm, kdo následují Beliala. Zvláště tvrdá prokletí byla adresována těm, kdo se připojili k bratrstvu a pak je opustili. Tato prokletí vyhlašovali kněží i levité.

Kdo se stal plnoprávným členem, byl zařazen mezi „rabbim“. Toto slovo může znamenat „mnozí“. Často je v tomto smyslu užito ve Starém zákoně. Někteří překladatelé kumránských textů je také v tomto smyslu chápou a překládají. Jiní se však domnívají, že slovo „rabbim“ má v kumránských textech význam jiný a překládají je slovem „mistři“. V aramejštině znamená toto slovo, jak víme i z Nového zákona, „učitel“ či „mistr“. Toto druhé možné chápání slova „rabbim“ bude asi správnější. Tito „mistři“ se podílejí na řízení společnosti. Rozhodují také o přijetí nových členů. Soudí i případy porušení řádu. Přijetí za člena kumránského společenství se tedy řídilo přísnými pravidly. Tato pravidla uvádí řád společnosti zapsaný v Řádu jednoty.

Členství v kumránském řádovém společenství bylo opravdovou obětí. Podmínky života v Kumránu byly těžké. Byl tu nedostatek vody. Krajina byla málo úrodná. Obyvatelé sídliště se živili těžkou polní prací, aby uhlájili živobytí. Vyráběli však i hliněné nádoby, tkali lněné látky, opisovali spisy a zpracovávali kůže.

Kumránské společenství se skládalo z „Áróna a Izraele“, což nejspíše znamená kněze a laiky. Řád byl uvnitř rozdělen na menší skupiny po desíti mužích. Jinde se hovoří o stech ba tisících. Lze však soudit, že po-

čet obyvatel v Kumránu nečítal více než 200 lidí. Je ovšem možné, že řád neměl jen jedno sídliště.

V čele každé malé skupiny v Kumránu stál kněz. Kněžím náleželo v řádu nejdůležitější místo. Byli strážci smlouvy. Rozhodujícím vůdčím orgánem byla v Kumránu rada, která se skládala z 15 členů (3 kněží a 12 laiků). Úkolem této rady bylo starat se o věrný výklad zákona a o příkladné jednání. Studiu zákona bylo věnováno mnoho času. Za tím účelem bylo společenství rozděleno do několika skupin, aby čtení a výklad zákona se mohly stále konat.

Silný důraz kladla kumránská společnost na společnou modlitbu při východu a při západu slunce, při novměsících a při různých významných shromážděních. Není zmínka o modlitbách soukromých. Jistě však existovaly.

Jaký byl poměr Kumránu k jeruzalémskému chrámu? Řád Jednoty se nezmiňuje o chrámu vůbec, leda v obrazném smyslu. Kumránská společnost sama je spatřována jako svatyně. Modlitba je zvána „oběť rtů“. Tyto skutečnosti se zdají svědčit o tom, že Kumránci se rozešli s chrámovou zbožností a že přestali docházet na svátky do Jeruzaléma. Je možné, že tomu tak bylo proto, že neměli nic zásadního proti obětem v chrámu, ale že jiné projevy zbožnosti pokládali za významnější. Je však také možné, že hlavní důvod byl v neuznávání soudobého velekněžského rodu. R. 175 př. Kr. byl odstraněn poslední legální velekněz z rodu Sádochova Oniáš III. Bylo to v čase násilné helenizace židovství. Tento záměr se však nezdařil. Výsledek byl zcela opačný. Příznivci Oniášovi zvedli odboj, který vyvrcholil makabejským povstáním a vítězstvím. Ale ani potom nebyl znovu nastolen jako velekněz člen rodu Sádochova. Vítězní Hasmoneovci si ponechali i tento úřad. Ti, kdo stáli za velekněžským rodem Sádochovým (Áronovým) a neuchýlili se do Egypta, jak někteří z nich učinili, uchýlili se na poušť (na pusté místo) a vytvořili zde duchovní opozici.

Se zdrženlivým postojem Kumránu vůči chrámu a jeho kněžstvu souvisí asi i kalendář řádu, který byl odlišný od kalendáře oficiálního judaismu. Kumránci se řídili kalendářem, který mají pseudoepigrafní knihy Jubileí a Henochova. Tento kalendář se neřídil podle lunárních měsíců, ale měl dvanáct měsíců (z toho 8 po třiceti a 4 po jednatřiceti dnech). Jeho svátky nebyly pohyblivé, ale připadaly na týž den v týdnu. Rok tohoto kalendáře začínal na jaře, ne na podzim (kdy měl Nový rok pravověrný judaismus). Tento kalendář nebyl asi vynálezem sekty, ale opíral se o starší tradice. Odlišný kalendář bývá někdy viděn i jako jedna z příčin, proč se skupina uchýlila do ústraní a proč byla pronásledována.

V kumránském Řádu Jednoty nejsou zmíněny ženy, které se členy společenství nemohly stát. Členství v řádu vyžadovalo celibát a společné vlastnictví, protože denní obmývání a rituální jídla předpokládala sexuální zdr-

ženlivost a společný majetek. Proto lze právem kumránské společenství označit jako řád; ale nebyl to mnišský asketický ideál, který k této řádové struktuře vedl. Motivy „mnišského“ způsobu života jsou tu jiné než ve středověku. Na hlavním kumránském hřbitově, na němž bylo napočítáno na tisíc hrobů, byly nalezeny jen kostry mužů. Na dvou menších, vedlejších hřbitovech, byly však pochovány i ženy.

Také vysoké hodnocení chudoby jako ctnosti nemůže být chápáno ve smyslu pozdějšího mnišského ideálu chudoby. Chudoba v navázání na Iz. 61,1 a 66,2 byla znamením věrnosti smlouvě a eschatologickou ctností. Kumránci byli přesvědčeni, že konec běhu tohoto světa je blízko. Neustále se ujišťují, zvláště v komentáři k Abakukovi, že tomu tak je. Věří o sobě, že jsou příslušníky poslední generace a že Bůh brzy zasáhne a zničí zlé, kteří jsou velmi početní a kteří získali úplnou nadvládu nad světem. Je nutné zůstat věrný cestě spravedlnosti, dokud nepřijde radostná chvíle, při níž vyvolený ostatek bude zachráněn. Tím ostatekem jsou oni. Výpovědi proroků o budoucnosti chápou jako týkající se jejich času a jejich společenství. Vidí sama sebe eschatologicky. Jejich výklady proroků jsou aktualizující.

V souvislosti s očekáváním konce dnů vyhlíželi Kumránci také mesiáše, vysvoboditele, který bude nástrojem spásy v rukou Božích. Podle některých textů očekávali mesiáše dva, a to „mesiáše z Áróna a z Izraele“. Druhý je asi mesiáš davidovský, mesiáš-král, první je kněžský mesiáš. Dva mesiášové tedy představují velekněze a krále budoucnosti. Mesiáš z Izraele je mesiáš světský. Postava kněžského mesiáše byla známa již dříve ze Závětí dvanácti patriarchů (jedna z pseudoepigrafických knih) a z rabínské literatury. Pozoruhodné je, že mesiáš z Izraele je podřízen mesiáši z Áróna, a tedy král knězi. Vysvětluje to z partie Řádu Jednoty, která mluví o svátostném jídle, jemuž eschatologický velekněz předsedá. Mesiáš davidovský se může dotknout chleba a vína až jako druhý. Vedle těchto dvou mesiášů, zdá se, očekávali Kumránci ještě proroka konečného času.

S apokalyptickým zaměřením Kumránu souvisí zvláštní spisek, který byl v jeskyních nalezen a který podle svého obsahu je odborníky označován jako Válečný řád či jako Válka synů světla se syny tmy. Je překvapující, že mírumilovná kumránská sekta mluví o válce. Řád Jednoty se totiž o válce vůbec nezmiňuje a radí členům, aby ponechali potrestání zlých závěrečnému Božímu soudu, který je viděn jako blízký. I Řád Jednoty však vyslovuje požadavek nenávisti vůči synům tmy. Proklínání jsou v této příručce všichni Izraelité, kteří se k řádu nepřipojili. Ve dvou dodatkových sloupcích Řádu Jednoty, které nejsou původní součástí tohoto díla, se však mluví také o válce a o armádě. Zmíněný již svitek Válka synů světla se syny tmy je pak cele ovládnut myšlenkou svaté války. Až Kumránci půjdou do války, mají napsat na své prapory hesla: Pravda Boží, Spravedlnost Boží a Sláva Boží. Až se budou z války vracet mají napsat: Velikost Boží.

Knihy o válce je apokalypsou a radí členům řádu, jak se mají chovat v posledních dnech. Kumránci věřili, že konec dnů bude poznamenán zápasem mezi syny světla a syny tmy. Spisek jim radí, co mají v takové situaci dělat. V jejich mysli byla válka, k níž mělo podle jejich víry dojít, a v níž se spojí Bůh s houfen andělů a se svým věrným lidem, jedinou válkou, s níž počítali. Připravovali se na konflikt, který skončí triumfálním vítězstvím spravedlnosti a věčnou vládou Božích vyvolených. Pozoruhodné je, že ve Válečném řádu lze shledat prvky organizace vojenských jednotek po řeckém, seleukidovském způsobu či po způsobu římských vojsk. Vojenský realismus je tu smíšen s apokalyptickou fantazií.

Válečný řád představuje dílo z pozdějšího období existence kumránské obce, z doby, kdy členové řádu začínali být zklamáni ve své naději na nadpřirozený Boží zásah. Je možné, že toto své nové zaměření přijali pod vlivem bojovných zélótů, k nimž se v odboji proti Římu v době židovské války přidali.

Kumránský řád nebyl však svými pohledy orientován jen do přítomnosti a do budoucnosti. Jeho pohledy směřovaly i k minulosti. Platí to především o nejtajemnější postavě, o níž kumránské svitky hovoří, a jíž je nepochybně Učitel spravedlnosti. Říká se o něm, že mu Bůh zjevil tajemství všech slov svých služebníků proroků. Je Božím vyvoleným. Ti, kdo mu naslouchají, docházejí záchrany. Někteří badatelé soudí, že byl ztotožňován se služebníkem Hospodinovým, jak je vykreslen v knize proroka Izaiáše v k. 40—55. Těšil se zvláštní úctě svých přívrženců. Byl to muž zbožný a opravdový. Pro svou víru a učení mnoho trpěl. Pravděpodobně zemřel jako mučedník, ač to není jasné. Všecko ostatní, co se o něm říká, je založeno na dohaděch a osobitých doplňcích zachovaných textů. Není zřejmé, je-li totožný s osobností, která je označována jako „hvězda“ a viděna jako neobyčejný vykladač zákona. Sotva je však pravděpodobné, že by šlo o stálý úřad v Kumránu, takže by existovalo více učitelů spravedlnosti přicházejících jeden po druhém. Jde o postavu jedinečnou, asi o hrdinného mučedníka.

Někteří odborníci se domnívají, že Učitel spravedlnosti byl autorem svitku Chvalozpěvů, děkovných žalmů, a že v těchto žalmech o sobě také mluví. Čteme v těchto Chvalozpěvech např. tyto věty: „Skrze mne jsi osvětlil tváře mnohých —; neboť jsi mně dal známost svých podivných tajemství“.

Na jedné straně vystupoval Učitel spravedlnosti jako člověk pokorný, sebe nevyšňující, na druhé straně pak jako jedinečně si vědomý svého mimořádného poslání. Bůh ho osvětlil skrze svého Ducha, smiloval se nad vinným, takže už neklopýtá. Na postoji k němu se rozhoduje, náleží-li někdo k nebeskému Jeruzalému či ne. Na něm dochází k třídění. Odpor vůči němu přicházel nejenom zvnějška, ale i z prostředí vlastní obce. Byla mu dána

schopnost vykládat Písmo, zjevovat tajemství a měl i odvahu postavit se proti existujícímu zlu. Řád k němu vzhlížel s velkou úctou a stále si připomínal jeho památku. Tím lze vysvětlit i skutečnost, že společenství, které založil, nepřestalo po jeho smrti existovat. Jeho vystoupení a založení domu pro obec vedlo k znovuvzplanutí blízké apokalyptické naděje.

Tento Učitel spravedlnosti, kterému sekta dávala svou lásku, byl v konfliktu se zlým, špatným knězem. Naše znalost této postavy je rovněž omezená. Identifikace kumránských postav se i zde ukazuje jako nejistá. Tohoto špatného kněze se mohou týkat i jiná označení, jako např. „kazatel lži“, „muž klamu“. Může však jít také o postavu jinou. Tento špatný kněz byl neobyčejně krutý člověk, zvláště vůči vlastním lidu, který s ním často nesouhlasil. Učitel spravedlnosti zaplatil asi za svou srážku se špatným knězem vlastním životem. Konflikt mezi Učitelem spravedlnosti a špatným knězem není však v pojetí sekty jen konfliktem dvou jedinců. Stojí za nimi jejich následovníci. Je to však i kosmický konflikt, protože jde o věčný boj mezi dobrem a zlem, který je tu ztělesněn.

O konfliktu Učitele spravedlnosti se zlým knězem se mluví v jednom ze spisků sekty, v komentáři k dvěma kapitolám proroka Abakuka. Zvláště dvě místa z knihy tohoto proroka jsou vztahována na postavu zlého kněze. K místu 2,8 praví hlas sekty: „Tu je míněn zlý kněz, kterého Bůh vydal do rukou jeho nepřátel, protože učinil zlé Učiteli spravedlnosti a lidu jeho strany...“. K místu 2,15 pak v komentáři čteme: „To znamená zlého kněze, který pronásledoval Učitele spravedlnosti...“.

Kdo byl Učitel spravedlnosti a kdo byl zlý kněz? Kdy žili? Nejspíše působil asi za hasmoneovského vládcce a velekněze Jonatana (161—143 př. Kr.). Jonatan byl asi oním zlým knězem, který pronásledoval Učitele spravedlnosti.

Z kultických praktik obce je zmíněno v kumránských textech především rituální obmývání v souvislosti s rituální čistotou. V Řádu Jednoty je přednesen požadavek na členy společnosti, „aby se očistili vodou nečistoty a posvětili zurčící vodou“. Zdá se, že jsou předpokládány dva rituální akty, jeden očišťující a druhý posvěcující. Ti, kdo nebyli členy společnosti, nesměli vstupovat do vody, „aby se nedotkli čistoty svatých lidí“. Ponoření nebylo tedy uváděcím aktem, ale bylo určeno pro ty, kdo už byli ve smlouvě. Samo o sobě nebylo účinné. Předpokladem jeho účinku bylo podrobení se Božím nařízením. Teprve ten, kdo to učinil, mohl sestoupit do vody. Toto ponořování bylo opakovatelné. Termín „vstupovat do vody“ zdá se naznačovat, že k vodní očiště bylo třeba většího množství vody. Bazény, které byly odkryty při vykopávkách v kumránském sídlišti, sloužily asi tomuto účelu.

Významnou funkci měla v Kumránu společná jídla. Denním předmětem jídla (večeře?) byly v Kumránu chléb a víno. Když byl stůl připraven

k jídlu, zvedal kněz ruku, aby první díl chleba a vína požehnal. Kněz předsedal společnému stolu. Kultický charakter jídla v Kumránu byl navázáním na náboženský charakter jídla u Židů vůbec, zvláště pak na kněžská jídla v jeruzalémském chrámu. Když kněží skončili své denní chrámové povinnosti, shromažďovali se po koupeli ve zvláštní místnosti v chrámu. Tam měli kněžské jídlo, jež se skládalo ze svatých věcí, tj. z oněch částí obětí, které byly dány stranou pro kněze.

Denní svátostná jídla Kumránu neměla vztah k mesiáši. V kumránských textech není v souvislosti s jídlem důraz na historické osobnosti či historické události. Není tu zmínky o tom, že Učitel spravedlnosti zemřel za lid. To, co je Kumránu a církvi společné, plyne z jejich společné závislosti na Starém zákoně a na judaismu.

Málo jasný je v kumránské literatuře termín „čistota“. Nemůže na ní mít podíl ten, kdo přichází zvenčí, kdo není členem řádu. Z „čistých“ je vyloučen ten, kdo se nepodřizuje zákonu či kdo druhého pomlouvá. Odloučení od „čistoty“ je těžkým trestem. Co rozumějí Kumránci pod tímto slovem? Má „čistota“ co činit s rituálním obmýváním a může být označením vodní nádrže, do níž se členové řádu ponořovali? Nebo má co činit se svátostným jídlem, takže vyloučení z „čistoty“ znamená vyloučení z účasti na společném jídle? Jsou však mnozí, kdo nesdílejí ani jedno ze dvou shora uvedených stanovisek. Ti se opírají o rabínskou literaturu, v níž je slovo „čistota“ užíváno pro rituálně čisté předměty včetně nádob, ale také šatu a jídla. V tomto případě by vyloučení z „čistoty“ mělo za důsledek víc než jen vyloučení z účasti na rituálních koupelích a z účasti na společném jídle. Znamenalo by exkomunikaci z účasti na společném životě vůbec.

Poslání kumránského společenství vyjadřuje přilehavě několik slov z Řádu Jednoty (IV, 2—6a): A toto jsou jejich cesty ve světě: osvětit srdce člověka a učinit před ním přímé všechny cesty skutečné spravedlnosti a způsobit, aby jeho srdce žilo v úzkosti před Božími soudy; uvést ducha pokory, pomalosti k hněvu, velkého soucitu, věčné dobroty — hojnost vytrvalé lásky ke všem synům pravdy, vznešenou čistotu, již se oškliví všechny nečisté modly, kráčet pokorně a moudře ve všech věcech a utajit pravdu tajemství poznání.

Kumrán byl shromaždištěm zbožných lidí, kteří dovedli pro svou víru přinášet oběti. Očekávali brzký konec dnů a všechno své úsilí věnovali tomu, aby pro blízký Boží soud byli připraveni. Velkou úlohu v mesiášských představách essénů, spojených s Božím soudem, měl předizraelský král Sálemu Melchisedech, který bude vykonavatelem odplaty uložené Božím soudem.

Kumránci měli velkou úctu ke svým řádům a k svým naukám. Věřili, že jsou pravým Izraelem, ostatkem vyvoleného lidu Božího a že z tohoto titulu mají zvláštní úlohu v Božím plánu. Měli vlastní způsob výkladu Pis-

ma. Četli předpovědi Starého zákona jako předpovědi pro přítomný čas. Byli přesvědčeni, že právě oni představují pravý Boží lid, který zakouší uprostřed tísně posledních dnů naplnění Božích zaslíbení. Život člověka chápali jako předem určený, determinovaný. Člověk v jejich pojetí může konat jen to, co Bůh předem stanovil. I členství v řádu viděli jako důsledek předcházejícího úradku Božího. Tím se lišili hlavně od saduceů, kteří viděli všechny činy člověka jako rostoucí z jeho svobodného rozhodnutí. Přitom však nechápali úděl člověka jako osudově nezměnitelný. Věřili např., že modlitba k Bohu může způsobit zařazení mezi vyvolené.

Lásku předpisovali Kumránci jen k členům řádu, k „mužům jámy“ hlásali věčnou nenávist. Člověka posuzovali podle jediného měřítka: patří-li k řádu či nikoliv. Nikdy nevystupují jako zastánci a přátelé nábožensky deklasovaných. Nejvnitřnější život sekty byl přístupný jen plnoprávným členům; tajemství řádu nesměla být vynášena.

Věřili v Boží poslání Učitele spravedlnosti, kterého viděli jako inspirovaného vykladače Božích tajemství. Očekávali mesiáše kněžského i světského. S důvěrou hleděli k Božímu soudu, ke dni ukončení vlády Belialovy a k vyvýšení věrných do věčné blaženosti v přítomnosti Boží a uprostřed andělů. V pozadí jejich víry je mravní dualismus s angeologií a démonologií, jak je známe zvláště z pozdějších vrstev Starého zákona, především však ze starozákonních apokryfů a pseudoepigrafů.

Kumránské učení je pevně zakotveno v teologii judaismu. Bůh, kterého uctívají, je Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův. Jejich literatura je plna biblických citátů i volně použitých biblických výroků. Také organizace řádu se opírá o bibli. Židovský zákon mají ve velké úctě, hlavní vinu spatřují v neplnění příkazů a zákazů. Jejich kultické praktiky, ponořování a posvátné společné jídlo, nejsou neznámé v židovském světě již v čase před vznikem Kumránu. Určitá odlišnost řádu od oficiálního židovství souvisí pravděpodobně s větším zájmem o nekanonické knihy Starého zákona, které byly v kumránské knihovně dost početně zastoupeny. To ukazuje na jejich oblibu. Myšlenkový svět této literatury je sektě značně blízký.

Proto se nezdá nutné hledat silnější vlivy na myšlenkový svět kumránské společnosti stranou judaismu, i když tím nemá být řečeno, že teologii a praktiky Kumránu lze beze zbytku vyložit ze starozákonních kořenů. V období, kdy se Kumrán dotvářel do své podoby, byla Palestina zasahována i různými cizími náboženskými směry a bylo by překvapující, kdyby se Kumránu tyto vlivy vůbec nedotkly. Bývá poukazováno zvláště na nápadnou analogii s perským dualismem, dále pak na vliv babylónské astrologie a pythagoreismu (symbolika čísel). Helénistická složka Nového zákona bývá někdy viděna jako Kumránu bližší než složka judaistická. Největší část duchovního vlastnictví, s nímž se v Kumránu setkáváme, nese však výrazný starozákonní erb.

Hlavním nedostatkem Kumránců bylo, že se obrátili zády ke světu a mysleli jen na zachránění sama sebe. Nežili nadějí, že syět lze získat pro Boha a pro pravý život. Všecko mimo sebe viděli jako nečisté a ovládané zlými duchy.

#### KUMRÁN A ESSÉNI

Když byly prostudovány rukopisy nalezené v jeskyních u Mrtvého moře, byli badatelé postaveni před otázku, kdo byli obyvatelé Kumránu, lze-li je ztotožnit s některou ze známých židovských stran Ježíšova času. Odpovědi na tuto otázku byly zpočátku velmi různé. Kumránci byli ztotožňováni s farizeji, saduceji, se zélóty, ale také s therapeuty, s následovníky Jana Křtitele a s ebionity. Žádný z těchto hlasů nevyzněl však přesvědčivě. Největší počet odborníků spatřoval však v Kumráncích essény. Skutečnost, že odpověď nebyla hned od počátku jednoznačná a že někteří vědci nechtěli souhlasit se ztotožněním kumránského řádu s essény, byla zapříčiněna především tím, že kresby essénského společenství, které byly z minulosti po ruce, nejsou zcela v souladu s podobou, která před námi vystává na základě kumránské literatury. Rysy essénského řádu, jak je podávají Filón Alexandrijský (asi 25 př. Kr. — asi 40 po Kr.), Gaius Plinius Secundus, označovaný jako Plinius Starší (23—79 po Kr.) a Josef Flavius (asi 37—100 po Kr.), jsou v některém směru odlišné od vlastní kresby Kumránu. U Filóna vystupují v kresbě essénů do popředí rysy morálně-filosofické, z náboženské společnosti se stává společnost kulturní. Filón pod vlivem alexandrijského prostředí essény helenizuje. Mimo jiné jim připisuje i alegorický výklad Písma, který sám provozoval. Plinius Starší, který s Vespasiánem a jeho vojsky přišel až k Mrtvému moři, ví o essénech žijících v těchto končinách, ale kromě zdůraznění jejich poustevnického způsobu života, o nich mnoho nepoví. Širokou pozornost jim věnuje Josef Flavius (Válka II, 8, 119—161; Starožitnosti XVIII, 1), který ve svém životopise (Vita 10 — 20) uvádí, že z vlastní zkušenosti zná všechny tři přední židovské strany: farizeje, saduceje a essény. Některé jeho údaje o essénech nejsou v souladu s obrazem, který známe z kumránské literatury. Podle Josefa Flavia bydlí esséni v různých městech, oblékají se v bílý šat, modlí se k slunci, dosahují věku více než jednoho sta let (zatím co stáří pochovaných na kumránském hřbitově je odhadováno na 30 — 40 let), věří v nesmrtelnost duše a tělo spatřují jako pomíjející (zde Josef přibližuje essény představám svých řeckých čtenářů), v chrámu nepřinášejí oběti z toho důvodu, že mají vlastní očištné rity; žijí na různých místech po celé krajině, je jich celkem asi 4.000 a nejsou zcela jednotní v názoru na manželství.

Josef Flavius znal tedy více než jeden druh essénů. Tento jeho údaj se v konfrontaci s literaturou nalezenou v Kumránu ukázal jako spolehli-

vý, neboť Damašský spis, který se v Kumránu vyskytoval v řadě rukopisů, ale který byl znám již dříve ze dvou rukopisů nalezených koncem minulého století v káhirské geníze, předpokládá jiný druh společenství, než s jakým se setkáváme v Kumránu. Srovnání damašského spisu s Řádem Jednoty vede k závěru, že Řád Jednoty byl určen pro uzavřené, stranou světa žijící společenství mužů, kteří zachovávali přísnou řeholi, zatím co Damašský spis (a také dodatky k Řádu Jednoty) obsahuje předpisy a směrnice pro essény žijící v manželství na různých místech Palestiny. Esséni, pro něž platily směrnice Damašského spisu, žili v rodinách, byli většinou zaměstnáni, měli i svůj majetek, někteří vlastnili i otroky. Do essénského společenství pravidelně přispívali ze svého výdělku. Esséni, pro něž byl určen Damašský spis, představovali nižší stupeň svatosti a chtěli-li dosáhnout vyššího stupně, museli se rozhodnout pro celibát, zřici se soukromého majetku a odejít na poušť (Iz 40,3). Kumrán byl asi centrem celého essénského hnutí.

O příslušnosti Kumránu k esséenskému hnutí, které vzniklo v 1. pol. 2. stol. př. Kr. odtržením od chasidů (na základě sporů o zákon, chrám a kalendář?), nelze dnes už pochybovat. Svě pojmenování mají esséni nejspíše od aramejského chasé (plurál: chasén), znamenající „zbožný“.

#### VÝZNAM KUMRÁNU

Význam kumránských nálezů spočívá jednak v tom, že nám dávají poznat, jaké znění měl Starý zákon před dvěma tisíci roky. Je třeba říci, že toto znění, pokud jde o poselství, je ve shodě se zněním dnešním. Některé nejasnosti v textu Starého zákona kumránské rukopisy pomohly objasnit. Další význam kumránských nálezů je v tom, že umožňují vidět hlouběji do náboženského a kulturního klimatu, v němž má křesťanství svůj dějinný počátek. Skutečnost, že Kumrán a křesťanství existovaly časově i prostorově nedaleko vedle sebe, vysvětluje i některé podobnosti v myšlení a v organizaci. Kumrán nám pomáhá dokreslit dějinné pozadí, na němž vznikl Nový zákon.

Na rozdíl od vykopávek v Řecku, na Krétě, v Babylóně, Asýrii či jinde, nebylo v Kumránu vykopáno nic gigantického a také nic vlastním materiálem cenného. V Kumránu nebyl žádný velký chrám, žádná velká socha, žádný pozoruhodný hrob, žádný velký poklad (o tom se mluví jen na měděných svitcích), žádné umělecké dílo. Obyvatelé Kumránu nepostavili velké stavby; a nezanechali nám ani žádnou kresbu. Nemohli. Jejich náboženství jim v tom bránilo. Lidu Izraele nebylo dovoleno, aby zpodobňoval Boha nebo člověka. Ale z ducha kumránské společnosti víme, že kdyby byli kreslili, neučinili by to, co např. dělali staří Egypťané, kteří i v kresbě zvláštním způsobem zdůrazňovali bohatství a společenské postavení. Na jednom z egyptských reliéfů je např. zachycen Tutanchámanův tchán, faraó Achna-

tón, jak obdarovává svého kněze a jeho ženu. Král a jeho manželka jsou nakresleni jako největší, kněz a jeho žena menší, ostatní pak ještě menší. A podobně je tomu na reliéfu, který znázorňuje velmože<sup>3</sup> Ti, projíždějícího papyrusovou houštinou. Sociální postavení velmože je znázorněno tím, že jeho postava dvojnásobně převyšuje postavy jeho veslařů — a zatímco oni se musí namáhat, stojí on v panské nečinnosti nad nimi. Nic takového by nebylo v Kumránu možné. Tato společnost, ač měla své představené, a kněží a levité v ní měli významné postavení, proklamovala rovnost. Každý člen kumránského společenství měl právo hlasovat o všech otázkách. Kumrán směřoval k svobodě, k rovnosti a k bratrství. Tomu odpovídalo i společné vlastnictví. V hromadění majetku, který by sloužil jedinci, se vidělo velké provinění. Víra v konečné vítězství dávala kumránskému společenství sílu k mravnímu hrdinství a k nesení nemalých obětí. Stínem, který na Kumránu leží, je jeho fanatická exkluzivita, jeho požadavek nenávisti vůči všem, kdo jsou mimo.

V Kumránu nebylo nalezeno nic, co by ohromilo svou velikostí nebo materiální hodnotou. Nebyl tu nalezen žádný poklad. Ale byla tu odkryta společnost se zvláštní úrovní myšlenkovou a s pozoruhodným způsobem života. Byl tu objeven článek onoho světa, který se soustředil na jinou stavbu než z kamení či z cihel. Kumránská společnost, která rostla z biblického, starozákonního základu, postavila do popředí svého zájmu úsilí o pravou podobu lidského spoluzití, chrámu nejvýznamnějšího. Měřeno mírou ducha je nám tato společnost cennější a bližší než ony, které budovaly velké stavby a ponechávaly stranou problematiku společenskou a její řešení. Kumrán je jednou z mála starověkých společností, které měly společné vlastnictví. Tato společnost neleží na cestě, která končí v minulosti. Leží na cestě, která vede k přítomnosti, k žhavým otázkám, které si řeší lidská společnost i dnes. Leží na cestě, po níž se ubíral lidský duch, ptající se po smyslu lidského života a nacházející odpověď v úsilí o rovnost a bratrství.

ZÉLÓTÉ

## JUDA GALILEJSKÝ

V Židovských starožitnostech (XVIII, 1,2—5) seznamuje Josef Flavius své čtenáře s židovskými stranami, o nichž mluví jako o různých filosofických směrech. V krátkých odstavcích informuje na uvedeném místě o farizejském, saducejském a essénském hnutí. V závěru pak poznamenává, že kromě těchto tří škol existuje ještě čtvrtá, kterou založil Juda Galilejský. Přívrženci této školy mají blízko k farizejskému směru, ale přitom zdůrazňují s velkou houževnatostí svobodu a uznávají jen Boha samotného za svého pána a krále. Jméno této čtvrté židovské strany zde Josef neuvádí. O Judovi Galilejském a o jeho hnutí řekl Josef Flavius několik vět na počátku XVIII. kapitoly. Ví, že Juda pocházel z města Gamaly v Gaulanitidě a že ve spolupráci s farizejem Saddukem vzbouřil lid, když byl Archelaus císařem odvolán ze svého úřadu pro špatné hospodaření a Judea se dostala bezprostředně pod správu Říma, a tak byla začleněna do římského provinčního systému. Při té příležitosti došlo v r. 6 po Kr. k daňovému soupisu majetku obyvatelstva. Josef Flavius zamlčuje důvody, proč syrským legátem Quirinem prováděný census uvedl židovský lid do stavu neklidu a odporu. Většina obyvatelstva římské říše neměla námitky proti soupisu, který římské úřady prováděly. Bouřily se jen polobarbarské kmeny. Židé měli vůči censu hluboké výhrady z hlediska svého náboženství. Sčítání lidu odporovalo v jejich pohledu Boží vůli. Mojžíš mohl sečíst lid jen na výslovný Hospodinův rozkaz (Nu 1,2 dd.). Když později král David svévolně uskutečnil sčítání lidu, seslal Bůh na lid mor, který si vyžádal 70 tisíc obětí (2 Sm 24,1—15). Jen Bůh mohl sečíst svůj lid (sr. Zj 7,4).

Narízený soupis měl zjistit nejenom počet obyvatelstva, ale i vlastnictví pozemků. Majitel se musel dostavit tam, kde byl jeho majetek. Podle římského práva náležela půda porobených národů jako „ager publicus“ římskému lidu. Toto stanovisko zajišťovalo právní základnu pro daně z provincií. Daňový soupis znamenal hluboký zásah do náboženských představ židovského lidu, který viděl jako jediného vládce a pána své země Hospodína. Smyslem censu bylo předepsání dvoji přímé daně: daně z půdy (tributum soli), odvádění části úrody v podobě naturálií, a daně z příjmu, která se týkala i těch, kdo nevladnili žádný pozemek. To byla „daň z hlavy“ (tributum capitis), která byla odváděna v penězích. Tuto daň byli povinni platit všichni obyvatelé ve věku od 14 do 60 let. K tomu přistupovaly ještě zvláštní daně, jako např. clo či daň z domovního majetku v Jeruzalémě.

Juda Galilejský a jeho přívrženci shledávali úzkou souvislost mezi cizí vládou nad zemí a placením daně. Daňový soupis byl pro ně známkou



poroby. Kdo byl ochoten platit císaři daň, byl od nich viděn jako pohan. Proto odmítali účast na daňovém soupisu. Velekněz Boazar, syn Boethův, se pokoušel lid získat na svou stranu a soupis umožnit, což se mu nakonec podařilo. Docílil toho, že Židé se z největší části censu zúčastnili. Tímto postojem se však tak znemožnil, že musel být římskými úřady ze svého vysokého úřadu odvolán a obětován hněvu lidu. Už tato skutečnost ukazuje na sílu hnutí Judy Galilejského, které mělo v té době mocnou podporu ve velké neúrodě, která Palestinu v těch letech potkala. Lidé museli platit daně, ač sami měli hlad. Římský historik Tacitus se zmiňuje o tom, že Židé prosili v Římě o zmírnění daňového břemene (Letopisy 2,42). V této situaci se Judovi, synu zavražděného „hejtmana loupežníků“ Ezechiáše podařilo vyvolat odboj. Je to nejspíše týž Juda, který deset let předtím zvedl pochodeň vzpoury v Seforidě v Galileji. Podle Josefa Flavia s Judou Galilejským nabyla existence „loupežníků“ velkého rozmachu. Říká, že neexistovalo žádné utrpení, jemuž by v důsledku podněcování oněch dvou mužů (tj. Judy a Sadduka) nebyl lid vystaven (Starožitnosti XVIII, 1,1).

Na některých místech svých děl dává Josef Flavius poznat, že Juda Galilejský nebyl jen vůdcem tlupy „lupičů“, jak jeho přívržence zpravidla označuje, ale že to byl i „učitel“ (Válka II, 118) a že „byl nesmírně učený“ (Válka II, 433). Měl tedy i vypracovanou nauku pro své hnutí. Na to ukazuje i skutečnost, že se k založení sekty spojil s farizeem Saddukem. Sekta měla tedy v některých stránkách svého učení blízko k farizeům, hlavně k jejich krajně levému křídlu a k Šammajově škole. Rabínská literatura přirozeně tuto skutečnost zastírá. Lze však předpokládat, že část farizejské strany byla Judově sektě nakloněna. Farizeové se však zvláště v období po skončení židovské války, od Judova hnutí distancovali. Tvrzení, že zélóte nebyli v podstatě nic jiného než extrémní farizeové, však není správné.

Juda Galilejský vedl se svými přívrženci guerillu, drobnou válku proti Římanům. Z jeskyní a z pouště podnikal útoky na menší římské vojenské jednotky, na vládní úředníky, ale i na bohaté Židy. Chudší obyvatelstvo, na jehož pomoc byl většinou odkázán, zpravidla šetřil. Jeho hnutí mělo i silnou sociální stránku. Učil, že v říši, za níž bojuje, bude spravedlivě rozdělen majetek. Zatím patřila půda převážně rodu Herodovu a jeho příznivcům, v Judsku jak po odstranění Archelaa Římanům, kteří ji pronajímali nájemcům. Ti museli velkou část zisku odvádět. Sociální protiklady se stále přiosťrovaly. Malí rolníci se snadno dostávali do dluhů a právě z jejich řad získávala Judova strana hodně přívrženců. Za židovské války ničili zélóte domy, kde byly uschovány dlužní úpisy, aby strhli na svou stranu zástupy dlužníků (Válka II, 427). Nové hnutí nacházelo sympatie zvláště u mládeže. Jeho působištěm nebyla jen Galilea, kde na území, jemuž vládl Herodes Antipas, daňový soupis vůbec nebyl proveden. Označení Judy jako „Galilejského“ vzniklo spíše v Judsku než v Galileji. Na různých místech v zemi

měl asi Juda své důvěrníky. Není jasné, uplatňoval-li mesiášský nárok. Podle knihy Skutků apoštolských bylo jeho povstání potlačeno a jeho přívrženci rozptýleni (5,37). Ale podrobnosti neznáme. Nevíme, ani, zemřel-li Juda násilnou či přirozenou smrtí. Jeho hnutí však víc než půl století žilo dále. Na tom měli podíl i jeho potomci, jeho synové a vnuci. Bylo již úspěchem, že se Římanům nepodařilo rozbít organizaci zélótů včetně jejího předního rodu, rodu Judy Galilejského.

Základní myšlenky a organizace zélótského hnutí pocházejí pravděpodobně od Judy Galilejského. Byl to on, kdo podle Josefa Flavia vyzvedl do krajnosti požadavek jediné poslušnosti, poslušnosti Boží. Požadoval, aby Bůh byl uznáván za jediného pána a vládce. Toto stanovisko, které rostlo ze samého jádra židovské víry, bylo radikalizováno v čase, kdy se rozmáhal císařský kult, kdy nauka o božství vládců pronikla z helénistického východu do Říma. Proti každému člověku, který by si přisvojoval božskou hodnost, bylo třeba vystoupit s náboženskou „horlivostí“ (odtud jméno strany „zélóte“ v řečtině, v hebrejštině pak od kořene qn'). I pro Judu bylo židovství v první řadě náboženským společenstvím a teprve v druhé řadě „národem“, jak je to zvláště patrné ze skutečnosti, že i zélóte byli ochotni přijmout do svých řad pohany, kteří by se nechali obřezat a tak přistoupili k židovství. I krajní fanatismus, který se hnutí zmocnil hlavně během židovské války (66—70) a který nebral vůbec zřetel na reálnou situaci, nelze chápat jen jako nacionální vzplanutí, ale je třeba jej vidět v úzké souvislosti s extrémně zdůrazněnými základními prvky židovství, především s bezpodmínečnou ochotou nasadit všecko pro věc Boží: majetek i život. Zélóte učili, že je lépe nechat se zabít, než se podrobit cizí nadvládě. K fanatickému entuziasmu náleží i bezohledné užití všech možných prostředků k dosažení žádoucího cíle, výlučné vlády Boží. Předpokladem toho byl pád Říma a konec modloslužby. U zélótů měla „horlivost“ takové místo, jaké mělo v Kumránu a u essénů pátrání v Písmu, u farizeů dodržování zákona a v prvokřesťanství přikázání lásky.

Pokud jde o pohled do budoucnosti, náleží zélóte k apokalyptickému proudu v židovství; také oni očekávají blízký konec tohoto věku. Příznakem toho jsou pro ně znamení, která konec signalizují. Už ve starozákonním podání lze nalézt hlasy, které před čas spásy řadí období vlády Bohu nepřátelských mocností a utrpení spravedlivých. V pseudoepigrafní literatuře je tato myšlenka podrobněji rozpracována. Zatímco esséni viděli největšího nepřítele v současném velekněžském rodu v Jeruzalémě, zélóte jej spatřovali v římském císaři. Na rozdíl od ostatních židovských kruhů, které kromě saduceů neměly na Řím příznivý pohled, kladli zélóte velký důraz na aktivitu, kterou je třeba v boji proti Římu vyvinout. Byli přesvědčeni, že Bůh bude stát na jejich straně jen za podmínky, že budou proti cizí vládě bojovat se zbraní v ruce. Zavrhovali pasivně-kvietistickou naději, která

se většinou v apokalyptických kruzích vyskytovala a která se spoléhala jen na Boha. Taková naděje se nedostávala do přímého konfliktu s Římem, nevyklučovala poslušnost cizí vlády v zemi. Naproti tomu u zélótů poslušnost vůči Bohu vylučovala zcela poslušnost vůči císaři. Tento program měl za následek konflikt s Římem na život a na smrt.

V pohledu zélótů byla přítomností neobřezaných cizinců Palestina zneřecena. Zabíjení pohanů na palestinském území nebylo asi jen odpovědí na vraždy židů v helénistických městech, jak naznačuje Josef Flavius (Válka II, 457 dd.), ale i průvodním znamením touhy po „čistotě“ země a po vyloučení všech cizinců, což původně platilo jen pro svatyni (zákaz vstoupit do chrámu), ale nyní bylo v programu zélótů rozšířeno na celé území Palestiny. Úmysl „očistit“ zemi od cizinců byl doprovázen potíráním řečtiny, která byla v řadě palestinských měst běžnou řečí. Zákaz řečtiny neznamenal pouze rozchod s helénistickou kulturou, ale otevřel dokořán prostor pro hebrejštinu. Dokladem pro toto úsilí jsou např. mince, které od času vlády Alexandra Jannaie (103—76 př. Kr.) byly dvojjazýčné, za Heroda Velikého pak jen řecké, ale za povstání proti Římu v čase židovské války, kdy se Židé dostali k moci, jen s hebrejskými nápisy.

Zélótské hnutí bylo poznamenáno i silnou antiikónskou tendencí. Už Herodes Veliký vzbudil odpor Židů, když umístil symbol orla na chrámu. Za Piláta došlo k nepokojům pro standarty s obrazy, s nimiž jeho jednotka vkročila do Jeruzaléma. Zvláště při událostech za vlády Caligulovy bylo zřejmé, že otázka obrazů a soch je úzce spjata s postojem k císařskému kultu. Archeologické nálezy z doby mezi makabejským časem a židovskou válkou potvrzují v podstatě nepřítomnost obrazů na území obydleném Židy s výjimkou dvora hasmoneovských vládců a Herodových staveb. Na počátku židovské války se usneslo revoluční shromáždění v Jeruzalémě na zničení paláce v Tiberiadě u Genezaretského jezera, který tam nechal vystavět Herodes Antipas a který byl vyzdoben obrazy zvířat. Také Herodův palác v západní části Jeruzaléma měl nástěnné obrazy (Válka V; 176—182). Naproti tomu při vykopávkách v Masadě nebyly nalezeny žádné obrazy lidí či zvířat; byly pravděpodobně zničeny v době, kdy se sikariové této pevnosti zmocnili.

Se zdůrazněním výlučné vlády Boží souviselo nejenom naprosté odmítnutí cizí moci v zemi, ale i odmítnutí moci nevěrných Židů, vůči nimž byli zélóte neméně krutí než vůči cizincům. V jejich očích to byli apostaté, pohané, které trestali smrtí (Válka II, 264); jejich obydlí zapalovali a brali jim majetek (Válka VII, 254). Tam, kde byli přesvědčeni, že soud vůči nevěrným Židům byl málo přísný, vykonávali zélóte rozsudek sami. V boji za osvobození od cizí vlády nebrali vůbec v úvahu skutečnost, že ve srovnání s římskou vojenskou mocí představují jen nepatrnou hrstku a že jejich výzbroj je nedokonalá. Byli přesvědčeni, že rozhodující síla pochází od Bo-

ha, který bude bojovat na jejich straně. Boj, který vyvolali, viděli jako eschatologický boj, na němž mají podíl nejenom pozemská vojska, ale i nebeská, takže tento konflikt přesahuje pozemské hranice. Bojovný mesiáš, v něhož věřili, má pocházet z Judska a z pokolení Davidova. Pro konečné vítězství byli ochotni přinést jakoukoli obět. Věřili, že skrze ni se stávají účastníky na bědách konečného času spásy, jejichž smyslem je vyzkoušení a pročištění lidu. Vzpouza je cestou k ukončení času utrpení a k vítězství nad Římem, v němž viděli čtvrtou říši, o níž píše Daniel (7. kap.) Konec utrpení přijde, až budou hrůzy největší. K času běd patřil i těžký život zélótů na málo přístupných místech, zvláště na „poušti“, která byla v duchu starozákonního podání chápána jako místo přípravy pro vstup do zaslíbené země. K času běd náležela v případě nutnosti i sebevražda.

Bojovné učení zélótů rostlo z krajního vyostření náboženského zákona v apokalyptické atmosféře. Víra, že Bůh bude intervenovat v jejich prospěch za podmínky, že se chopí zbraně a očistí Palestinu, je vedla do konfliktu nejenom s Římany, ale i s přívrženci jiných židovských stran.

Podobně jako jiné směry v židovství, usilovali také zélóte o to, aby pro ideál a cíl, který si před sebe položili, našli oporu v minulosti. Při všem revolučním aktivismu je zélótismus v podstatě restauračním hnutím, bojujícím o znovuuštění staré davidovské říše. Jeho sociální program, který má kořeny u starozákonních proroků, je jen průvodní složkou tohoto ideálu. Zélóte však museli hledat na stránkách Starého zákona i vzor pro své bojové, nelidské, agresivní akce, pro kruté jednání vůči pohanům i vůči těm židům, kteří se jim jeví jako odpadlíci. Potřebovali najít autoritu pro úlohu, kterou si sebevědomě přiřkli, když chtěli v Božím zastoupení očistit Palestinu a židovský lid od vši „nečistoty“. Sotva která jiná postava Starého zákona jim mohla v té míře posloužit jako právě Pinchas, syn Eleazarův a vnuk Áronův, který probodl Izraelitu a Madianku, kterou si onen muž přivedl. Tím podle starozákonního podání odvrátil Pinchas ránu, kterou Bůh chtěl potrestat všechny lid, takže tou ranou bylo postiženo jen dvacet čtyři tisíce lidí (Nu kap. 25). O Pinchasovi se mluví jako o tom, kdo „horlil horlivostí Boží“ (Nu 25,11). Septuaginta, řecký překlad Starého zákona z doby př. Kr., má na tomto místě sloveso a substantivum, které odpovídají řeckému jménu hnutí, jemuž dal Juda Galilejský základ: zélóte. — Neméně kruté je i vystoupení Pinchase jako vůdce ve válce proti Madianským (Nu 31,6dd). Tato válka není ve Starém zákoně viděna jako záležitost lidská, ale jako Boží pomsta (Nu 31,3). S postavou Pinchase byla úzce spjata „horlivost“ pro Boží zákon; od Pinchasova jednání se židovství po pádu Jeruzaléma v r. 70 hledělo distancovat, protože jeho činy již neodpovídaly míře zbožných v onom čase. Ale pro zélóty byl Pinchas velkou postavou. O něho, a tak nepřimo i o Mojžiše, z jehož návodu Pinchas jednal, mohli zélóte opřít svůj program: trestat a tak zachovat „čistotu“ v zemi. Numeri

25 bylo theologickou legitimací pro jednání zélótů. Když se v Mišně (Sanhedrin 9,6) říká, že zélóte zabili žida, který žil v manželství s pohankou, pak je to jasná paralela s „horlivostí“ Pinchase z Numeri 25,7—13, v jehož pojetí stejně jako v pojetí zélótů má být Palestina jako země lidu smlouvy výlučně zemí obřezaných. Už za hasmoneovských vládců docházelo k násilné obřízce nežidovského obyvatelstva. Zélóte to dělali také. Těm, kdo se nepodrobili, hrozila smrt.

Jiná postava, které se mohli zélóte pro své jednání dovolávat, byl prorok Eliáš, který je ve Starém zákoně rovněž vykreslen jako „horlicí“ pro věc Boží (1 K 19,10—18). Jako se jeho horlivostí vytvořil ostatek, zbytek sedmi tisíc věrných, „jejichž kolena se nesklonila před Bálem“, tak se měl kolem Judy Galilejského či pozdějších vůdců zélótů shromáždit svatý ostatek, věrná obec Boží. U zélótů byla tendence vidět Pinchase a Eliáše jako blízké či totožné postavy.

„Horlivec“ Pinchas byl už vzorem makabejskému povstání, na něž do určité míry Judovo hnutí navazovalo. Hlavní rozdíl mezi makabejským odbojem a bojem zélótů byl v tom, že Makabejští museli bojovat o náboženskou svobodu, ale když ji získali, zřekli se náboženské motivace a jejich boj měl pak převážně politický charakter. Římané však nechali Židům náboženskou svobodu a zélóte proti nim zvedli boj s důrazem na jedinou vládu v zemi, vládu Boží.

Náboženská práva Židů, která byla Římany uznávána, byla však často i přestupována. Už při prvním vkročení římských vojenských jednotek pod vedením Pompejovým do Jeruzaléma (63 př. Kr.) došlo k nepřístojnostem. Pompejus sice nesáhl na chrámový poklad, ale odvážil se vstoupit do velesvatyně, kam směl vstoupit jen velekněz. Kněží, kteří konali při napadení chrámu dále svou bohoslužbu, ač viděli, že nepřátelé útočí s tasenými meči, klidně setrvali při svých obřadech a byli při nich ubiti (Válka I, 148—152). Chrámové poklady, jichž se Pompejus nedotkl, vyloupil Crassus (r. 54 př. Kr.) — Herodes Veliký, vládce ustanovený Římany, uváděl otevřeně pohanství do země. Budoval chrámy císařovi a dal na jednom z hlavních portálů vedoucím k vnitřním nádvořím chrámovým v Jeruzalémě umístit velkého zlatého orla (Válka I, 648—9). Dva zákoníci, Juda, syn Sarifaiův, a Matyáš, syn Margalův, napadli slovy tento symbol na židovském chrámu v čase, kdy se doslechli, že král je těžce nemocný. Židé nemohli snést, aby na chrámu byla nějaká zobrazení a nechali se strhnout k tomu, že se někteří odvážlivci spustili po lanech se střechy a sekerami zlatého orla rozbili. Herodes dal oba zákoníky, kteří čin svými slovy podnítili, zaživa upálit, ty pak muže, kteří orla rozbili, nechal popraviti; bylo jich asi čtyřicet. — Archelaos hned po smrti svého otce Heroda Velikého nechal pobít v chrámovém nádvoří na tři tisíce Židů, když mu nepřestávali klást podmínky, za nichž jsou ochotni uznat ho za vládce (Válka II, 4—13).

Asi za padesát dní po této události vnikli římsí vojáci na rozkaz císařského finančního úředníka Sabina do chrámu, v boji s Židy zapálili sloupořadí a nakonec ukořistili z chrámu nejméně 400 talentů (Válka II, 45—50). — Také Pilát posiloval svým málo uváženým jednáním zélótské sklony judského lidu. Když nastupoval ve svůj úřad, ubíral se z Cesareje do Jeruzaléma v doprovodu vojenské jednotky, která vnesla do města zahalené obrazy císařovy; s těmito signy pak vojáci vešli do pevnosti Antonia, která stála v samém sousedství chrámu. Později se Pilát odvážil sáhnout na chrámový poklad, aby získal prostředky ke stavbě vodovodu (Starožitnosti XVIII, 3, 1—2; Válka II, 169—177). Nesouhlas Židů s tímto počínáním tvrdě potrestal. — Jiným činem Římanů, který Židy vydráždil, byl pokus císaře Caliguly umístit svou sochu v jeruzalémském chrámu (39—40 po Kr.). U Židů vzbudil tento záměr vzpomínku na „ohavnost znesvěcení“ za času Antiocha Epifana. Jen náhlá smrt císaře zabránila katastrofě. — Za prokurátora Ventidia Cumana (48—52) uvedl jeden z římských vojáků, hlídajících na obvodu posvátného chrámového obvodu, svým pohoršlivým jednáním do nejvyššího vzrušení poutníky, kteří se o velikonocích shromáždili v Jeruzalémě (Válka II, 223—227). Důsledkem toho byla smrt víc než deseti tisíc ušlapaných a umačkaných poutníků.

Jak silně římská moc stále ohrožovala chrám je zvláště zřejmé z faktu, že Židé ze strachu před prokurátory a jejich chtivostí se už neodvažovali ukládat zlato a peníze v chrámu. Tato nedůvěra nebyla neopodstatněná, jak je patrné z jednání posledního římského prokurátora z doby před vypuknutím židovské války, Gessia Flora (64—66), který pod záminkou, že musí uhradit daňový deficit, vzal z chrámu 17 talentů a vyvolal tím vzbouření lidu. — Židé nesli těžce i skutečnost, že římská pevnost Antonia, kterou dal postavit Herodes Veliký, stála u samého chrámu a že byla osídlena pohanskými vojáky. Tím byl chrám bezprostředně ohrožován ve své „čistotě“. Zde musel být na příkaz Římanů také uschováván velekněžský šat, když ho velekněz nepotřeboval. Proto se také na počátku židovské války útok Židů zaměřil proti hradu Antonia; jeho zapálení bylo spíše činem směřujícím k očištění chrámu než aktem pomsty.

Všecky tyto a podobné neuvážené činy Římanů byly vodou na mlýn pro tvrzení zélótů, že židovská víra není slučitelná s pohanskou vládou v zemi. I kdyby však těchto činů nebylo, zélóte by se sotva mohli s Římany dohodnout. Jejich program a cíl vylučoval předem jakýkoli modus vivendi s pohany přebývajícími v zemi. Byli neúprosně a krutě vyluční. Židovský partikularismus dosáhl v zélótském hnutí svého vrcholu.

Nebyli to však jen Římané, kdo přilévali zápalnou látku do ohně zélótské „horlivosti“ a nenávisti. Podle mínění zélótů nejenom pohané, ale i vedoucí velekněžské rodiny poskvrnily chrám svou oddaností vůči Římu a tím, že si od římských prokurátorů svůj úřad kupovaly. To byl jeden z dů-

vodů častého střídání velekněží, na němž prokurátoři měli zájem, protože byl výnosným zdrojem jejich příjmů. Velekněz Joazar, syn Boethův, se proti Judovi Galilejskému zasazoval a uskutečnění daňového soupisu. Zélóte zabili velekněze Ananiáše a jeho bratra Ezechiáše, později pak i jiné členy velekněžských rodin. Je však pravděpodobné, že Josef Flavius v tomto směru vražednou činnost zélótů přehání, neboť je známo, že část kněžské šlechty přežila a přeběhla k Římanům, když se tito ke konci války zmocnili chrámového nádvoří (Válka VI, 112—117). Nenávist vůči stávajícím velekněžským rodinám vedla zélóty k tomu, že na počátku židovské války vyloučili přední kněžské rodiny z účasti na chrámovém kultu a losem nechali zvolit nového velekněze, jimž se stal muž nápadného jména: Pinchas. Pocházel z jednoho ze starých velekněžských rodů. Josef Flavius ho zesměšňuje jako zcela neschopného pro tak významné poslání.

Chrám a náboženský život v zemi nebyl tedy podle zélótů ohrožován ve své „čistotě“ jen Římany, ale i nevěrnými členy vysoké kněžské šlechty a zákon nerespektujícími Židy.

#### POJMENOVÁNÍ JUDOVA Hnutí

Když mluví Josef Flavius o založení čtvrté židovské strany Judou Galilejským, neuvádí jméno této strany; říká však, že tím nabyli „loupežníci“ (řecky LÉSTAI) v zemi velkého rozšíření (Starožitnosti XVIII, 1). O další činnosti „lupičů“ v zemi hovoří pak až v souvislosti s prokurátory, kteří v Palestině nastoupili po smrti krále Agrippy I. (44 po Kr.). Podle Josefa Flavia jsou „loupežníci“ příčinou vzniku židovské války. Po zavraždění jejich vůdce Menachema (Válka II, 443) ustupují jako skupina vedoucí boj proti Římu zcela do pozadí. Josef se pak zmiňuje o zničení jejich galilejských bojových jednotek římským oddílem na hoře Asamón (Válka II, 511). Potom dostává označení „loupežník“ či „lotr“ Josefův odpůrce a jeden z velitelů v čase židovské války Josef z Gišaly (Válka II, 587 dd.); také sikariové, kteří se uchýlili do Masady, jsou takto nazýváni (Válka IV, 406).

Řecký termín LÉSTÉS, kterého Josef pro vzbouřence užívá, znamená v prvé řadě ozbrojeného násilníka. V římské právní mluvě byly LÉSTAI porobené kmeny, které se bouřily a vedly partyzánskou válku. Byl to záměrně degradující pojem, snažící se převést politické provinění do roviny mravní. V řeči antických autorů mohl tento pojem znamenat obyčejného loupežníka, stejně jako člena organizovaného vojska povstalecké provincie. Proto mohli Římané i po vypuknutí židovské války označovat židovské bojovníky jako „loupežníky“ či „lotry“. Stáli mimo zákon a byli postaveni na roveň lupičům a vrahům. Pozoruhodné je, že i cizí utlačovatelé mohli být označeni jako LÉSTAI a to v souvislosti s ne vždy dobrými zkušenostmi s římskou armádou v provinciích.

Také v Novém zákoně je v jednotlivých případech nesnadné rozhodnout, jde-li při označení LÉSTAI o členy povstaleckého hnutí či o obyčejné lupiče. V podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,30) jsou LÉSTAI asi lupiči, zatímco v pašijích jde spíše o zélóty (Mk 15,27; J 18,40).

Jednotky LÉSTAI se povětšinou skládaly ze zběhlých vojáků, ze zchudlých rolníků, uprchlých otroků, nábožensky a vlastenecky zapálených jedinců i dobrodruhů. Prostí lidé je zpravidla neviděli jako provinilce a rozlišovali je od nízkých lupičů a vrahů, i když také partyzáni museli někdy loupit. Ale jejich akce postihovaly spíše bohaté. V syrsko-palestinském prostoru byli LÉSTAI častým zjevem.

U Josefa Flavia pojem LÉSTAI je sběrným pojmem pro každé násilí i boj a používá jej podobně jako Římané či jako třída mocných a bohatých jak pro opravdové lupiče, zločince, tak i pro povstalce s náboženskými a politickými motivy. Podle něho je i každý rebel bouřící se proti římské nadvládě bezprávný zločinec. Tím, že pro zélóty užívá označení LÉSTAI, mravně celé hnutí diskvalifikuje a v požadavku boje za svobodu vidí jen plášť pro kruté činy (Válka VII, 256); někdy ovšem právem. Povstalci jsou pro něho sebrankou a vyvrheli národa (Válka V, 443), jimž se nakonec dostane zaslouženého trestu.

Josef Flavius má ve svých dílech ještě jiné pojmenování pro židovskou stranu, která bojovala proti Římanům se zbraní v ruce. Označuje tyto bojovníky slovem „sikariové“. Jde původně o latinské slovo odvozené od výrazu „sica“ = dýka. Ale už na počátku císařského času se význam tohoto slova rozšířil a byl v něm zahrnut každý násilný, vražedný čin. Podrobněji rozvíjí Josef Flavius taktiku jejich boje ve Starožitnostech XX, 8,10. Říká, že jejich zbraň se podobala krátkému perskému meči, zvanému akinake, ale že byla zahnutá jako římská dýka. S touto zbraní ukrytou pod šatem vraždili sikariové své protivníky uprostřed velkých shromáždění. V tomto způsobu boje proti Římu a proti nevěrným Židům spatřovali předpoklad pro pozdější velké akce, které měly začít počátkem mesiášského času.

Za prokurátora Felixe (pro jehož dobu dosvědčuje existenci sikariů i Nový zákon — Sk 21,38), když byl judský venkov vyčištěn od „lupičů“, „vystal v Jeruzalémě jiný druh loupežníků, tzv. sikariové, kteří zabíjeli lidi za bílého dne uprostřed města“ (Válka II, 254), zvláště o svátcích, kdy se lid shromažďoval ve velkém množství. Jako první obětí sikariů jmenuje Josef velekněze Jonathana, syna Annášova (Válka II, 256). Ve Starožitnostech k tomu dodává (XX, 8,4), že podnět k této vraždě vyšel od samotného prokurátora, který se chtěl nepohodlného mu velekněze zbavit. Také v souvislosti s Felixovým nástupcem Festem uvádí Josef činnost sikariů (Starožitnosti XX, 8,10).

Zdá se, že v pohledu Josefa Flavia nepředstavují sikariové novou samostatnou stranu, ale že jde o určitou skupinu mezi vzbouřenci, kteří uží-

vají novou metodu boje a kteří ještě zarputileji stáli proti římské nadvládě. Proti mínění, že sikariové představují samostatnou stranu, která vznikla až za prokurátora Felixe (52—60), lze uvést skutečnost, že Josef mluví o straně sikariů již v souvislosti s povstáním, které r. 6 po Kr. vyvolal Juda Galilejský, jehož přívržence tímto jménem označuje: „Tenkrát se sikariové srotili proti těm, kdo byli ochotni Římány poslouchat, a všemi prostředky na ně útočili jako na nepřátele“ (Válka VII, 254). Úzké spojení sikariů s hnutím, které vyvolal Juda Galilejský, nebylo jen ideové povahy, ale mělo i společnou rodovou, dynastickou stránku. Vůdcové sikariů na počátku a během židovské války byli potomky Judovými: Menachem i Eleazar, syn Ariho, byli z přímé linie Judova rodu (Válka II, 433—437; VII, 253).

Josef Flavius nevede mezi „lupiči“ (léstai) a mezi sikarii ostrou hranici. Obě pojmenování staví bez rozlišení vedle sebe. Teprve na počátku otevřeného povstání, zdá se, že mezi oběma činí určitý rozdíl. Označení „sikariové“ dává straně, která vznikla z přívrženců zavražděného Menachema, syna či vnuka Judy Galilejského. Tato skupina se za židovské války opevnila ve skalní pevnosti Masadě u Mrtvého moře (Válka IV, 400 dd.).

Nelze rozhodnout, dala-li si bojovná strana označení „sikariové“ sama, nebo bylo-li jí dáno protivníky, Římány. Druhá možnost je pravděpodobnější, protože lze předpokládat, že latinský význam slova byl sotva domácím obyvatelstvu hned znám. Původně užívali tento termín asi cizinci. Později však, jak ukazuje rabínská literatura, stal se tento pojem známý a srozumitelný i mezi Židy. Sotva je však správné číst označení Jidáše jako „Iškariotského“ jako přesmýčku vzniklou ze slova sikarius.

Na jednom místě babylónského talmudu je dáno povstalcům v Jeruzalémě ještě jiné jméno: barjone (traktát Mišny Gittin 56a). Uvedené slovo může označovat ty, kdo přebývají mimo města či osady, na nepřístupných místech, na poušti, v jeskyních. Někteří odborníci se domnívají, že toto pojmenování nebylo užíváno před r. 70 po Kr. a že tedy není správné vidět nějakou spoj mezi barjone a zelóty. Jiní však na toto spojení kladou velký důraz a z Ježíšova oslovení Petra jako Bar-Jona (Mt 16, 17) usuzují, že Šimon Petr byl původně zelóta. Proti tomuto výkladu mluví však Janovo evangelium 1,42 a 21,15, kde Šimon Petr je viděn jako „syn Janův“ (méně významná rukopisná skupina mluví na obou uvedených místech o „synu Jonášovu“). Nutno však říci, že zkrácení jména Jochanan na formu Jona není nikde jinde doloženo.

Organisátor židovského hnutí za svobodu je ve Sk 5,37 a zpravidla také u Josefa Flavia označován jako Juda Galilejský či jako Juda, muž z Galileje. Tento Judův původ spolu se skutečností, že zelótské hnutí bylo založeno v Galileji, kde také nacházelo značnou podporu, vedly k tomu, že přívrženci tohoto hnutí byli označováni jako Galilejci (tak v Míšně, u Justina, Hegesippa a Epiktéta). Nepochybně měl vliv na toto označení i od-

por Galileje proti Herodovi a povstání v galilejské Seforidě při střídání na trůně, když Herodes Veliký zemřel. Také Galilejci, o nichž píše Nový zákon, že jejich krev smísl Pilát s krví jejich obětí (L 13,1), bývají někdy ztotožňováni se zelóty. Pojmenování „Galilejští“ vyzvedává význam Galileje v boji proti římské nadvládě. Tato část Palestiny byla od počátku střediskem odporu proti Římanům.

Všecka dosud uvedená pojmenování apokalyptického hnutí za svobodu, které založil Juda Galilejský, tj. „loupežníci“, sikariové, barjone a Galilejci, dostali členové těchto skupin nejspíše od svých protivníků. Sotva si některé z nich přirklí sami. Ale nejvýstižnější označení, které hnutí neslo, si dali jeho přívrženci nejspíše sami. Bylo to jméno „zelóté“, odvozené od řeckého slovesa, které znamená pro něco planout, horlit, něco obdivovat, něčemu se plně oddat, žárlivě střežit. Toto pojmenování ukazuje na náboženské kořeny hnutí. V pozadí je hebrejská případně aramejská původní forma (qn' — v talmudské literatuře pod jménem qannaim). Josef Flavius má sklon označovat tímto jménem, které roste ze starozákonních kořenů (Pinchas — Nu 25), jen některé skupiny, nikoli celek odbojového hnutí (v tom případě mluví o „povstalcích“). Vidí zelóty v blízkosti těchto vůdců povstání: Jana z Gišaly, Šimona b. Giora (Válka V, 248; 358) a zcela je ztotožňuje s přívrženci kněze Eleazara, syna Šimonova, který se po vítězství nad vojsky syrského místodržitele Cestia Galla postavil do čela radikálního křídla. Také Menachem, syn či vnuk Judy Galilejského je kreslen Josefem v doprovodu zelótů (Válka II, 444). Neužívá tedy Josef Flavius označení „zelóté“ důsledně jen pro jednu skupinu obhájců Jeruzaléma, ač později je celé přisuzuje jen kněžské skupině Eleazarově. Jistě si však i jiné skupiny povstalců činily nárok na toto jméno, jehož nositelé měli na předhistorii židovské války větší podíl, než ukazuje pozdější Josefovo zúžené časové užití. I v Novém zákoně lze nalézt doklad pro to, že v čase Ježíšově existovala v židovství určitá skupina, která byla označována jako „horlivci“. Lukáš uvádí mezi Ježíšovými učedníky Šimona Zelóta (L 6,15; Sk 1,13). Aramejský ekvivalent se zachoval u Marka (3,18) a u Matouše (10,3): Kananejský. Josef Flavius charakterizuje zelóty takto: „Pojmenovali se od horlení pro dobro, a to buď z toho důvodu, že se posmívali těm, vůči nimž se pro svou zvířecost dopouštěli bezpráví, nebo z toho důvodu, že největší zločiny pokládali za dobro“ (Válka VII, 270).

Na rozdíl od Josefa Flavia ztotožňuje církevní spisovatel Hippolyt († 235) zelóty se sikarii a charakterisuje je jako ty, kdo odmítají dotknout se mince, na níž je něčí obraz či projít branou, na níž jsou umístěny nějaké obrazy. — Hippolyt měl zřejmě ještě jiné prameny než jen dílo Josefa Flavia.

Ve jméně „zelóté“ je nejspíše postižen vlastní charakter židovského hnutí za svobodu. Jde o hrdé sebeoznačení s opřením se o starozákonní

vzory jako byl Pinchas či Eliáš. Horlivost pro Boha a jeho věc vedla však zélóty až k bezmezné krutosti a násilí vůči všem, kdo nesměšleli jako oni. Zélóte chtěli situaci radikálně změnit nasazením všech bojových prostředků až k vražedným přeпадům, s nimiž se setkáváme u sikariů. Cestou násilí chtěli přivodit eschatologické vysvobození. Tím se lišili od ostatních židovských stran. Saduceové se snažili udržet výhodné hospodářské a mocenské posice s pomocí cizí vlády v zemi, s níž kolaborovali; farizeové se cele soustředili na studium a plnění náboženského zákona a neměli zvláštní zájem na tom, kdo v zemi vládne. Spokojili se se svobodou náboženskou. Esséni se od neuspokojivých poměrů v zemi vzdálili do ústraní, aby se uchránili styku s „nečistým“ světem. Žádná z těchto tří stran by nemohla souhlasit se stanoviskem zélótů, že člověk, který prolíje krev bezbožného je jako ten, kdo přináší oběť Bohu. Tím méně mohli s tímto stanoviskem souhlasit Ježíš a křesťané. Ježíš neútočí sice na zélóty přímo, ale jeho rozdíl od nich je na první pohled patrný. Podobně jak tomu bylo zvykem u rabinů jeho času, je jeho polemika se zélóty bez jmenovitého uvedení protivníka. Ale Ježíšovo podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,29-37) či blahoslavenství tichých kteří dostanou zemi za dědictví, má jasně i protizélótský hrot. Ježíš nespatřuje předběžné známky příchodu Božího království v guerille, v drobné válce, ale ve svém zvěstování a v charismatických činech. Zde spatřuje známky vítězství nad mocnostmi zla a ne ve zničení druhých mečem. Odmitá vynucení příchodu Boží vlády násilím. Bere Boha vážně jako soudce a nedává poslední soud do rukou člověka. Nedělí také po apokalypticko-dualistickém způsobu lidi na dvě protichůdné strany: na děti světla a děti tmy.

Na počátku židovské války (r. 66 po Kr.) se křesťané od zélótských tendencí, které stále více ovládaly židovský lid, distancovali tím, že z Jeruzaléma odešli do Pelly v Zajordání. Při rozdílu, který mezi oběma směry existoval, je tento útek zcela pochopitelný.

#### OD JUDOVA VYSTOUPENÍ DO POČÁTKU ŽIDOVSKÉ VÁLKY

(6-66 po Kr.)

Nepokoje, které vyvolala různá povstalecká hnutí v Palestině, trvaly nepřetržitě od času Judova povstání až do konce židovské války. Silnější bojová aktivita začala však až během druhé řady prokurátorů, tj. v letech 44-66. Zatímco počáteční období prokurátorů (r. 6) je poznamenáno vzpourou Judy a Sadduka, není potom po několik let doklad pro další nepokoje. Tzv. první prokuratura (6-41) se jeví přes mnohé incidenty relativně klidná. Tacitus pro tu dobu neuvádí žádné nepokoje: „Za Tiberia byl klid“ (Historiae V,9).

Za Piláta (26-36) nedošlo k většímu otevřenému boji mezi Židy a římskými vojenskými jednotkami, ale jeho nemoudré činy posílily stranu

zélótů. Doklad pro to, že tato strana v čase Ježíšově (a tedy i Pilátově) existovala, lze nalézt v Novém zákoně, kde Ježíšův učedník Šimon Zélótés je prvním svědkem pro jméno i existenci tohoto hnutí, k němuž náležel spíše před příchodem k Ježíšovi než později (L 6,15; Sk 1,13). I pro období od Piláta až do smrti Heroda Agrippy I. (r. 44) nemá Josef Flavius žádné zmínky o existenci zélótů. Jistě však i v této době došlo k posílení postavení zélótů a to především při Caligulově záměru umístit svou sochu v jeruzalémském chrámu. Za vlády Herodovce Agrippy I. (41-44), který vystupoval jako přítel Židů, došlo k uvolnění napětí mezi Římem a Židy; zélóte měli v tomto období málo důvodů k tomu, aby se projevíli.

Do doby prokurátora Cuspia Fada (44-46) spadá vystoupení „podvodníka“ Theudase (o němž má zmínku i kniha Skutků apoštolských 5,36), který vyzval lid, aby ho i se svým majetkem následoval k Jordánu (Starozitnosti XX, 5,1-2). Tvrdil, že zastaví svým mocným slovem proud řeky a získá tak pro ty, které shromáždil, snadný přechod. Fadus proti němu vyslal svou vojenskou jednotku, která jeho družinu rozprášila a mnohé zabila. Theudas sám upadl do zajetí, byl štat a jeho hlava byla donesena do Jeruzaléma. — Akce, kterou Theudas podnikl, nebyla politicky nevinná: přechod Jordánu byl upomínkou na dobytí získání země. — K neprozíravým činům Cuspia Fada náleželo mimo jiné i rozhodnutí, aby velekněžský šat byl vždy po obřadu ukládán do římské pevnosti Antonia, což znamenalo pro Židy profanaci vznešeného kultického roucha. Od této nemilé povinnosti byli Židé předtím na řadu let zproštěni díky výnosu syrského místodržitele Vitellia.

Cuspia Fada vystřídal v úřadě prokurátora Tiberius Alexander (46-48), židovský odrodilec z Alexandrie. Za jeho správy došlo k velkému hladu v Palestině (Sk 11,28). Tomuto prokurátorovi se podařilo zajmout Jakuba a Šimona, syny Judy Galilejského. Oba nechal ukřižovat (Starozitnosti XX, 5,2). Z toho je zřejmé, že 40 let po vyvolání povstání v souvislosti s daňovým soupisem Judova strana dále existovala za vedení jeho synů.

Po Tiberiovi Alexandrovi byl poslán do Palestiny jako prokurátor Ventidius Cumanus (48-52), za jehož správy došlo k ostrému konfliktu mezi Židy a Samařany (Válka II, 232 dd; Starozitnosti XX, 6,1-2). Příčinou srážky bylo zabití galilejského poutníka, který šel přes Samařsko do Jeruzaléma na svátky. Někteří Židé si chtěli účet se Samařany vyřídit sami, jiní však, aby tomu zabránili, požádali o pomoc Cumana. Ten však řešení sporu odložil. Proto se Židé rozhodli, přes odpor mnohých moudrých, že pomstí zavražděného sami. Do čela svých ozbrojenců povolali vůdce „lupičů“ Eleazara, syna Dinaiova, který již po řadu let působil se svými přívrženci v horách, a vrhli se na samařské území. Cumanus proti nim vytáhl s početnými a dobře vyzbrojenými jednotkami a porazil je. Ale řada „lupičů“

unikla. Od té doby se podle Josefa Flavia Judea stala natrvalo místem „loupežnického“ řádění. — Samařani se cítili židovským vpádem, který byl doprovázen vypalováním měst a plundrováním, poškození a stěžovali si u syrského místodržitele Quadrata. Ten se vypravil do Judska a dal ukřižovat všechny Židy, které Cumanus zajal. Zástupce Židů i Samařanů odeslal do Říma k císaři a spolu s nimi nařídil tuto cestu i Cumanovi a tribunovi Celerovi. Měli podat císaři zprávu o tom, co se stalo. Císař Samařany odsoudil a tři nejvlivnější z nich dal popravit. Cumanu poslal do vyhnanství a tribun Celer nechal poslat v poutech zpět do Jeruzaléma a vydat do rukou Židů, aby byl vláčen po městě a potom sťat. Zprávu o Cumanově špatné činnosti v Judsku má také Tacitus (Letopisy 12,54). Podle Josefa Flavia měl velký podíl na rozhodnutí sporu před císařem ve prospěch Židů Agrippa mladší (Agrippa II.), který se tehdy zdržoval v Římě. Židům se tak dostalo zadostiučinění a nebezpečí obecného povstání bylo na čas zažehnáno. Ale už během konfliktu Židů se Samařany se vyskytli Židé, kteří přemlouvali lid k odpadnutí od Římanů. Byli čtyři a v jejich čele stál muž vznešeného původu jménem Doetos. Quadratus je nechal na základě svědectví Samařanů popravit. Tacitus (Letopisy 12,54) spojuje omylně činnost Cumanovu s činností jeho nástupce Felixe a nechá je v Palestině působit současně. Cumanu vidí jako odsouzeného „pro ničemnosti“, jež spáchali oba dva.

Napjatou atmosféru této doby potvrzuje událost, k níž došlo za Cumanova nástupce Felixe (52 — 60). Suetonius charakterizuje tohoto Římana, který byl poslán do Judeje, jako toho, kdo se těšil obzvláštní úctě a kdo byl od císaře Klaudia postaven v čelo kohort, jezdeckých čet a provincie Judeje. Zároveň o něm říká, že byl manželem tří královen (V, 28). V čase Felixovy působnosti v Palestině došlo k vystoupení jakéhosi egyptského lížiproroka, zřejmě egyptského Žida (Válka II, 261—263; Starožitnosti XX, 8,6). K němu se přimklo na třicet tisíc Židů, které vedl z pouště na Olivovou horu, odkud chtěl mocí svého slova nechat padnout jeruzalémské hradby (asi tak jako za času Jozuova padly hradby Jericha). Pak se chtěl města zmocnit. Když o tom Felix uslyšel, vytáhl proti němu se svým vojskem a Egypťanovi přívrženci byli rozprášeni. Čtyři tisíce jich padlo a dva tisíce bylo zajato. Ale Egypťan sám unikl a zmizel. Lid asi věřil v jeho zázračné zachránění a očekával jeho návrat (čti Sk 21,38). — Theudas ani tento Egypťan nebyli pravděpodobně zélóté. Založili vlastní hnutí s nárokem na uznání sama sebe. Josef Flavius je označuje jako „podvodníky“, kteří byli přesvědčeni, že jsou inspirováni a že jsou posláni od Boha. Podle knihy Skutků apoštolských (21,38) jsou přívrženci onoho neznámého Egypťana označováni jako „sikariové“. To lze vysvětlit tím, že za Felixovy vlády byli všichni ozbrojení povstalci takto označováni. Poměry v zemi se horšily ze dne na den a Palestina byla plná „lupičů“ a „podvodníků“. Felix zakročoval krutě, den-

ně nechával velký počet Židů ukřižovat. Podařilo se mu zmocnit se Istí i jednoho z vůdců odporu, Eleazara, syna Dinaiova, který se přes dvacet let držel v judských horách proti Římu a který měl významnou úlohu v konfliktu Židů se Samařany za prokurátora Cumana. Pravděpodobně po smrti dvou Judových synů, Jakuba a Šimona, dostal se do vedení zélótského hnutí, které pak po něm převzal další Judův potomek Menachem. Eleazar byl v poutech poslán do Říma (Válka II, 253; Starožitnosti XX, 8,5). — V Caesareji došlo k prudkým srážkám mezi Židy a Syřany (Válka II, 266—270; Starožitnosti XX, 8,7). Židé chtěli mít město především pro sebe a dovolávali se toho, že je postavil jejich král Herodes. Syřané naproti tomu tvrdili, že už dlouho předtím město existovalo pod jménem Stratonova tvrz a že Herodes v něm postavil i pohanské chrámy. Krvavým bojům učinil Felix konec tím, že na Židy poslal vojsko a mnoho jich zahubil. Vybral přední muže z obou bojujících stran a poslal je k Neronovi do Říma. Pozdější Neronovo rozhodnutí, k němuž došlo až za prokurátora Flora a které dalo za pravdu nežidovskému obyvatelstvu Caesareje, mělo bezprostřední vliv na ostré vyhocení situace v Judsku (Válka II, 284).

Když Porcius Festus vystřídal r. 60 Felixe v úřadě prokurátora, našel Judsko v bouřlivém stavu. „Bandité“ zapalovali a plundrovali vesnice. Podobně jako Felix vystupoval i Festus tvrdě. Zmocnil se velkého množství „loupežníků“ a mnoho jich nechal popravit. Také za jeho správy vystoupil jakýsi „kouzelník“, který sliboval těm, kdo za ním vyšli na poušť, spásu a konec všeho zla. Festus jej napadl svými jednotkami a jeho hnutí rozprášil (Starožitnosti XX, 8,10).

Festovu nástupci Albinovi (62 — 64) připisuje Josef Flavius řadu špatných činů: Zmocňování se majetku občanů i propouštění vězňů za úplatky. Za jeho správy zůstali ve vězení jen ti z „lupičů“, kteří neměli prostředky k získání svobody. Někdy to vypadalo tak, že je spíš stoupencem vzbouřenců než ochráncem zájmů Říma. Zélóté se v té době uchýlili k nové taktice: Zmocnili se některého vlivného občana a pak nabídli jeho výměnu za uvězněné sikarie. S oblibou brali do zajetí zvláště členy rodiny velekněze Ananiáše. Na venkově se za Albinovy vlády dostali zélóté cele k moci, s výjimkou helénistických měst. Josef Flavius, jehož příznivý postoj vůči Římu a jeho správě je nepopíratelný, nazývá Albina „velikým zločincem“ (Válka II, 277), ale ve srovnání s prokurátorem, který přišel po něm, s Gessiem Florem (64—66, je pro Josefa Albinus muž „velmi spravedlivý“. Josef vytýká Florovi věrolomnost, vykořisťování, vychloubačnost, úplatnost, hrabivost a neuvážené střídání krutosti a ústupnosti (Válka II, 277—279). Činí jej spoluodpovědným za vypuknutí židovské války. Florus však nebyl jediným viníkem. Zdědil poměry, které se utvářely po řadu desetiletí. Mohl nepochybně pro pokoj v Palestině udělat víc, ale všechno už zachránit nemohl. Byl v přátelském vztahu s císařem Neronem a jeho manželka Kleo-

patra byla přítelkyní Poppaey, císařovy ženy. Nepochybně Florus na tyto vztahy spoléhal. Ani Agrippa II, který vládl v nevýznamném území na severu Palestiny, se nechtěl podílet na žalobě na Flora u císaře. Prosby lidu a jeho představitelů u syrského místodržitele Cestia Galla, který r. 66 o velikonocích přišel do Jeruzaléma, o zlepšení římské správy, nebyly vyslyšeny. Florus podle Josefa Flavia vsadil už jen na jedinou kartu: na válku. Báł se totiž, že dojde-li ke smíru, půjdou na něj Židé žalovat k císaři; vzplane-li naproti tomu válka, že Židé a ne on, budou viděni jako viníci (Válka II, 283). Došlo k novým nepokojům v Caesareji, při nichž bylo náboženské cítění Židů silně podrážděno a kdy Florus židovskou složku obyvatelstva provokoval. V té době vzal z jeruzalémského chrámového pokladu 17 talentů pod záminkou, že je císař potřebuje. Došlo k velkým nepokojům, Židé se bouřili a žádali odstranění Flora (Válka II, 293—332). Ten spěchal s částí svých jednotek do Jeruzaléma, aby svou otrěsenou autoritu násilím upevnil. Přitom si počínal s neobvyklou krutostí. Nechal povraždit a ukřižovat více než tři tisíce lidí, včetně žen a dětí. Josef Flavius mluví o „nové tváři římské krutosti“ (Válka II, 308). Florus se odvážil i toho, co neučinil nikdo před ním: nechal zbičovat muže jezdeckého stavu a pak je dal přibít na kříž. Byli to sice Židé, ale měli římské občanství. Výsledek, který Florus očekával, se však nedostavil. Došlo k srážce lidu s dalšími dvěma kohortami římského vojska, které přitáhly z Caesareje k Jeruzalému. Lid je napadal z domů a střech. Moudří Židé přitom nepřestávali ani nyní napomínat lid k rozumnému jednání, které by nevydráždilo krutost Florovu.

Florovy vojenské jednotky si daly za cíl zmocnit se posvátného obvodu a pevnosti Antonia. Když se jim to nepodařilo, odešel Florus do Caesareje a v Jeruzalémě ponechal jen jednu kohortu. Jeho počínání nepochybně posílilo stranu zélótů a sympatie s ní. Židé se tehdy znovu obrátili na syrského místodržitele Cestia Galla, ale ten vyslal do Jeruzaléma jen jednoho ze svých důstojníků spolu s Agrippou II, který vyzýval Židy k poslušnosti vůči Římu. Na nějakou dobu se mu podařilo Židy uklidnit. Nakonec však upadl u lidu v nenávisť a musel město opustit. Situace se stále horšila a Židé se nevzdávali myšlenky stěžovat si na Flora u Nerona. Právě v té době se však skupina zélótů zmocnila pevnosti jménem Masada u Mrtvého moře, kterou drželo ve svých rukou římské vojsko. Zélóté posádku vyvraždili a pevnost ovládli. Téměř současně došlo i k jiné události, která pokojné řešení napětí znemožnila: Kněz Eleazar, syn velekněze Ananiáše, chrámový hejtman, odmítl přijímat dary a oběti pro chrám od pohanů. To v sobě zahrnovalo i odmítnutí oběti císařovy. Marné byly domluvy uvážlivých Židů, kteří poukazovali na to, že chrám byl vyzdoben převážně z cizích darů a že z prokazování úcty Hospodinu jsou nyní vyloučeni císař a ostatní Římané. Agrippa II, vládce v Bataneji a Trachonitidě, poslal mírné straně v Jeruzalémě na pomoc tři tisíce jezdců. V Jeruzalémě došlo k bratrovra-

žednému boji, v němž zélóté, kteří v boji zvítězili, zapálili i dům, v němž byly uloženy dlužní úpisy, aby získali na svou stranu dlužníky. Dobyli i pevnost Antonia, jejíž posádku pobili a pevnost zapálili. Pak začali obléhat Herodův hrad, kam se utekli Agrippovi vojáci i Římané. Jeruzalém se ocitl ve válečném ohni. Bylo to ve dvanáctém roce Neronovy vlády a v sedmnáctém roce králování Agrippy II, v měsíci artemisiu (březen—duben) r. 66.

#### ZÉLÓTÉ V ČASE ŽIDOVSKÉ VÁLKY

Při obléhání Herodova hradu přišel se svými stoupenci jeruzalémským povstalcům na pomoc Menachem, který ovládal Masadu. Byl to syn či vnuk Judy Galilejského a už z titulu této rodové příslušnosti si činil nárok být vůdcem celého povstání. Byl také asi zákoník, neboť i jemu dává Josef Flavius označení „sofisté“ (Válka II, 445). Za jeho vedení byl Herodův hrad dobyt. Jen tři z jeho věží ještě vzdorovaly. V tom čase už vstoupila do boje proti Římu velká část židovského lidu. Tak se zélótům podařilo dosáhnout cíle, o nějž po několik desetiletí usilovali. Zároveň však došlo k nesmiřitelnému napětí mezi Menachemem a chrámovým hejtmanem Eleazarem. V pozadí tohoto konfliktu mohl být protiklad kněží-laici, ale také protiklad Jeruzalém — venkov. Hlavní odpor proti Menachemovi byl v chrámu, kde byl také napaden; podle Josefa Flavia z toho důvodu, že se stal nesnesitelným tyranem. Když vstoupil v královském rouchu a v doprovodu svých zélótů v plné zbroji do posvátného obvodu, vrhli se na něho Eleazarovi přívrženci a pobili či rozprášili jeho doprovod. Menachemovi se podařilo utéci a ukrýt se v Ofel, na jih od chrámu. Byl však vypátrán, zohaven a umučen (Válka II, 441 — 448). Obyvatelstvo Jeruzaléma stálo v tomto konfliktu většinou na straně kněžstva. Jen menší složce Menachemových stoupenců se podařilo zachránit. Byl mezi nimi i Eleazar, syn Ariho, asi vnuk či pravnuke Judy Galilejského, který se znovu uchýlil do Masady. Tato skupina zůstala pak po celou dobu židovské války stranou aktivního boje. Chrám viděli jako znesvěcený krvavým činem. Boj mezi knězem Eleazarem, synem Annaniášovým a Menachemem rozdělil židovské hnutí za osvobození právě v čase, kdy z hlediska zélótů bylo jednoty třeba. Skutečnost, že šlo o zabití potomka Judy Galilejského, měla nepochybně vliv na celé povstání. Hnutí nemělo vůdce, který by měl autoritu u všech. Postavení kněží do čela povstání nemělo asi příznivý ohlas na venkově; zvláště Galilea se cítila zavražděním Judova potomka dotčena. Rozlomení se Židů na skupiny usnadnilo Římanům cestu k vítězství, i když to nebyla cesta snadná.

Po Menachemovi se stal vůdcem povstání v Jeruzalémě kněz Eleazar, který pokračoval v dobývání posledního útočiště římských jednotek ve třech věžích Herodova paláce. Římský velitel Metilius, který už neviděl pro zbyť-



ky svých kohort žádné bojové východisko, nabídl kapitulaci za podmínky složení zbraní a volného odchodu svých bojovníků. Podle Josefa Flavia byla pod přísahou uzavřena mezi oběma stranami smlouva. Když pak římsí vojáci vyšli a složili zbraně, stoupenci Eleazarovi se na ně vrhli a všecky pobili. Zachránil se jen velitel Metilius, když slíbil, že se dá obřezat (Válka II, 450—454). Tento věrolomný čin povstalců je poškodil i v očích jejich dosavadních přívrženců. Obludnost tohoto činu byla zvýšena ještě tím, že událost se odehrála v sobotu, kdy Židům nebylo dovoleno konat ani dobré činy.

V téže době, kdy Židé pobili Římany v Jeruzalémě, došlo k velkému povstání proti Židům v Caesareji a v řadě syrských měst i v egyptské Alexandrii. V Caesareji byli Židé úplně vyvražděni (podle Josefa Flavia asi dvacet tisíc Židů), v syrských městech, kde bydlelo rovněž mnoho Židů, došlo k rozdělení obyvatelstva na dva tábory, které se navzájem vraždily. Židé v Palestině odpláceli krutosti vůči Židům v diaspoře pohanům neméně krutě. Pustošili a vypalovali vesnice a města s pohanským obyvatelstvem. Snad doufali, že dojde k povstání i v diaspoře, ale tam k tomu vcelku nebyl sklon (Válka II, 457—468). Syrský místodržitel Cestius Gallus rozpoznal příliš pozdě, že je třeba jednat. Přes fénické pobřeží se vydal se svými jednotkami do Jeruzaléma, aby zakročil. Doprovázel ho Agrippa II, který mu ukazoval cestu. Galilejským povstalcům se podařilo jednu složku Cestiova vojska u Ptolemaidy potříti, ale pak utrpěli těžkou porážku v galilejských horách. Ale dílčí úspěchy Římanů na palestinském venkově byly zcela zastíněny nezdarem při obléhání Jeruzaléma a ústupem, který skončil porážkou Cestiových vojsk u Betaran (Beth-horon, necelých dvacet kilometrů od Jeruzaléma). Cestiovi se jen stěží s elitní částí jeho vojska podařilo ze země uprchnout. Římské legie v Sýrii nepatřily k nejlepším římským jednotkám a proto bylo nebezpečí, že Židé své schopnosti a možnosti pro budoucnost přecení. Pro danou chvíli mělo však toto vítězství velký význam a s hnutím odporu začaly sympatizovat i ty židovské kruhy, které zatím stály stranou boje. V tom, že špatně ozbrojení Židé zvítězili nad vycvičeným a poměrně dobře vyzbrojeným římským vojskem, viděli mnozí naplnění prorockých předpovědí.

V průběhu bojů při obléhání Jeruzaléma a pronásledování Cestiova vojska se dostali do popředí dva noví vůdcové povstání: Šimon bar Giora, muž velké tělesné síly, který si získal mnoho přívrženců. U Betaran se zmocnil římské vozatajské výzbroje a dopravil ji do Jeruzaléma. Druhým mužem, který se dostal do čela vzpoury, byl vůdce radikálních, převážně kněžských zélótů Eleazar, syn Šimonův. Třeba jej odlišovat od Eleazara, syna Ananiášova, chrámového hejtmana, o němž byla zmínka dříve. Přívržence Eleazara, syna Šimonova, označuje Josef Flavius výrazně jako „zélóty“, horlivce. Povstalci však k Eleazarovi neměli velkou důvěru, přestože

měl ve správě bohatou válečnou kořist. Viděli ho jako násilníka a nedostalo se mu žádného významného úřadu. Do vedení povstání v Jeruzalémě byl postaven Josef, syn Gorionův a velekněz Annáš, pocházející z vlivné rodiny novozákonního Annáše (Válka II, 563). Chrámový hejtman Eleazar, syn Ananiášův, který měl ještě před několika málo měsíci tak velký vliv, byl poslán jako vůdce do Idumeje. V Josefově díle se pak tato postava, která měla nemalý podíl na rozdmýchání válečného konfliktu mezi Židy a Římem, již neobjevuje.

Jeruzalémské vedení povstání vidělo jako důležitý úkol vytvořit z Jeruzaléma a venkova pevnou jednotu, která by dovedla čelit vpádu římských legií, který byl očekáván. Do Galileje byl za tím účelem spolu s dvěma kněžími vyslán Josef Flavius, který se nedávno vrátil z Říma a musel být proto pokládán radikály za podezřelého. Podařilo se mu stmelit různé skupiny odporu v Galileji, mimo jiné i prostřednictvím pravidelného žoldu. Konzervativnější kruhy však s ním zároveň počítaly jako s možným prostředníkem v jednání s nepřítelem vzhledem k dobrým vztahům, které s Římem měl. Proto měl být ze své funkce odvolán. K tomuto rozhodnutí přispívaly i porážky, které povstalci v Galileji utrpěli.

Nejednota ve vedení povstání měla hlubší kořeny. Jednota byla jen v touze po vydobytí svobody. Existovaly však různé mesiášské koncepty, jak je to patrné i z kumránských textů, kde vedle sebe stojí kněžský i davidovský mesiáš. Obě tato pojetí mohla mít vliv na rozdíly mezi povstaleckými skupinami, především na stále se prohlubující protiklad města a venkova. Radikální skupiny z venkova posilovaly extrémní stranu v Jeruzalémě a ta se cítila tak vlivná, že zvolila losem nového velekněze (Válka IV, 155). Annášova snaha omezit moc radikálních zélótů neměla úspěch. Došlo ke krvavému konfliktu mezi umírněnou a rozhodnou stranou, do něhož zasáhli ve prospěch radikálů Idumejci, kteří spolu se zélóty krutě potřeli Annášovu stranu. Tento bratrovražedný boj si vyžádal přes osm tisíc mrtvých. Do popředí se pak dostal jako vůdce povstání Jan z Gišaly, který si činil nárok být jediným vůdcem. Proti vůli druhých strhl na sebe neomezenou moc.

Římský vojevůdce Vespasián viděl, že čas pracuje pro něho, že rozbroje a vzájemné vybíjení Židy oslabuje. Umírněnější Židé se snažili dostat do tábora Římanů a prosili Vespasiána, aby přišel městu na pomoc. K odkladu útoku Římanů na Palestinu přispěla i smrt Neronova (7. VI. 68) a z toho vzešla občanská válka. Po určité době vyčkávání se Vespasián rozhodl nejit na Jeruzalém přímo, ale začít s dobýváním Zajordání, a na druhé straně Palestiny jít od Caesareje směrem na jih.

Zatímco Jan z Gišaly ovládal Jeruzalém, působil na venkově jiný vůdce povstání Šimon bar Giora (jak jeho aramejské jméno ukazuje, byl asi synem proselyty: aramejské giora' a hebrejské ger = cizinec). Pocházel

z Gerasy v helénistické Dekapoli. Na jaře r. 69 byl obránci Jeruzaléma vpuštěn do města a to proto, aby město osvobodil od terorizující vlády Jana z Gišaly. Když vtáhl se svými jednotkami do Jeruzaléma, byl lidem vítán jako zachránce, ale myslel především na svůj prospěch. Měl na své straně asi deset tisíc bojovníků, vedle toho mu podléhalo asi sedm tisíc Idumejců. Jan z Gišaly měl asi šest tisíc mužů. Oba vůdcové, Jan a Šimon, spolu vedli téměř rok nerozhodný boj. Jan držel chrámovou horu a Šimon ovládal horní město.

S hnutím, kterému dal základ při daňovém soupisu r. 6 Juda Galilejský, nesouvisely tyto strany a jejich úsilí přímo. Pravými (i podle dynastie) Judovými následovníky byli sikariové, kteří za vedení Judova vnuka či pravnuka Eleazara, syna Ariho, zůstávali v pevnosti Masadě, odkud podnikali výpravy do vesnic a měst, aby získali potřebné zásoby pro svůj život v pevnosti. Tam s nimi byl po nějakou dobu, než odešel do Jeruzaléma, také Šimon bar Giora. I kněžská skupina zélótů se mohla dovolávat toho, že navazuje na Judovo hnutí. Pokus jejího vůdce Eleazara, syna Šimonova, odpoutat se od vnučeného vedení Jana z Gišaly, neměl úspěch. Eleazar měl jen něco přes dva tisíce bojovníků.

Se zélótským požadavkem, aby jediným vládcem židovského lidu byl Bůh, je v kontrastu společnost, že hnutí samo mělo několik vůdců. Vnitřní nesvár se ukázal stejně silný jako nepřítel za hradbami. Ani když se Římané za vedení Vespasiánova syna Tita utábořili před městem, rozbroj mezi stranami nepřestal. Teprve, když hrozilo krajní nebezpečí, že Římané ztečou hradby, spojili se Šimon a Jan k nutné obraně (Válka V, 278).

Když byl r. 70 osmého dne měsíce gorpiaia Jeruzalém dobyt, byl Jan z Gišaly zajat. Šimon se vydal do rukou nepřátel sám. Pokoušel se nejprve s několika svými druhy dostat se z Jeruzaléma podzemní chodbou. To se mu však nezdařilo. Proto se oblékl do bílého šatu, přehodil přes něj purpurový plášť (mesiášský nárok?) a vystoupil z podzemí na místě, které Římané měli v rukou a kde byl předtím posvatný obvod. Snad chtěl tímto náhlým objevením se zapůsobit na nepřátele. Byl však zajat a spoután (Válka VII, 26—31). Jan z Gišaly se ukryl v podzemních chodbách, kde hladověl a prosil o milost (Válka VI, 433).

Šimon bar Giora byl asi v očích Římanů významnější než Jan z Gišaly. Dá se to usoudit z toho, že byl za Vespasiánova a Titova triumfu v Římě popraven, zatímco Jan byl potrestán doživotním žalářem.

Nejdéle Římanům vzdorovala pevnost Masada, která padla až r. 73. Těsně před jejím dobytím došlo k masové sebevraždě osazenstva. Podle stanoveného pořádku se celkem 960 lidí navzájem zabilo. Jen dvě ženy a pět dětí, které se ukryly, vyvázly životem. Přitom neviděli sirakiové svůj konec jako porážku, ale jako vítězství, protože sebevražda znamenala v jejich očích únik z rukou nepřátel (Válka VII, 389—406).

Po porážce zélótského hnutí v Palestině uprchli někteří sikariové do Egypta, kde se pokoušeli přemluvit tamější Židy a vyvolat další nepokoje. Asi 600 z nich zemřelo jako mučedníci. Radili svým souvěrcům, aby Římané neuznávali za silnější než jsou sami a aby uznávali za svého pána jen Boha. Když nezískali u egyptských Židů žádoucí ohlas a byli pochyťáni, podstoupili všechny způsoby tělesného mučení, ale neuznali císaře za svrchovaného pána (Válka VII, 407—419).

## SAMAŘÍ A SAMAŘANÉ

Ve Starém i v Novém zákoně nalezneme několik zmínek o městě Samaří. V Novém zákoně pak ještě navíc slova: Samaritán, Samaritánka, samaritánský. Pro písmáka to jsou slova se zcela jasným obsahem a když se s nimi v Kralické bibli setkává, nepůsobí mu porozumění těmito slovy zvláštní potíže. Jinak je tomu však u čtenáře, který se s bibli nesetkává často. Pojem Samaritán či Samaritánka byl totiž pod vlivem podobenství o milosrdném Samaritánu průběhem křesťanských dějin přeznačen a dostal nový obsah. Hledáme-li jeho význam v naučných slovnících, můžeme se setkat i s vysvětlením, že Samaritán je „člověk, který má srdce na pravém místě“. Ale s tímto výkladem slova bychom pro bibli nevystačili. Moderní české překlady Nového zákona se snaží čelit nebezpečí, které vývoj smyslu slova „Samaritán“ pro porozumění biblickému poselství způsobil, a mluví raději o Samařanu a Samařanech.

Kdo byli Samařani? — V bibli znamená slovo Samaritán (Samařan) buď obyvatele samařské krajiny nebo přívržence chrámu v Sichemu.

Podíváme-li se na mapu staré Palestiny, pak v jejím středu, mezi Judskem na jihu a Galilejí na severu, nalezneme území, které po příchodu Izraelitů do země obýval jeden z nejvýznamnějších kmenů, kmen jménem Josef. Tímto jménem byla pak označována i skupina kmenů, jejichž sídla ležela v středopalestinské hornatině. V Sichemu byly uloženy kosti Josefovy přinesené sem z Egypta. Skupina kmenů v Samařsku sídlících je někdy označována jako „synové Josefovi“ (Nu 1,10; 26,28 aj.) či jako „dům Josefův“ (Joz. 17,17 aj.). Rozsah takto označené skupiny nebývá vždy stejný. V první řadě k ní náležely kmeny Efraim a Manasse; zdali dohromady tvořily „dům Josefův“ nebo zda se tento „dům“ rozdělil na dva kmeny, není jasné. Jménem „Josef“ mohla však být označována i severní říše (Ez. 37,16; Am. 6,6) a dokonce i celý Izrael (Ž. 77,16; 81,6).

Při politickém rozdělení říše na severní a jižní, k němuž došlo r. 926 př. Kr., stalo se Samařsko jádrem severní říše. Aby nové království postavil i nábožensky na vlastní nohy, obnovil Jeroboam I. staré svatyně v Bethel a v Dan a učinil z nich státní svatyně, do nichž dal umístit zlaté býky a telata. Svatyně však měly zároveň sloužit i Bohu, který vedl Izrael do Palestiny. Šlo o novou formu služby Hospodinu, která byla ze strany jižní říše viděna jako hřích (1 Kr 15,26) a jako odpad od Davidova domu. Přes výtky a nepřátelské osočování z jižní říše i přes jiné nepříznivé podmínky podařilo se Jeroboamovi I. položit základy státu, který se udržel po 200 let.

Jeden z Jeroboamových nástupců, Amri (882—871 př. Kr.), umístil královské sídlo do nově postaveného města Samaří, asi 10 km od Sichemu.

Amriho syn Ahab pak zde vybudoval královskou rezidenci a posílil kanaánské prvky tím, že zde zřídil chrám Bálovi (1 Kr 16,32). R. 841 zažilo Samaří krvavé vyhubení dynastie Amri a zničení Bálova chrámu od Jehu, který jednal jako věrný Hospodinův (2 Kr 10). Město však zůstalo sídlem i pohřebním místem severních králů.

Po tříletém obléhání bylo Samaří r. 722 dobyté od Asyřanů a značná část obyvatelstva, hlavně jeho přední vrstvy, byly odvečeny do zajetí (2 Kr 17,5 d; 18,9 dd.). Země byla proměněna v asyrskou provincii a bylo do ní nastěhováno obyvatelstvo z jiných částí asyrské říše, mimo jiné z Baby-lóna a z Kut. Na základě jména tohoto babylónského města byli Samařané později v židovském podání hanlivě označováni jako Kutejci (Chutité). Asi o 100 let později využil judský král Joziáš úpadku asyrské říše, ovládl Samařsko (podle 2 Kr 23,19) a zrušil místní kultury v samařských městech. Vytvořilo se opět, byť násilím, určité pouto mezi Židy a Samařany. To se prokázalo mimo jiné tím, že když r. 587 padl Jeruzalém, přicházeli do Jeruzaléma v šatě pokání i někteří obyvatelé Samařska (Jr 41,5). Tato skutečnost je také dokladem, že všechno původní samařské obyvatelstvo nebylo r. 722 Asyřany vzato do zajetí.

Po pádu jižní říše a Jeruzaléma tvořilo Judsko spolu se Samařskem babylónskou provincii, která byla spravována ze Samaří, kde sídlil babylónský a později perský správce. Za času Nehemiášova tomu již bylo jinak: Judsko mělo svého vlastního perského správce.

Když perský král Cyrus (559—529 př. Kr.) dal některým Židům zajatým od Babylónanů povolení k návratu do vlasti a k nové stavbě chrámu, byl oživen starý protiklad mezi severem a jihem Palestiny. Obyvatelé provincie Judeje viděli stavbu chrámu a znovuzřízení kultu jako svou vlastní záležitost a postavili se proti spoluúčasti Samařanů na stavbě, ač záměr Samařanů byl podporován perským místodržitelem v Samařsku Sanballatem. V knize Nehemiášově (2,20) čteme slova adresovaná Samařanům: „Vy nemáte žádného dílu ani práva ani památky v Jeruzalémě“. Smíšené obyvatelstvo Samařska nebylo pro Židy kulticky čisté. Důsledkem tohoto odmítavého postoje Jeruzaléma bylo, že se Samařané museli zařadit jako samostatné náboženské společenství, nezávislé na Jeruzalémě. Navázali na starší vlastní náboženské tradice a zřídili si vlastní kult. Nová obec se Sichechem jako centrem a se svatyní na hoře Garizim byly odpovědí na odmítavé stanovisko Jeruzaléma. To je obvyklý výklad vzniku samařského schismatu. Ale okolnosti tohoto schismatu a jeho příčiny nejsou zcela průhledné. Zdá se, že tu hrály důležitou úlohu i jiné skutečnosti, jako např. reakce úřadů v Samařsku a také některých členů aristokratické třídy v Jeruzalémě, kteří nebyli zcela spokojeni s centralistickým, sionisticky zabarveným reformačním úsilím Nehemiášovým. Ve zprávách, které o tom máme,

jsou neshody v časových údajích. Částečná shoda je v kresbě situace: V textech vystupuje jako zrádce bratr jeruzalémského velekněze.

Nejednota je i v časových údajích, které se týkají stavby samařského chrámu na hoře Garizim u Sichemu. Nelze přesně říci, kdy ke stavbě došlo. Jisté je, že to bylo ve značném časovém odstupu od počátku nové výstavby chrámu v Jeruzalémě, snad 150 let a více, ač podnět k stavbě byl dán mnohem dříve. Dá se usoudit, že výlučná politika Nehemiášova a velekněží, kteří přišli po něm, nedocházela souhlasu u některých členů velekněžské rodiny. Zástupci perské správy v Judsku i v Samařsku nebyli asi také spokojeni s přísnou orientací, kterou zahájil Nehemiáš a snažili se už v zárodku kněžsky se formující stát potlačit. Od Josefa Flavie víme (Starozitnosti XI. 7,1), že Bagoas jako perský komisař kol. r. 400 př. Kr. uvrhl na jeruzalémský chrám velké daně. V té době nebo o něco později dali nositelé perské moci v Samařsku souhlas ke stavbě chrámu na hoře Garizim, aby rozběh Jeruzaléma přibrzdili. Chtěli také zachovat přední postavení severní Palestiny mezi perskými državami. Přitom zakládání nebo obnovování chrámů náleželo k typické politice perské říše, jak je to patrné z obnovení chrámu v Jeruzalémě i ze stavby chrámů v Sýrii. Je proto pravděpodobné, že samařský chrám byl vystaven z podnětu perské moci, spíše než v situaci, která vznikla po vstupu makedonských vojsk do Palestiny (v 2. pol. 4. stol.), či ještě později, kdy se vytvořila v Samařsku makedonská kolonie.

Hora Garizim nedaleko Sichemu, místo, na němž byl samařský chrám postaven, bylo vhodně zvoleno. Jsou s ním spojeny staré tradice (Gen. 12,5 — Abrahám; Deut. 11,29 — požehnání aj.). Novému chrámu se dostalo i vznešené kněžské dynastie, neboť sem přišli nespokojení členové velekněžského rodu z Jeruzaléma. Do základu bohoslužby na hoře Garizim byl položen židovský Pentateuch (pět knih Mojžíšových) s některými textovými odchylkami. Přijati nebyli Proroci ani třetí složka Starého zákona, Spisy. Nové centrum kultu přijalo, zdá se, i některé prvky z jiných náboženství. Samařská literatura obsahuje také exegetická (vykladačská), liturgická a dějepisná díla.

Nový vzestup Samařska měl — podobně jako starý ve dnech Jerobama I. — za následek zesílení napětí mezi severem a jihem Palestiny, které sahalo až do novozákonního času. Jeruzalém viděl samařský kult jako nezákonný a nečistý. V knihách Paralipomenon je možno nalézt řadu útoků proti Samařsku a Samařanům, ve výrazné podobě např. v řeči Abiášově (2.Pa 13,4—12). Legitimní je v pohledu Jeruzaléma jen chrám na Siónu a davidovské království.

Když se makedonská říše rozpadla na tři menší říše (řeckou, syrskou a egyptskou), patřila Palestina asi sto let pod vládu egyptských Ptolemaovců, později pak pod moc syrských Seleukidovců. Osmý vládce této říše, Antiochus IV., zvaný Epifanes (=zjevený bůh), velký ctitel řeckého světa,

kteřý vládl v l. 175—164, jednal s oběma rivaly, se Židy i Samařany, stejně. V Jeruzalémě zřídil kult Dia Olympského a na hoře Garizim kult Dia Xenia. V 2 Mak. se o něm mimo jiné říká, že v Jeruzalémě „pobral všecko nádoby zlaté i stříbrné“ (6,12).

Po vítězných makabejských bojích obsadil Samaří r. 128 př. Kr. za pustošícího tažení jeruzalémský Jan Hyrkán I. Zbořil město i chrám na hoře Garizim (Josef Flavius: Starožitnosti XIII. 10,2). Asi o 65 let později nechal římský vojevůdce Pompeius (106—48 př. Kr.) město Samaří znovu obnovit. Herodes Veliký (73—4 př. Kr.), jemuž později císař Augustus toto město věnoval, je velkolepě přestavěl a dal mu jméno Sebasté. Josef Flavius o tom v Židovské válce I/403 říká: „V Samařsku obehnal město velmi krásným opevněním zděli dvaceti stadii, uvedl do něho šest tisíc obyvatel a přidělil jim velmi úrodnou půdu. Uprostřed založeného města zbudoval Caesarovi obrovský chrám a okolo něho zřídil posvátný okrsek tři a půl stadia v obvodu. Město nazval Sebasté a jeho obyvatelům udělil vhodné zřízení“.

V Novém zákoně čteme o „hlavním samařském městě“ (Sk 8, 5—15), kde působil jáhen Filip a apoštolé Petr a Jan. Sem umísťuje kniha Skutků apoštolských i Šimona Mága. Církevní historik Eusebius (I 340) zná Samaří již jen jako „městečko“. Ještě dnes žije v městě Nablus (Neapolis), což je bývalý Sichem, malá samařská obec, která čeká na svého Mesiáše, který má obnovit kult na hoře Garizim.

Americké (1908) a anglické (1931—35) vykopávky vnesly mnoho světla do počátku města Samaří. Světlo padlo zvláště na stavby z času izraelských králů (Amri, Ahab) a na stavby z času římské nadvlády (Augustův chrám). Byla odkryta sloupová ulice, divadlo, stadium, vodovod a řada řeckých a latinských nápisů. V helénistickém období stálo Samaří svým významem za Sichemem. Z byzantské doby pochází chrám s klášterem, v němž jako nej-cennější relikvie je chována hlava Jana Křtitele.

Napětí, které po řadu století mezi Židy a Samařany trvalo, neustalo ani v době novozákonní. Nenávist Židů vůči Samařanům je patrná z pořekadla: „Ten, kdo jí chléb Kutitů (nadávka Samařanům) je jako ten, kdo jí vepřové maso“. Toto napětí se zrcadlí i v knize Ježíše Siracha (1,25). „Bláznivý národ, který přebývá v Sichemu“. — Samařané byli v židovských synagógách proklínáni a Hospodin byl v modlitbách žádán, aby je vyřadil z podílu na věčném životě. Svědectví Samařana nemělo pro Žida žádnou cenu. Od Samařana nebylo dovoleno přijmout jakoukoli službu. Nenávist Samařanů vůči Židům nebyla o nic menší. Někdy mezi r. 6—9 po Kr. rozházeli Samařané během velikonočních svátků v chrámovém prostoru v Jeruzalémě kosti a tak chrámové prostředí rituálně znečistili. Josef Flavius znamená, že jednou byl v samařské vesnici zabit Galilejec, který šel se skupinou přátel na svátky do Jeruzaléma (Židovská válka II. 12,3).

Napětí, které se vytvořilo mezi Židy a Samařany z příčin náboženských,

rasových i politických, a jehož symbolem byly oba zneprátelené chrámy, z nichž každý se dovolával toho, že jen on je tou pravou svatyní, se promítá i do některých stránek Nového zákona, které zrcadlí jak nepřátelství Židů vůči Samařanům, tak i nepřátelství Samařanů vůči Židům.

Nenávist Samařanů vůči Židům se vybíjela hlavně proti poutníkům, kteří se ubírali z Galileje do Jeruzaléma na svátky. Nejkratší cesta z Galileje do Jeruzaléma vedla přes Samařsko. Ale pro nepřátelství Samařanů dávalo mnoho poutníků přednost delší cestě, která samařské území obcházela a vedla Zajordáním, přes Pereu. Evangelium Lukášovo vypravuje o tom, jak Ježíš, když se chystal jít na poslední velikonoce svého života do Jeruzaléma, rozhodl se jít kratší cestou, přes Samařsko. Neměl nenávist vůči Samařanům a chtěl jít na svátky přes jejich území. Vyslal před sebou posly, aby na samařském území vykonali přípravu pro jeho cestu. Ale Samařané odmítli Ježíše přijmout z toho důvodu, že se ubíral do Jeruzaléma. Když to Ježíšovi učedníci Jakub a Jan uviděli, předstoupili před Ježíše a ptali se ho: „Pane, máme říci, ať sestoupí oheň z nebe a zahubí je, jako to učinil Eliáš?“ Ježíš však odmítá oplácet nenávist nenávistí. Obrací se k učedníkům a kárá je: „Nevíte, jakého jste ducha. Syn člověka nepřišel lidi zahubit, ale zachránit“ (9, 51—56).

Nepřátelství Židů vůči Samařanům je na stránkách Nového zákona patrné zvláště v Janově evangeliu. Tak žena Samařanka, s níž se Ježíš potkává u Jákobovy studnice, poznává v unaveném poutníkovi Žida a ptá se ho: „Jak ty jako Žid můžeš žádat pít ode mne, ženy Samařanky?“ (4,9). Otázka vychází z předpokladu, že by se žádný Žid, ani v nejvyšší žízni, nesnížil k tomu, aby přijal nápoj z ruky Samařana. A evangelista Jan přidává na vysvětlenou k ženině otázce slova: „Nestýkají se totiž Židé se Samařany“. Tato věta, vzhledem k dvojímu možnému významu řeckého slovesa, mohla mít jiný smysl. Lze jí rozumět také tak, že Židé nemohou užívat společných nádob se Samařany. Na tento možný smysl ukazuje skutečnost, že Ježíšovi učedníci odešli do samařského města nakoupit jídlo a že tedy určitý styk mezi Židy a Samařany byl. Chápeme-li smysl uvedené věty takto, pak se samařská žena zdráhá podat Ježíšovi své vědro, ač je jí Ježíšova prosba svědectvím, že ten, kdo jí žádá o vodu, nesdílí obecnou židovskou nenávist.

Na jiném místě Janova evangelia (8,48) je Ježíš od Židů napaden slovy: „Neřekli jsme správně, že jsi Samařan a že máš démona?“. Nepřátelství mezi Židy a Samařany vedlo Židy k snižování Samařanů, k opovržlivému mluvení o nich. Říci v židovském prostředí o někom, že je Samařan, byla velká urážka. Pozoruhodné je, že Ježíš se této urážce nebrání, že označení „Samařan“ jako urážku nechápe. Popírá až druhou část výtky Židů: „Nemám démona, ale ctím svého Otce“.

Matoušovo evangelium, které obsahuje některé partikularistické prv-

ky, v nichž je zdůrazněna nadřazenost Židů vůči všem ostatním národům a kultům, dává i do Ježíšových úst slova, která ukazují na málo příznivý pohled na Samařany. Ježíš při vyslání svých učedníků jim uděluje radu, aby nevcházeli do samařských měst (10,5).

Nový zákon však na řadě míst svědčí o tom, že Ježíšův poměr k Samařanům (stejně jako poměr prvotní církve) nebyl nepřátelský, šovinistický. V podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,25—37) dává Ježíš Židům Samařana za příklad. Samařan se ukáže jako bližní tomu, kdo upadl mezi lupiče a stal se jejich obětí. Nepomohl mu židovský kněz ani kněžský služebník, levita, ale opovrhovaný Samařan! Je možné že podobenství zmínkou o oleji a víně, jichž Samařan použil k vyčištění ran, chce naznačit, že Samařan, a ne kněz či levita, je představitelem pravého kněžství, které už podle proroka Ozeáše (6,6) spočívá v konání milosrdenství a ne v kultických obětech. Zmínka o oleji a víně může však mít ještě jiný smysl: Židu nebylo dovoleno přijmout olej a víno od Samařana; a vstřebat něco kůží bylo stejným proviněním jako přijmout tekutinu ústy. — V očích Židů byl Samařan kacíř. Ale byl to on, kdo prokázal oloupenému a zbitému poutníkovi lásku, která zapomíná na sebe. Neptal se, kdo je zraněný. Měl jediný záměr: pomoci ubohému. Proto jej Ježíš dává Židům za příklad. — Ve vyprávění o vděčném Samařanu (L 17,16) se setkáváme s něčím podobným. I zde je Samařan vyzvednut. Zatím co v podobenství je postaven do protikladu proti knězi a levitovi, zde do protikladu vzhledem k devíti dalším malomocným, Židům, kteří byli spolu s ním Ježíšem uzdraveni. On sám však se před Ježíšem skloní a poděkuje. Je vděčný a je dán za příklad. On Samařan, nikoli Židé!

Vedle Lukášova evangelia je to evangelium Janovo, které ukazuje Ježíšův vlnivý pohled na Samařany. Nikodém, učený Žid (3. kap.) nechápe Ježíše, ale chápe ho Samařanka; poznává v Ježíšovi proroka, a právě jí zjevuje Ježíš sebe jako Krista. Ale nejenom ona, Samařané vesměs jsou v pohledu Janova evangelia otevřeni pro evangelium. Přicházejí k Ježíšovi a prosí ho, aby u nich zůstal.

V knize Skutků apoštolských, jejíž autor je asi týž jako autor Lukášova evangelia, jdou cesty křesťanské misie záhy do Samařska. Je to první území za hranicemi Judeje, které poznává křesťanství. Učedníky tam posílá vzkříšený Kristus (1,8) a o Samařsku se říká, že přijalo slovo Boží (8,14).

V pojetí Nového zákona nepřišel Ježíš jen pro Židy, ale i pro Samařany a jiné národy. Přišel zrušit napětí, které ovládalo vzájemný poměr Samařanů a Židů. Jednota, kterou z obou těchto národů vytvářel, nebyla však žádná snadná jednota. Jak Židé, tak Samařané museli opustit dosavadní cestu, aby se v Ježíši Kristu potkali. Na to ukazují slova, která v Janově evangeliu říká Ježíš samařské ženě pod horou Garizim: „Věř mi, ženo, že přichází hodina, kdy nebudete ctít Otce ani na této hoře ani v Jeruza-

lémě. Ale přichází hodina, ano již je tu, kdy opravdoví ctitelé budou uctívat Boha v duchu a v pravdě“ (4,21.23). Služba Bohu v duchu a v pravdě je služba vyššího stupně, než jakou představovaly národní rity na hoře Garizim a na hoře Sión. V Kristu, v setkání s ním, se oba národy mají dostat z uzavřeného egocentrismu. Jejich horizont se rozšíří, získají pravou perspektivu. Poznají, že nejsou posláni proti ostatním, ale pro ně, k jejich dobru. Budou znát odpuštění a slitování. Služba Bohu v duchu a v pravdě je plně žitý lidský život.

Samařský vliv, zdá se, proniká do Nového zákona i jinak než jen zprávami o napětí mezi Samařany a Židy či zprávami o poměru prvotní církve k Samařanům. Někteří novozákonní badatelé upozorňují např. na to, že ve Štěpánově řeči v knize Skutků apoštolských (7. kap.) je mnoho prvků, které nepocházejí z hebrejského textu Starého zákona, ale ze samařského Pentateuchu. Dřív než byl křesťanem, byl prý Štěpán vyznavačem samařského náboženství a odtud prý si přinesl i kritický pohled na jeruzalémský chrám. Nejpozoruhodnějším rysem Štěpánovy řeči je zmínka o pochování patriarchů v Sichemu (7,15—16). Podle běžného textu hebrejského Starého zákona (MT) byl Jakub pochován v Hebronu (Gn 49,29—33), a ne v Sichemu. Rozdílné podání o místě Jakubova hrobu prý ukazuje, že Židé i Samařané chtěli umístit hrob patriarchů do svého území. Pozoruhodné také je, že christologie Štěpánovy řeči je vybudována kolem postavy proroka, který je jako Mojžíš (7,37 z Dt 18,15.18). Tato postava má jen malou úlohu v židovském mesiášském očekávání, ale významnou roli v samařské eschatologii. Víc než polovina Štěpánovy řeči se týká Mojžíše, který je pro Štěpána typem Spravedlivého. Poněvadž Samařané uznávali ze Starého zákona jen pět knih Mojžíšových, nemohli pro svého mesiáše mít vzor v Davidovi, o němž se píše až v knihách, které Samařané nepřijali. Pravda však je, že Štěpánovu řeč nelze jednoduše připsat samařskému vlivu; jsou v ní totiž i některé narážky, které nemají původ v Pentateuchu, v pěti knihách Mojžíšových. Samařané však neměli další složky Starého zákona, Proroky a Spisy.

Také autor Janova evangelia bývá viděn ve vztahu k Samařanům. I on vytváří paralely mezi Mojžíšem a Ježíšem. Preexistujícímu Kristu je připisováno to, co Samařané připisovali preexistujícímu Mojžíšovi. Evangelista Jan má pozoruhodnou znalost samařských zvyků, místopisu i víry. Mnohé z titulů, které jsou u Jana dávány Ježíšovi, jsou v samařských pramenech připisovány Mojžíšovi (Spasitel světa, Slovo, Světlo světa, Prorok, Cesta). Někteří badatelé se domnívají, že tyto tituly přenáší Jan na Ježíše. Rabínský judaismus ve srovnání se samařským náboženstvím o Mojžíšovi příliš nemluví. Spíše Samařané než Židé měli mosaismus, s Mojžíšem jako typem Spasitele.

Jedním z velkých tajemství Nového zákona je list Židům. Někteří

jej vidí ve vztahu ke Kumránu, jiní zdůrazňují vztah k tzv. Helénistům. Ale ozývají se i hlasy, které vidí tento list ve vztahu k Samařanům. Autor listu Židům, podobně jako Štěpán či autor 4. evangelia, nepřijímá prý davidovskou christologii, ač ví dobře o Ježíšově původu z kmene Juda (7,14). O postavu Melchisedechovu, která má tak významné místo v listu Židům, měli Samařané zájem již před novozákonním časem a spojovali tuto postavu s horou Garizim, a ne s Jeruzalémem. Není vyloučeno, že příjemci listu Židům byli samařští křesťané. Na to by ukazovala i skutečnost, že autor tohoto listu při zmínkách o kněžství, svatyni a obětech, nemá zájem o současný judaismus ani o chrám, který stál do r. 70 po Kristu, ale že jeho argumenty jsou založeny na Pentateuchu a na stánku úmluvy, který existoval dávno předtím než byl v Jeruzalémě postaven chrám. Samařané zavrhovali jeruzalémský chrám, ale spojovali svou svatyni na hoře Garizim se stánkem, který provázel Izraelity už za jejich cesty po poušti.

Samařané a jejich náboženství mají tedy pro porozumění Novému zákonu větší význam než se na první pohled zdá.



Palestina byla chudou zemí. To poznávali i cizí vládci, kteří ji v době před Kristem spravovali. Egypťští Ptolemajovci se snažili dostat zemi na vyšší hospodářskou úroveň, která by byla k prospěchu jak zemi, tak jim samotným. Je známo, že na počátku 2. století př. Kr. nechali dovézt do Palestiny 80 tisíc kvalitních sazenic vinné révy z ostrova Chios, aby učinili provincii nezávislou na dovozu vína z ciziny. Starali se i o růst balzámových plantáží u Jericha. Zároveň však předepisovali Palestině stále větší dodávky a poplatky, podle Josefa Flavie až 8 tisíc talentů ročně — ve srovnání s tím žádal asi o 200 let později Herodův syn Archelaos z Judska a Samařska daně jen ve výši 400 talentů ročně (talent byl v té době největší známou peněžní jednotkou, obnášel 34—42 kg zlata či stříbra).

Odhady o počtu obyvatelstva Palestiny v čase Ježíšově se různí. Někteří soudí, že zatím co Palestina měla v 8. stol. př. Kr. 700 tisíc obyvatel, počet obyvatelstva se v době Ježíšově zdvojnásobil. Země musela být proto pečlivěji obdělávána, zvláštní pozornost byla věnována zásobování vodou. Vzrůstala i nezaměstnanost, která do určité míry souvisela i s technickým zdokonalením některých hospodářských úkonů. To se týkalo např. mletí, kde ruční práce jedince byla nahrazena otočnými mlýny taženými osly. Také zdokonalené vinné lisy vzaly práci mnoha lidem. Týkalo se to především mladších zemědělských synů. Zatím co nejstarší syn dědil dům, pole a dobytek, mladší synové bývali vyplácejí (čti podobenství o marnotratném synu Luk. 15,11 dd.) a byli nuceni se vystěhovat do jiných zemí římského imperia. To přispívalo k růstu židovské diaspory. Když Židé v cizině zestárli, vraceli se s penězi, které si našetřili, do rodné země, aby tu dožili. Kupovali si půdu pro hrob v blízkosti Siónu, poněvadž věřili, že tam začne vzkříšení z mrtvých.

Protože malá hornatá země je nemohla uživit, vstupovali Židé často i do žoldnéřské služby u různých národů a vládců. Tak tomu bylo již v 5. století za vlády Peršanů a později za vlády Makedonců. Je možné, že židovské vojenské jednotky doprovázely Alexandra Velikého na jeho cestě do Indie. Od času prvního Ptolemajovce jsou Židé prokazatelně ve velkém počtu v Egyptě, kde si pak v 2. stol. př. Kr. získali pod vedením vlastních generálů velký politický význam. Strabónem (řecký historik a zeměpisec, píšící přibližně v době počátku křesťanského letopočtu) a mnohými nápisy dosvědčovaná židovská diaspora v Cyrenaice (pobřeží sev. Afriky) sahá asi zpět k staré židovské vojenské kolonii. Ale i v samotné Palestině lze nalézt židovské žoldnéře v ptolemajovské službě. Tzv. Zenonovy papýry z doby kolem r. 260 př. Kr. mluví o existenci vojenské kolonie ve východním

Jordánsku s řecko-makedonskými a židovskými vojáky a jezdci pod velením židovského feudálního pána Tobiáše. Ve zmíněných papýrech se setkáváme ponejprv i s celníky (publikány), kteří jsou pranýřováni v Novém zákoně. Žoldněřská služba Židů nezůstala asi bez vlivu na Palestinu, protože žoldněři se po splnění své služby vraceli domů. Snad je tu třeba hledat i základ pro překvapující vojenské schopnosti Židů v čase makabejské vzpoury.

V důsledku chudoby země ohrozil Palestinu často hlad. Tak tomu bylo, jak zmiňuje Ježíš (Luk. 4,25), již za dnů proroka Eliáše. Kniha Skutků apoštolských (11,28) dosvědčuje velký hlad pro dobu vlády císaře Klaudia (41—54 po Kr.). Antiošská křesťanská obec se tehdy rozhodla, že pošle pomoc bratřím, kteří bydleli v Judeji. Barnabáš a Saul jsou touto obcí pověřeni, aby pomoc v Jeruzalémě odevzdali.

Hlad, který chudou Palestinu často postihoval, byl příčinou toho, že v kresbě utrpení a běd, které mohou palestinský lid čekat, měl hlad významné místo. Náleží v apokalyptické literatuře k hrůzám eschatologického času. V tzv. synoptické apokalypse mluví Ježíš mimo jiné o tom, že nastane hlad a zemětřesení na rozličných místech (Mar. 13,8 a par.). Hrozba hladu má své místo i v knize Zjevení Janova (6,8; 18,8).

Lépe než Judea, jižní část Palestiny, v níž ležel Jeruzalém, byla na tom hospodářsky Galilea, která byla mnohem úrodnější a také lépe zavodňovaná. Zatím co v okolí Jeruzaléma se nedařilo obilí a uplatňovalo se tam více pastevectví a pěstování oliv, fíků, datlí a vína, představovala Galilea obilnici Palestiny. Úrodnost Galileje měla však i záporné stránky. Galilea vábila cizí podnikatele, žijící často mimo Palestinu, aby si zakupovali v zemi pozemky a pronajímali je za vysoké nájemné místnímu obyvatelstvu. Správci takových pozemků pak často pracovali pro sebe a šidili na mzdě nádeníky a otroky. Nespokojenost pracovníků vedla pak k revolučním náladám. Tato hospodářská struktura Galileje se zrcadlí v řadě Ježíšových podobenství, která mají jasně galilejský kolorit.

Pokud jde o vývoz, mohla Palestina druhým zemím jen málo co nabídnout. Nejvíce byl vyvážen olej, olivy a částečně i víno. Přitom byl dovoz velmi potřebný. Rozdíl mezi možnostmi vyvážet a nutností dovážet byl vyrovnáván především z peněz, které diasporní Židé do mateřské země přiváželi, když přicházeli na svátky do Jeruzaléma. Odhaduje se, že počet Židů, přicházejících z cizích zemí na velikonoční svátky do Jeruzaléma, přesahoval počet místního obyvatelstva asi třikrát. Přicházeli z celého území římského imperia, dokonce až z Velké Británie. Každý dospělý Žid byl povinen platit chrámovou daň ve výši jedné dvojdrachmy ročně. To se týkalo i Židů z diaspory. Vedle toho byly placeny desátky. Výnosné byly i různé druhy trhů: dobytčí, obilný, ovocný a pak i trh na otroky. Významný přínos znamenal výroční trh před velikonočními svátky v zevním chrámovém nádvoří, který začínal tři týdny před svátky. Zde byly také vyměňovány pe-

níze, protože chrámová daň musela být zaplácena speciální chrámovou mincí, nikoli penězi, na nichž byl obraz císaře či jiného vládce. Také prodej obět-ních zvířat znamenal značný finanční přínos. Tak se shromažďovaly v Jeruzalémě peníze, z nichž mohl být splacen nutný dovoz. Tyto peníze však zároveň vábily různé dobyvatele a vládců, aby na ně v čas potřeby sáhli.

Právě proto, že jeruzalémský chrámový kult přinášel zemi takové obohacení, musel být učiněn přitažlivým. I když by peněz bylo často třeba na důležitější potřeby, Židé nelitovali náklady na výšperkování chrámu. Chrámové nádoby byly vytepány ze zlata. Na rouchu velekněze byly nejvzácnější drahokamy. Opona velevatyně byla z drahého babylónského purpuru a byssu, z jemného plátna, byl i šat velekněze. Roucho, které oblékal velekněz na den smíření, bylo z Indie. Pro zápalné oběti bylo užíváno nejvzácnějšího koření.

Podobně jako v jiných tehdejších zemích, je možné i palestinské obyvatelstvo v čase Ježíšově rozdělit do tří skupin. Do nejvyšší sociální skupiny náležela především kněžská šlechta. Její mimořádně privilegované postavení souviselo úzce s bohatstvím, které přicházelo do chrámu z celého světa. Nic na tomto výsadním postavení neměnila skutečnost, že veleknězi v době Ježíšově již nepocházeli z rodu davidovského velekněze Sádocha, jak to předpisoval židovský zákon. Už v první čtvrtině druhého století př. Kr. byl tento rod z velekněžství vytlačen a nezákonně vystřídán řadou jiných rodů. Velekněžství se stávalo prodejním a ztrácelo svůj nedotknutelný charakter. Tento úpadek nejvyššího kněžského úřadu se však v podstatě nedotýkal platnosti rozhodnutí, která velekněz činil. Byl stále uznáván většinou národa jako reprezentant a zástupce Boží. Jeho smrti nepřestávala být připisována usmiřující moc. Vrazi, kteří se utekli do asylových měst, mohli se ve chvíli jeho smrti navrátit beztrestně domů. Velekněz byl sice politicky pod stálou kontrolou Říma, jak je to zřejmé zvláště z té skutečnosti, že jeho roucho bylo prokurátory drženo v úschově a vydáváno veleknězi jen na velké svátky, ale finančně nebyl nijak zkrácen. S ním sdílela výsadu velkého bohatství i skupina jeho nejbližších spolupracovníků, která spolu s ním tvořila malou radu, mající i určitou soudní pravomoc; tato skupina byla i nejvlivnější složkou sedmdesátičlenné velerady, již velekněz předsedal. Vedle kněžské šlechty patřili k nejvyšší sociální vrstvě velkoobchodníci, majitelé velkých pozemků a členové velerady.

Tato nejvyšší sociální vrstva Palestiny měla sklon k luxusnímu životu, jaký vedlo bohaté mimopalestinské obyvatelstvo hlavně v Itálii a v Řecku. Palestina nebyla tak nedotknutelná atmosférou okolního světa, jak se často soudilo. Cizí vlivy se tu uplatňovaly silněji, než se donedávna předpokládalo. Palestinští boháči toužili bydlet, oblékat se a jíst tak, jak to činili zámožní jedinci v jiných zemích, které přicházely s Palestinou do styku. Řada měst, zvláště v Galileji, měla spíše helénistický než židovský cha-

rakter. Tam existovala i města, obydlená jen pohanským obyvatelstvem. A bohatá palestinská vrstva se chtěla stylem života cizím usedlíkům vyrovnat. Pod vlivem cizích směrů docházelo např. k pronikavé změně v architektuře. Začaly se objevovat mohutné stavby nepochybně i s použitím nedávno předtím Římany vynalezeného betonu. Mnohé domy boháčů byly stavěny po římském způsobu. Hlavní část budovy se skládala ze čtvercového bloku světnic kolem otevřeného dvora se sloupovím. Do dvora se vstupovalo z atria, jiného volného prostoru, který měl často uprostřed nádrž na vodu stékající se střechy. Atrium bylo přijímacím prostorem, spojeným vestibulem s ulicí. K pohodlnému bydlení sloužil i vybraný nábytek: nákladná lůžka (na rozdíl od prostých dek a houní v chudých domech — sr. Mar. 2, 1—12), pak také stoly a židle.

Vliv helénistického světa pronikal i do způsobu oblékání, i když většina Židů se držela tradičního šatu: krátké suknice a těsně přiléhající tuniky s pásem. V každém případě však bohatí pokládali za nutné dát své bohatství znát i v nákladném oblékání, jak o tom svědčí i popis látky šatu boháče, který v Ježíšově podobenství nechá u svého domu čekat na odpadky ubohého Lazara. O tomto boháči se říká, že se oblékal do „šarlatu a kmentu a denně skvěle hodoval“ (Luk. 16,19).

Bohatí se odlišovali od chudých i ve stravě. Zatím co jídlem chudých byl převážně chléb a voda či ředěné víno (obvyklý palestinský nápoj — nepil se čaj či káva), byly bohaté domy ve stravě mnohem pestřejší. Na stůl přicházelo zpravidla několik chodů: maso, ryba, drůbež, zelenina, ovoce. Jedlo se také častěji. V bohatých domech bylo víno uchováváno ve vinných džbánech či amforách s úzkým hrdlem. Chudé domy se většinou musely spokojit s měchy z kozí kůže (sr. Mar. 2,21—22). Zatím co u prostých vrstev se během staletí strava téměř nezměnila, u stolu boháčů docházelo k obohacování novými chody. Kuřata, která v dřívějších staletích nebyla zpravidla předkládána, přicházela nyní běžně na stůl.

Ke stolování na vyšší úrovni náleží i v Palestině tácky a mísy ze dřeva, bronzu či stříbra. Palestina měla sice vlastní hrnčářské zboží, dobře odborně zpracované, ale bez větší estetické hodnoty. Proto bohaté domy dovážely nádoby z Itálie (terra sigillata), kde toto zboží nebylo příliš drahé, ale pro Palestinu představovalo luxus. Toto zboží neslo zpravidla značku „Camurius — Arezzo“. Nálezy tohoto nádobí v Palestině jsou dokladem pro obchod, který spojoval země kolem Středozemního moře.

V bohatých domech byly konány hostiny, na něž se několik dní předem posílalo pozvání. Pozvání bylo opakováno v den hostiny, jak na to ukazuje jedno z Ježíšových podobenství (Luk. 14, 16—24). Bohaté hostiny napodobovaly život u královských a knížecích dvorů a byly doprovázeny hudbou a tancem.

Zámožná palestinská vrstva žila v čase Ježíšově na značně vysoké

hospodářské úrovni. Mohla si dovolit i koupi drahých šperků a její dcery dostávaly velká věna. Právě s touto vrstvou stojí Ježíš v ostrém napětí. Jí platí jeho slova: „Běda vám bohatým, neboť již máte dostatečné potěšení“ (Luk. 6,24).

K střední sociální vrstvě náleželi především menší obchodníci, řemeslníci a samostatní zemědělci. Dobře se jim vedlo zvláště tehdy, když měli užší styk s diasporními Židy, kteří o svátcích přijížděli do Jeruzaléma. O velikonočních svátcích nebylo sice dovoleno brát od poutníků peníze za ubytování, bylo však povinností poutníků odevzdat hostitelům kůže obětovaných zvířat, které měly jako materiál pro zpracování nemalou cenu. Na velikonočním hodu beránka se mohli poutníci v jeruzalémských domech podílet za určitý příspěvek, odpovídající poměrnému nákladu na večeři. Ke střední sociální vrstvě náležela i většina kněží. Vedle svých úkolů v chrámu vykonávali někdy i řemeslo a připadala na ně i část desátků. Vzhledem k velkému počtu kněží — kněží bylo asi sedm tisíc, levitů asi deset tisíc — byl však podíl na desátcích poměrně nepatrný. Podíl z obětí a proutin dostávali kněží a levité jen tehdy, když měli právě službu v chrámu.

Z řemeslníků nacházíme v Palestině krejčí, obuvníky, pekaře, kováře, zedníky, tkalce, tesaře, výrobce koberců, výrobce sýrů a rybáře. V Jeruzalémě kvetla umělecká řemesla jako zlatnictví, hrnčářství, výroba upomínkových předmětů, opisování svatých knih. K výnosným řemeslům náležela výroba vonných mastí. Stavebnictví, které kvetlo zvláště za vlády Heróda Velikého, poskytlou velkou možnost k uplatnění se kameníků, studnařů a kamnářů. Některá povolání byla viděna jako nečistá: lodníci, pak ti, co vodí velbloudy, pastýři, kramáři, lékaři, rezníci, koželuzi, výběřčí daní a celníci.

Nejpočetnější sociální vrstvou v Palestině byli chudí. K nim náleželi především nádeníci, lidé najímaní na denní práci za odměnu jednoho denáru (sr. Mat. 20,1—16). Tento peníz stačil na nejnütnější obživu nevelké rodiny na jeden den. Když nádeník nebyl po několik dnů za sebou najat na nějakou práci, když marně čekal na tržišti, že ho někdo najme, začala bída. Někdy se také stalo, že byl sice najat, ale pán, který mu dvanáctihodinovou denní práci uložil, večer jej nevyplatil a mzdu mu zadržoval. Nádeník byl tak vydán libovůli svého zaměstnavatele. Sem míří slovo epištoly Jakubovy, adresované boháčům: „Hle, mzda, o níž jste ošidili dělníky, kteří požali vaše pole, křičí, a hlas vašich ženců pronikl až k sluchu Pána zástupů“ (5,4).

K chudým náleželi i mnozí zákoníci, zvláště pak tehdy, když pod vlivem helénismu přijali mínění, že dobrý zákoník se musí cele věnovat studiu náboženského zákona. Už v apokryfní knize Ecclesiasticus (kniha Sirachova) z konce 2. stol. př. Kr. je zřetelně vysloven požadavek, aby řemeslníci zůstali u svého řemesla a nepletli se do výkladu zákona, zákoníci pak aby

neměli žádné řemeslo. Řemeslníci jsou v této knize viděni jako nezpůsobili k nabývání moudrosti. Proto je vysloveno přání, aby došlo k oddělení řemesla od učenosti (38,24—39,19). Ne všichni zákoníci se tomuto požadavku podřídili. Ti ze zákoníků, kteří se od řemesla odloučili, ocitali se v těžkém postavení, protože vyučování tóře muselo být poskytováno zdarma. Přijmout bylo možné jen pohoštění v cizích domech a dary od přívrženců. Život Ježíše a jeho učedníků se vyznačuje podobnými rysy. Vždy ve třetím a čtvrtém roce (ze sedmiročního cyklu), dostávali zákoníci podíl z desátků. Chudoba tohoto učeného stavu vedla někdy zákoníky k tomu, že toužili po penězích. V evangeliu Lukášově se o nich mluví jako o těch „kdo mají rádi peníze“ (16,14). Někdy také zneužívali pohostinnosti. V Markově evangeliu 12,40 nacházíme Ježíšovo slovo, které zákoníky obviňuje, že „mají rádi přední místa na hostinách a že vyjídají domy vdov“ (sr. Luk. 20,47). Mimořádně výhodné postavení měli ti zákoníci, kteří byli ve službě chrámu. Ti mívali pevný příjem. Počet tohoto druhu zákoníků nebyl však velký a většinou si tato místa drželi kněží, kteří byli zároveň zákoníky.

Palestina Ježíšova času měla mnoho žebráků, mnoho tělesně postižených: slepých, hluchých, chromých a pod. Jejich častý výskyt v Novém zákoně odpovídá jejich velkému množství. Ježíš se s nimi setkává všude, kam přijde. Organizovaná péče o tyto lidi neexistovala a tak jim nezbývalo nic jiného než žebrat. Protože židovská zbožnost kladla na dávání almužen velký důraz (Mat. 6,1—4), mohli někdy žít z příjmů žebráků i členové jejich rodin. Důležité bylo mít dobré místo pro tuto činnost, např. u chrámové brány (Sk. ap. 3,2), u cest poutníků (Mar. 10,46), na místech očisty jako např. u rybníku Bethesda (Jan 5,2—3). To mohlo být dost výnosné. Mezi potřebné žebráky se někdy vmísili i simulanti, kteří předstírali nějakou těžkou chorobu, většinou lidé, kteří nemohli najít práci nebo se jí štítili. Lidumilnost byla zneužívána zvláště o svátcích.

Postavení tělesně postižených, jmenovitě slepých a chromých, bylo v Palestině i nábožensky velmi obtížné. Už 2. kniha Samuelova 5,8 mluví o tom, že „slepí a chromí nevejdou do domu (Božího)“. V pohledu Izraele, který měl stálý sklon vidět některé nemoci a tělesná postižení jako trest za hříchy, byli tito lidé považováni za nezpůsobilé pro přijetí do společenství Božího lidu. Takový byl také pohled kumránské společnosti. V řádové knize Kumránu čteme: „A žádný muž, který je postižen nějakou lidskou nečistotou, nesmí vstoupit do Božího shromáždění. A každý člověk, který je takovou nečistotou postižen, nemůže zaujmout místo uprostřed obce. A každý člověk, který je postižen na svém těle, chromý na nohy nebo na ruce, slepý či hluchý či němý anebo s jinou poskvrnou na svém těle, která je okem viditelná, nebo starý muž, který se chvěje — nesmí přijít, aby zaujal místo uprostřed společenství vážených mužů“ (1 QS<sup>a</sup> II,3—8). Při znalosti tohoto pozadí porozumíme lépe Ježíšovu podobenství o hostině (Luk. 14,16—

21), kde jsou nakonec — když bohatí a vlivní pozvání nepřijmou — pozvání žebráci, mrzáci, chromí a slepí. Ježíš nesdílí se světem, v němž žije, zavrhování tohoto druhu lidí. Jeho uzdravování chromých, slepých a němých má v pohledu tehdejší doby za následek otevření přístupu postiženým do Boží říše.

V čase, kdy žil Ježíš, chudoba nejnížší vrstvy palestinského obyvatelstva stále rostla. Příčinou toho byly i války, plundrování, ale také vysávání a vydírání od vlivných a mocných. Drahota stoupala. Často přicházel hlad. Vládcí, jinak nelitostní, cítili potřebu pomoci. Tak Herodes Veliký dal značnou sumu peněz na pomoc při velkém hladu r. 26—25 př. Kr. Soukromá dobročinnost, živěná z náboženských kořenů, rostla, ale nemohla stačit. Byla však vysoce hodnocena. Obecně byl uznáván nárok chudých na roh pole, který hospodáři nesklízeli. Byl také dovolen sběr klasů, které zůstaly po sklizni na polích. Chudým bylo dovoleno i paběrkování na vinici. I jednotlivé místní židovské obce se snažily chudým pomáhat. To se pak přeneslo i do prvních křesťanských obcí. Hlad v Palestině za vlády císaře Klaudia (Sk. ap. 11,27—30), který podnítil královnu Helenu z Adiabene k velké pomoci, vedl k první známé sbírce mimopalestinských křesťanů ve prospěch chudých bratří v Jeruzalémě. Apoštol Pavel konal později sbírky na chudou jeruzalémskou obec ve svých misijních obcích (Gal. 2,10; Řím. 15,24—28; 1 Kor. 16,1—3; 2 Kor. 8,9—15).

Byli v Palestině otroci? Podíváme-li se do biblické konkordance, která byla zpracována na základě textu Bible kralické, slovo otrok v Novém zákoně vůbec nenalezneme. Je to zapříčiněno tím, že Kraličtí, jako před nimi již Luther, přeložili řecké slovo ΔΥΛΟΣ, které se v Novém zákoně vyskytuje 124 ×, vždy jako „služebník“, ač někde má zcela jasně význam „otrok“. Tímto způsobem překladu „otroci“ z Nového zákona zmizeli, ač podle smyslu textu na řadě míst jsou. V jednom Ježíšově podobenství se výslovně mluví o prodeji dlužníka, jeho ženy a dětí, a míní se prodání do otroctví (Mat. 18,25).

Od dávných dob znala i Palestina otroctví. V Deut. 20,10 dd. čteme o tom, že poddá-li se nějaké cizí město dobrovolně Izraeli, nemají být jeho obyvatelé pobiti, ale přinuceni k práci a k službě pro Izrael. To se týká otroků z porobených národů. Postavení tohoto druhu otroků, kteří v čase Ježíšově již neexistovali, bývalo nesnadné. Mohli být od svých pánů tělesně týráni, neměli žádná práva, nevztahovala se na ně ani výsada sedmého roku, kdy otroci židovského původu měli být propuštěni na svobodu. Proto se někdy tito cizí otroci snažili své postavení ulehčit tím, že přistupovali k židovství, že se stávali proselyty. Když někdo z Izraelitů byl prodán do otroctví, pak se stával — sloužil-li u židovského pána a nevykoupili jej dřív jeho příbuzní či přátelé — po šesti letech obětí svobodným a měl být při odchodu z otrocké služby vybaven pro začátek nového života i určitými

finančními prostředky (Deut. 15,13), nerozhodl-li se nadále zůstat u rodiny, jíž sloužil. Otrok izraelského původu měl také právo účasti na kultických slavnostech (Deut. 12,18).

Ač v prvokřesťanských obcích byla asi většina otroků, sotva se to vzhledem k malému počtu otroků v Palestině týkalo palestinských obcí. Otroci hledali v prvokřesťanské církvi domov, protože přijetím křtu zde byly zrušeny rozdíly mezi nimi a pány. Není náhoda, že o rovnosti mezi „svobodnými“ a otroky se v Novém zákoně mluví zpravidla v kontextu se křtem. Pro právní postavení otroků ve světské společnosti však tato rovnost v církvi neměla žádné důsledky a nepřinášela žádné výhody.

ŽIDOVSKÁ DIASPORA

Slovo „diaspora“ odvozené od řeckého slovesa DIASPEIREIN (= roztrousit, rozptýlit) je už v Septuagintě (v řeckém překladu Starého zákona z doby před Kristem) užito o rozptýlení Židů mezi pohanskými národy (např. Deut. 28,25; 30,4. Neh. 1,9. Jer. 41,17. Ž. 147,2). I na jednom místě Nového zákona je slovo užito v tomto smyslu (Jan 7,35). V přeneseném smyslu je pak slovo užito o křesťanech, kteří vzdálení své nebeské vlasti žijí rozptýleně ve světě (Jk 1,1 a 1 P 1,1).

Je třeba rozlišovat mezi exilem a diasporou. Exil v antice znamenal nucené přesídlení celých uzavřených skupin obyvatelstva, kdežto diaspora dobrovolné přestěhování. Z exilu se však po delší době, zvláště po nabytí občanských práv v cizí zemi, mohla stát diaspora. Diaspora tohoto druhu vznikla např. v Babylónii a v Římě, zatím co o Židech deportovaných po pádu severní říše (722 př. Kr.) do Asýrie (2 Kr 15,29; 17,6; 17,23; 1 Pa 5,26) nejsou za několik století nato už žádné zprávy.

V Babylónii se vytvořila z deportovaných Židů (2 Kr 24,14—16; 25,11; Jr 52,28—30) silná diaspora, která za perské nadvlády nabyla určité samostatnosti, takže někteří její příslušníci se mohli se souhlasem Peršanů na konci 6. stol. a během 5. stol. př. Kr. vrátit do Judska. Většina Židů se však nevrátila a vytvořila diasporu, která pro duchovní růst židovství měla velký význam. Zde vznikl později babylónský Talmud o šedesáti svazcích. Když Josef Flavius napsal svou Židovskou válku, uveřejnil ji nejprve v aramejštině a věnoval ji učeným Židům v Babylónii. Josef Flavius ví i o tom, že Židé v Babylónii dosáhli i velké politické moci a že po určité době byla část Mezopotamie (v okolí Nehardea) pod vládou dvou židovských bratří Asidea a Anilea. Také přístup královské rodiny z Adiabene, královny Heleny a jejího syna Izatesa za vlády Agrippy I. (41—44 po Kr., ukazuje na silný židovský vliv (Žid. starožitnosti XX, 2,1;).

V Římě, v hlavním městě říše, bylo v čase Ježíšově usídleno deseti tisíce Židů. Nejstarší zprávy o styku Židů s Římem se týkají makabejského poselství v r. 140—139 př. Kr., kdy došlo k uzavření smlouvy s Římany (2 Mak. 14,24; 15,15—24). To však byla jen diplomatická akce. K prvnímu přesunu Židů z Palestiny do Říma došlo r. 63 př. Kr., když Pompejus odvedl část židovského obyvatelstva jako otroky do Říma. Jejich věrnost židovskému zákonu (např. dodržování soboty) činila z nich obtížné otroky a tak z velké části z nich se stali brzy propuštěnci, kteří se usídlili na druhém břehu řeky Tiberu, ve vlastní čtvrti. Brzy však byli činní v celém městě. Jejich velkým ochráncem byl Julius Caesar, nad jehož rakví celou noc truchlili. Při Ciceronově obhajobě Flacca r. 59 př. Kr. byli přítomni ve vět-

ším počtu. Když palestinští Židé poslali do Říma poselstvo, aby si stěžovali na krutost Archelaovy vlády, připojilo se k této deputaci osm tisíc římských Židů. O několik let později (r. 19 po Kr.) byla celá židovská kolonie v Římě obžalována, že se zmocnila majetku jedné bohaté proselytky s předstíráním, že chce peníze poslat do Jeruzaléma. Krátce nato bylo čtyři tisíce židovských mužů z podnětu vlivného Tiberiova rádce Sejana zařazeno do bojové akce proti sardinským lupičům, ale brzy se vrátili zpět. — Římská literatura z doby kolem počátku našeho letopočtu je naplněna opovržlivými útoky na Židy a už samo množství těchto výpadů ukazuje na nemalou úlohu, kterou Židé v životě Říma měli.

Dostalo-li se tisíce Židů násilně do Asýrie, Babylónie a Říma, pak mnohem více Židů opustilo Palestinu dobrovolně, aby se usídlili v zemích s lepšími životními podmínkami. V první řadě to platí o Egyptu. Už za času babylónského krále Nebukadnezara, který dobyl a zapálil Jeruzalém, utekli mnozí Židé ze strachu před jeho vojsky do Egypta (2 Kr 25,26). Když podle Jer. 44,1 se židovští vystěhovalci usazovali v Egyptě, pak lze předpokládat, že tam už předtím byli židovští kolonisté. Elefantinské papýry objevené na jednom z nilských ostrovů a zpracované r. 1953 dávají poznat pravděpodobně jednu z nejstarších diaspor Egyptě, která se nejprve skládala z židovských žoldnéřů v cizích službách. Vznikla už v době před perskou nadvládou nad Egyptem na hranici mezi Egyptem a Nubií, na prvním nilském kataraktu. K této vojenské kolonii v pevnosti jménem Yeb patřila silná židovská skupina na ostrově Elefantině s vlastním chrámem.

Elefantinské papýry mají převážně právní povahu. Nacházíme tu různé smlouvy, z nichž lze poznat, že židovské ženy se zúčastňují právního jednání, není jim však dovoleno svědčit. Úroky se stanoví až do 60 % ročně. Jsou tu zaznamenána jednání o otázkách týkajících se prodeje domů, darů, dědictví, propuštění z otroctví. Důležitou složkou těchto papýrů je korespondence mezi perským satrapou v Egyptě Arsamešem a jeho úředníky. Z korespondence vysvitá, že Arsameš byl po nějakou dobu v Egyptě nepřítomen, že dlel v l. 410—408 př. Kr. na služební cestě u perského krále v Babylóně a v Susách. V době jeho nepřítomnosti došlo k útoku na židovský chrám v Elefantině. V elefantinském archivu se zachoval opis dopisu, který poslali židovští kněží perskému guvernérovi v Judsku Bagoasovi, v němž mu sdělují, že jejich chrám byl zničen. Dopis byl napsán na podzim r. 407 př. Kr. a říká se v něm, že v červenci r. 410, když Arsameš opustil Egypt, kněží místního egyptského chrámu v Yeb, který byl zasvěcen bohu jménem Khnub, ve spojení s místním vrchním velitelem vojsk židovský chrám zapálili a téměř srovnali se zemí. Z pěti velkých kamenných bran (z toho je vidět, že šlo o rozsáhlou budovu), vybudovaných z pevných kvádrů, nezůstalo skoro nic. Co bylo v chrámě ze zlata a stříbra, ničitelé odnesli. Židé prosí v dopise Bagoase o pomoc při znovuvýstavbě.

Židovský chrám v Elefantině, který byl nepřáteli židovského náboženství zničen, byl postaven ještě za vlády egyptského krále, dříve než perský Kambyses si Egypt podrobil, tj. před r. 525 př. Kr. Židovští kněží si v dopise stěžují, že v té věci psali už veleknězi jeruzalémského chrámu Jochananovi, ale ten jim neodpověděl. Proto napsali Delajahovi a Šezemijahovi, synům samařského guvernéra Sanballata. Odpověď došla jak od Delajaha tak od Bagoase. Oba radili, aby žádost byla poslána přímo Arsamešovi. Opis této žádosti byl v elefantinském archivu nalezen. Petice je podepsána pěti Židy, kteří se dovolávají toho, že jsou majetní a kteří se zavazují, že bude-li chrám znovu postaven, nebudou v něm přinášeny oběti zvířat. Uvádějí tento závazek proto, že Arsameš jako vyznavač Zarathuštrova náboženství, byl proti znečišťování ohně stykem s mrtvými těly zvířat? Nebo snad proto, aby znovupostavení chrámu nenarazilo na odpor v Jeruzalémě a u komisáře pro židovské záležitosti v Artamešově kanceláři? Ať byl důvod pro vyhlášení závazku jakýkoli, je jisté, že závazek byl nutný a že za této podmínky bylo možné chrám znovu postavit. Později však byl židovský chrám v Elefantině znovu zničen. Tehdy asi Židé nilský ostrov Elefantinu opustili.

Jméno boží má v elefantinských papýrech několik podob. Někteří badatelé vyslovili domněnku, že šlo o různé bohy, např. i o kanaánského boha úrody Anata, jiní však soudí, že jde o různá jména pro téhož Boha a ne o synkretistický charakter náboženství Židů v Elefantině.

Papýry z Elefantiny jsou psány v aramejštině, která je blízká aramejsky psaným partiím Danielovy knihy. Byl to úřední jazyk v perské říši a mluvila jím většina obyvatelstva mezi Babylónií a Egyptem.

Když Alexandr Veliký (356—323 př. Kr.) založil egyptskou Alexandrii a tamějším osídlencům poskytl velké výsady, proudily tam i zástupy židovských vystěhovalců. Dva z pěti správních obvodů města byly později obydleny výlučně Židy. Údaj, že zde žilo téměř milión Židů, je asi příliš vysoký, ale počet Židů v Egyptě a jejich vliv byl tak velký, že si mohli r. 50 př. Kr. postavit vlastní chrám v Leontopoli (v nilské deltě), který stál až do r. 73 po Kr. Josef Flavius (Žid. starožitnosti XIII,3,3) o tomto chrámu říká, že byl postaven podle vzoru chrámu jeruzalémského, ale že byl menší a chudší. Zakladatel egyptské ptolemaiovské dynastie Ptolemaios I. (323—283 př. Kr.), který se zmocnil násilím Jeruzaléma, nechal prý odvést do Egypta sto tisíc Židů a z toho třicet tisíc jich dal do posádek různých pevností. I když čísla jsou nespolehlivá, pak na historické jádro této zprávy je možno spolehnout. Na různých místech Egypta lze pro ptolemaiovské období nalézt doklady pro vojenské jednotky Židů v Egyptě, jejichž důstojníci měli velmi vysoké postavení. Josef Flavius ví o tom, že mnozí Židé sloužili už za Alexandra Velikého v Egyptě jako žoldnéři (Žid. válka II,487) a že v ocenění této služby byli v nově založeném městě Alexandrii vybaveni

týmiž právy jako Řekové. Alexandria představovala vysoce privilegovanou židovskou obec. Příznivé poměry byly nepochybně i hlavní příčinou velkého přílivu Židů do tohoto města. K růstu počtu Židů v Egyptě přispěly i zmatky v Palestině ve 3. a 2. stol. př. Kr., během nichž mnozí Židé Palestinu opustili. Už kolem r. 200 př. Kr. byli alexandrijští Židé tak početní, že se mohli měřit s řeckým obyvatelstvem tohoto města.

Vedle Egypta měla nejvíce Židů mezi svým obyvatelstvem Sýrie; podle Josefa Flavia jich v Sýrii bylo dokonce ještě víc než v Egyptě, a to proto, že Sýrie byla v bezprostředním sousedství s Palestinou (Žid. válka VII, 3,53). Obzvláště v Antiochii jich bylo mnoho, ale také v jiných městech jako např. v Damašku, kde v období židovské války (66–70 po Kr.) bylo při pogromu pobito víc než deset tisíc Židů. Podobně jako alexandrijští měli i antiochejští Židé řadu výsad, jejichž příčinou byly vojenské úspěchy Seleuka I. Nikátora, k nimž mu Židé částečně dopomohli. V době bojů mezi Ptolemaiovcí a Seleukidovci odstěhovali se mnozí Židé z Palestiny do Sýrie, zvláště pak do Antiochie.

Také Malá Asie měla už před počátkem křesťanského letopočtu mnoho Židů. Podle Filona Alexandrijského bylo jich v každém městě velké množství. Antiochus Veliký (223–187 př. Kr.) přemístil dva tisíce židovských rodin z Babylónie do Lydie a Frygie, aby zajistil tyto krajiny před povstáním. Později zde Židé obdrželi řadu privilegií od Římanů. Cicero se ve své obhajobě Flacca zmiňuje, že maloasijská města Laodicea a Pergamon razila židovské mince pro jeruzalémský chrám. Také Řecko mělo už v 2. stol. př. Kr. téměř ve všech větších městech menší složku židovského obyvatelstva.

Od času egyptského vládce Ptolemaia I. (323–283 př. Kr.) měl i ostrov Kypr početnou složku židovského obyvatelstva, z něhož později vzešel levita Josef, který dostal od apoštolů jméno Barnabáš a který se sem s Pavlem vypravil na misijní cestu. Židovské povstání na Kypru proti Římu bylo krutě potlačeno a Židé byli z ostrova vyhnáni (r. 116/17 po Kr.).

Další země, kde byli Židé ve větším počtu usídlení, byla severoafrická Kyrenaika. Už Ptolemaios I. (323–283 př. Kr.) zde usídlil Židy. Řecký historik a zeměpisec Strabón (64 př. Kr.—19 po Kr.) říká, že obyvatelstvo města Kyréné je složeno ze čtyř tříd: z občanů, rolníků, deportovaných a Židů. V době Židovské války v Palestině (66–70 po Kr.) proniklo podle Josefa Flavia (Válka, VII, 11,437) hnutí sikariů i do měst okolo Kyréné. Akci vedl jakýsi Jónates. Místodržitel libyjského pětíměstí Catullus dal v odvetu povraždit tisíce židovských mužů a nacházel spojení mezi akcí chystanou v Kyréné a akcemi, které Židé připravovali v Alexandrii a v Římě. Za císaře Trajána (98–117 po Kr.) vypuklo v Kyréné velké židovské povstání, při němž podle pohanských zpráv Židé pobili na statisíce pohanů. — Kyrénští Židé, jak vyplývá z knihy Sk. ap., měli v Jeruzalémě vlast-

ní synagógu (6,9). Z kyrénských Židů pocházel Šimon, který byl římskými vojáky přinucen k tomu, aby klesajícimu Ježíšovi pomohl nést břevno kříže na Golgatu (Mk 15,21 a par.). Z Kyrény byl také Lucius (Lukáš?), který působil jako prorok či učitel v křesťanské obci v Antiochii v Sýrii (Sk 13,1). A byli to někteří mužové z Kypru a z Kyrény, kteří se jako první odvážili v Antiochii zvěstovat evangelium pohanům (Sk 12,20).

Sotva by se na počátku křesťanského letopočtu našlo v římské říši větší místo, kde by Židé nebyli usídlení a kde by neměli určitý vliv. Židovská diaspora měla skoro stejné rozpětí jako tehdejší svět. Vzhledem k celkovému počtu Židů představovalo obyvatelstvo Palestiny jen menší složku. Židovské obce v Egyptě, Sýrii, Babylónii a Malé Asii počtem silně převyšovaly palestinské Židy. Jen v Egyptě odhaduje Filón počet Židů na jeden milión. Celkový počet Židů bývá pro tu dobu odhadován na 4–6 miliónů. Zní-li odhad pro celkový počet obyvatelstva v římské říši na počátku našeho letopočtu na šedesát miliónů, pak Židé tvořili téměř jednu desetinu všeho obyvatelstva. Přitom byli usídlení převážně ve velkých městech. Šíři a početnost židovské diasporu potvrzuje plně Nový zákon: Kamkoli křesťanští misionáři přišli, všude se potkávali s židovskými synagogami a obcemi.

Velký rozsah a početnost židovské diasporu souvisí s neobvyklým růstem populace u Židů po zničení judského království (587 př. Kr.). Podobnou explozi obyvatelstva zažilo Řecko v 8. stol. a Itálie v 5. stol. př. Kr. Obě uvedené exploze opadly v 2. stol. př. Kr. Ale neúměrný růst židovského obyvatelstva trval ještě v 2. stol. po Kr. Judské království v 6. stol. př. Kr. bylo asi nejřídčeji obydlenou zemí v prostoru mezi Egyptem a Asýrií. Severní říše, která byla úrodnější, byla obydlena hustěji. Když asyrský vládce Sargon II. dobyl r. 722 př. Kr. Samaří a vymazal z mapy severní království, odvedl, jak je zapsáno v jeho zachovaných análech, do zajetí 27.290 Izraelitů. Naproti tomu, když bylo babylónským králem Nebukadnezarem zničeno jižní, judské království, počet odvečených během tří deportací (r. 597, 586 a 581) dosáhl jen 4.600 Židů (Jr 52,28–30). Obě čísla ukazují přibližně na vzájemný poměr obyvatelstva severní a jižní říše, Izraele a Judska. — Tvrzení, které obsahují annály Senacheribovy (704–681), že tento asyrský vládce odvedl z Judska za vlády krále Ezechiáše do zajetí 200.150 Židů, není ve Starém zákoně doloženo. O výši čísla odborníci pochybují.

Důvodů pro velký růst židovského obyvatelstva v době po pádu jižní říše je několik. Především požadavek tóry mít početné potomstvo, dále pak vyšší morální úroveň života židovské rodiny, příznivá sociální situace, pohrdání homosexualitou, která byla u pohanů značně rozšířena, přestupy k židovství a péče o nalezené děti, které byly v židovských rodinách vychovávány. Zatím co v helénismem silněji ovlivněném světě byl počet dětí



omezován ve prospěch pohodlného života, u Židů byla početná rodina viděna jako Boží požehnání.

Všude ve světě, kde byli Židé ve větším počtu usídlení, stavěli si synagógy, které v očích veřejnosti odpovídaly chrámům jiných náboženství. V Egyptě existovaly synagógy již ve 3. a 2. stol. př. Kr. Ve velkých městech římské říše, jako byla Alexandrie či Antiochie, jich bylo několik. Nádhernou byla pověstná synagóga v Alexandrii, kde bylo 71 zlatých sedadel pro členy staršovstva. Hlavním obsahem synagogální bohoslužby bylo čtení Písma a kázání. Za času Ježíšova byla tóra v diasporních obcích čtena často řecky (tak zvláště v Egyptě), řidčeji aramejsky; stejně i kázání. Kolem tohoto jádra bohoslužeb se vytvářela řada pravidelných modliteb a díkůvzdání. I tyto části bohoslužby byly nejspíše přednášeny řecky či aramejsky. Jen pro áronské požehnání byla předepsána hebrejština. Ve vnitřním zařízení synagóg nebylo zpočátku pamatováno na zvláštní umístění tóry; její svitky byly chovány v postranní místnosti. Později byla pro tóru zřizována zvláštní schránka v hlavní síni, kde ve vyvýšené přední části prostoru bylo křeslo pro představeného synagógy. Často mívaly synagógy prostorné předsíně, v nichž byly zasvěcené dary, nápisy a jiné vystavené věci. Vedle sobot byly v synagógách slaveny i židovské svátky. Slavnost na paměť posvěcení jeruzalémského chrámu byla alexandrijským Židům zvláště uložena (2 Mak. 1—2). Přitom měla alexandrijská synagóga i vlastní svátky, jako např. svátek na památku vzniku Septuaginty.

I život mimo synagogální shromáždění byl u Židů v diaspoře silně určován mnoha náboženskými předpisy a zvyky jako byla obřízka, dodržování soboty, vyvarování se účasti na pohanských obětech, zdrženlivost vůči divadlu a vůči přijímání veřejných úřadů. Na jedné straně byli tím Židé do určité míry oddělení od pohanského okolí, na druhé straně se společnými zvyky a dodržovanými předpisy posilovalo jejich vlastní společenství. Ze směrů, které se uplatňovaly v palestinském židovství byla diaspora nejvíce ovlivněna stranou farizeů (např. vírou ve vzkříšení). Celkově lze říci, že do popředí vystupují v židovské diaspoře spíše požadavky etické, ne předpisy rituální. I v tomto směru připravovala diaspora křesťanství cestu.

Důležité bylo pro diasporní Židy spojení s mateřskou zemí. Bezprostředně je prožívali židovští poutníci, kteří přicházeli do Jeruzaléma na svátky. Denně však měl Jeruzalém a jeho chrám v duchu před očima každý Žid, když se modlil a obracel svou tvář směrem ke svatému městu. Úzké pouto mezi diasporou a Palestinou vytvářelo i placení chrámové daně. Zámožnější Židé platili ochotně více než předepsaného půl šekelu. Chrámový jeruzalémský poklad vzrůstal i cennými věcnými dary ze zlata a stříbra. V každém místě, kde byli Židé ve větším počtu usídlení, byla pokladna, do níž se vybraná daň shromažďovala, aby pak byla hromadně v Jeruzalémě odevzdána. Styk s Jeruzalémem se však neomezoval jen na chrám. Byl

stále živý i pokud jde o zákonické školy a jejich nauky. Farizeové měli na diasporu vliv i v pohledu na stát a na vládní moc. Brzdili všechny nálady ke vzpouře svým prvořadým důrazem na plnění předpisů tóry, do něhož kladli všecku svou naději. Vliv Jeruzaléma na diasporu byl v prvé řadě náboženský.

Hospodářské postavení Židů v římské říši nepřesahovalo průměr, spíše bylo trochu pod ním; nebyli však třídou chudých. Byli mezi nimi sice také chudí, ale Židé uměli cestou vzájemné pomoci mírnit protiklady více, než to činili příslušníci jiných národů či náboženství. Židovská péče o chudé, vykupování židovských otroků, to byly skutečnosti obecně známé. Přesto existovali, jak je ze soudobé literatury zřejmé, i židovští žebráci. Většina Židů v diaspoře patřila však ke střední vrstvě. V Římě nalezené nápisy svědčí o tom, že Židé byli i řemeslníky, krejčími, rezníky, kováři, zvláště však maloobchodníky. Peněžnictvím se začali zabývat až později, ne v raném římském čase.

V římské říši měli diasporní Židé zvláštní občanská práva. Bylo to v souhlase s autonomií, kterou měly různé spolky cizinců např. v Římě, které měly právo se shromažďovat, vlastnit pokladnu a majetek. Ale židovské výsady přesahovaly tento rámeček. Židé měli i vlastní soudní pravomoc v otázkách, které se týkaly jen Židů (ale jejich soudy nemohly vynášet rozsudky smrti); byli osvobozeni od vojenské povinnosti; kde se usadili, odtamtud mohli být vyhnáni jen na základě císařského dekretu; byla jim povolena stavba synagóg a vlastních hřbitovů; měli právo vybírat daně od souvěrců. Ne vždy byla však tato práva ze strany státu respektována. Nejvýznamnější postavení měli Židé asi v Alexandrii a v Antiochii, kde vlastně představovali stát ve státě, takže byli zcela rovnocenní s Řeky. To jim dávalo hospodářskou a sociální jistotu. Někteří z diasporních Židů získali i římské právo. Ale ani Žid, který toto právo získal, nemohl zastávat veřejný úřad, dokud by nebyl ochoten vykonávat určité pohanské náboženské rity.

Privilegia, jichž se Židům dostávalo, dále pak jejich uzavřené společenství, oddělování se od ostatního obyvatelstva, často pak i nesprávné zdůrazňování vyvolení ve smyslu nadřazenosti a ne služby, byly příčinou nenávisťi okolního světa. První taková vlna se zvedla v Alexandrii, kde se jim nejprve dostalo od ptolemaiiovských vládců řady výsad, zatím co práva řeckého obyvatelstva byla stále více oklešťována. Potom dal Židům mnoho výsad i Řím, ale byli to právě Římané, kteří později vůči Židům tvrdě nastoupili. Když bylo za Caligulovy vlády mnoho Židů v Egyptě zabito, vyslali Židé k císaři poselstvo, které vedl filosof Filón Alexandrijský. Ale císař poselstvo a Židy zesměšnil. Až nový císař Klaudius práva alexandrijským Židům obnovil. Ne však asi jen jim. Josef Flavius zná Klaudiův výnos, jímž se v celé římské říši žijícím Židům dávají stejná práva, jaká byla přiznána Židům v Alexandrii. V tomto výnosu jsou Židé zároveň napomínáni, aby nesnižo-

vali náboženské zvyky jiných národů (Žid. starožitnosti XIX, 5,3). Nenávisť vůči Židům nebyla však utištěna natrvalo. Znovu a znovu nastupovaly vlny nenávisti a zloby.

V diaspoře se Židé snažili uplatnit vliv svého náboženství i na své okolí především získáváním proselytů. Židovství bylo v očích tehdejší doby počítáno k orientálním náboženstvím, která pohanský svět přitahovala. Vliv na získávání příslušníků jiných národů a náboženství mělo jistě i privilegiované postavení Židů, jejich vzájemná solidarita, přísnost mravních požadavků a výhled do lepších poměrů v dějinách. V očích pohanského světa mělo však židovství i negativní stránky, k nimž patřil po přístupu rozchod s příbuzenstvím, přijetí ostré hranice, která mezi židovským a nežidovským obyvatelstvem probíhala. K negativním stránkám náležel i požadavek přijetí obřizky, která podle antického názoru představovala znetvoření těla. Pohané, kteří obřizku přijali, podrobili se rituálně očištné koupeli a přinesli oběť v chrámu, byli nazýváni proselyté. Dodržovali předpisy židovského zákona a jejich minulý život jim nebyl před Bohem počítán. Byli viděni jako právě narozené děti. Ale plně rovnoprávné postavení s Židy neměli. To získali až jejich potomci. Počet proselytů v židovské diaspoře nejde ani odhadem stanovit. Je známo, že v Alexandrii představovali uvnitř židovské obce početnou složku. Josef Flavius se zmiňuje o tom, že v Damašku se k židovství připojilo mnoho žen (Žid. válka, 20 559).

Větší úspěch než se získáváním proselytů, zdá se, měli diasporní Židé u těch, kdo byli ochotni přijmout z židovství jen něco, jako např. odmítnutí modloslužby, účast na židovských synagogálních shromážděních a dodržování některých předpisů židovského zákona (předpisy o sobotě, o jídlech). Tito přívrženci židovského náboženství byli označováni jako „bohabojní“, tj. mající úctu k pravému Bohu (řecky: SEBOMENOI nebo FOBOUMENOI TON THEON; tak jsou označováni také v Novém zákoně). Nebyli počítáni mezi členy židovské kultické obce, ale přesto tvořili uvnitř synagóg pevný kruh. V Novém zákoně, v knize Skutků apoštolských, se o nich častěji mluví. Úspěch Židů v získávání „bohabojných“ byl asi umožněn i iniciativou pohanů, pro něž požadavky, jejichž splnění bylo požadováno, nebyly tak obtížné, jak tomu bylo v případě proselytů. Ale i od bohabojných se očekávalo, že dříve či později udělají rozhodující krok a stanou se proselyty.

Židé v diaspoře měli vliv na své okolí. Ale také jejich okolí mělo na ně nemalý vliv. V daleko větší míře než Židé v Palestině byli vystaveni vlivu helénistické civilizace a kultury. S řeckou řečí byly přejímány některé pojmy a jejich obsahy. Mnohé deuterokanonické knihy a pseudoepigrafy vznikly v diaspoře a váží se úžeji k helénistickým vzorům. Helénistická kultura s gymnasií (tělocvičnami), lázněmi, divadly, nádhernými stavbami a sochami byla přes pevné zakotvení Židů ve světě vlastních zvyků a tradic,

svůdně přitažlivá i pro ně. V Palestině bylo někdy slyšet hlasy, že ti Židé, kteří odcházejí do diaspory, činí to proto, že je přitahuje lesklý život, který provincie nabízejí. Při odstupu od židovství se otvírala nadaným a po kariéře toužícím Židům možnost dostat se na výsluní veřejného života a dosáhnout významného postavení a moci. Tiberius Julius Alexander (synovec filosofa Filóna) to tímto způsobem dotáhl nejprve na podprefekta v Egyptě, pak na římského prokurátora v Judsku (46—48 po Kr.) a později na prefekta v Egyptě, kde vystupoval ostře proti Židům a trestal je. Nakonec, až původem Žid, byl hlavním generálem Titova vojska při obléhání a dobytí Jeruzaléma.

Vliv helénistické kultury na diasporní Židy se projevoval i ve stále silnějším pronikání řečtiny do jejich řad. Platí to v první řadě o Egyptě. Z toho důvodu potřebovali mít egyptští Židé překlad Starého zákona v řečtině. To byl hlavní důvod pro vznik tzv. Septuaginty (zkratka: LXX). Tento prostý fakt, který nestaví židovskou věrnost vlastnímu jazyku do nejlepšího světla, měl být překryt zbožnou legendou, která se nachází v tzv. Pseudo-Aristeovi. Je to domnělý list Řeka Aristeia, adresovaný jeho bratru Filokratovi, o překladu židovského zákona do řečtiny. Aristeus zde vystupuje jako úředník egyptského krále Ptolemaia II. Filadelfa. Jeho bratr touží po vzdělání ve všech úsecích života a proto ho Aristeas informuje, jak došlo k překladu hebrejského Písma do řečtiny. Tento podvržený list byl napsán asi kol. r. 200 př. Kr. od nějakého egyptského Žida.

Podle Pseudo-Aristeia došlo k překladu 5 knih Mojžíšových do řečtiny na přání egyptského vládce Ptolemaia II. Filadelfa, který požádal o pomoc jeruzalémského velekněze Eleazara. Ten poslal do Egypta 72 palestinských učenců, po šesti z každého z dvanácti kmenů. Když učenci přišli do Alexandrie, byli přijati králem s vybranými počty. Po sedm dní se zúčastňovali královských hostin, při nichž byly vedeny diskuse o filosofii, etice, moudrosti a politice. Král byl moudrostí mužů, kteří byli jeho hosty, přiváděn v úžas. Pak byli překladatelé dopraveni na krásný ostrov Faros, kde vzdálení světského ruchu mohli v klidu pracovat. Každý překládal sám. A když se každého dne večer sešli, shledali, že překládají naprosto shodně. Překlad byl hotov za 72 dní. Byl přijat i alexandrijskou obcí a se souhlasem palestinských náboženských představitelů užíván při bohoslužbě. — Okolnosti vzniku překladu nejsou v Pseudo-Aristeovi uvedeny správně, ale údaj času odpovídá skutečnosti, protože ke konci 3. stol. př. Kr. zná tento překlad historik Demetrios. Po překladu pěti knih Mojžíšových došlo k přeložení i prorockých spisů a ostatních knih. Když vnuk Ježíše Siracha přišel kol. r. 132 př. Kr. z Palestiny do Egypta, setkává se zde již s řeckým překladem celého Starého zákona. Pro židovského filosofa Filóna Alexandrijského byl překlad LXX tak posvátný, že se o něj při své alegorizující exegesi opíral do všech podrobností.

Septuaginta je poměrně věrný překlad. Ale ti, kdo tento překlad pořídili, se sotva mohli vyhnout tomu, aby zcela nezáměrně nedali starozákonnímu poselství na některých místech poněkud jiný obsah, když pro některé hebrejské pojmy museli zvolit řecká slova, jejichž obsah se s hebrejským zcela nekryl. Někdy překladatelé (kteří se v řeči i ve stylu různí, ale přece jako kdyby vyšli z jedné školy) pod vlivem helénismu sáhli k záměrným odchýlkám od hebrejského textu. Tak aby ukázali na universální moc Hospodina, přeložili v některých starozákonních knihách označení „Hospodin zástupů“ do řečtiny slovy KYRIOS PANTOKRATOR. Aby vyšli vstříc helénistickému světu, který odmítal antropomorfismy, učinili např. z Boží ruky Boží moc (Iz 55,24) a z Mojžíšova setkání s Hospodinem se v LXX setkání s božím andělem (Ex 4,24).

Kánon Septuaginty je širší než kánon hebrejského Starého zákona. LXX má řadu knih navíc (k tomu ještě několik dodatků k prvokanonickým knihám Starého zákona). Ti, kdo do ní knihy přijímali, byli méně přísní ve výběru. Některé knihy, které LXX obsahuje, by se do hebrejského kánonu nemohly dostat už z toho důvodu, že jejich původním jazykem byla řečtina. To platí např. o 2.—4. knize Makabejské, o přídavcích ke knize Ester a Daniel a o knize Moudrosti.

Na rozdíl od největší části literatury palestinského židovstva má helénistická židovská literatura zcela jiný ráz. Napodobuje helénistické literární formy jako byl epos, drama, filosofické pojednání či historické podání. Zachovala se nám jen v nepatrných zbytcích především z místa, kde byla nejvíce pěstována: z Alexandrie. Jde v ní o spojení judaismu a helénismu, a v cíli, který sleduje, o rozšíření znalostí tehdejšího světa židovstva.

V popředí literatury helénistického židovstva stojí obor historie. Zatím co judaismus neměl o obecné dějinné podání zvláštní zájem, helénistické židovstvo si pod vlivem prostředí dává za úkol zpracovat dějiny Izraele k poučení jak souvěrců, tak i k poučení Řeků. Zvláště tři židovští autoři žijící v Egyptě v době př. Kr. se věnovali tomuto úkolu: Demetrios, Eupolemos a Artapanos. Líčení prvního z nich je poměrně strážlivé, ale u dalších dvou je např. Mojžíš viděn jako zakladatel i egyptské kultury, učitel Řeků, učitel Orfeův, původce všech významných znalostí v oboru stavitelství, válečnictví, mořské plavby a filosofie. Vynalezl i hieroglyfy a organizoval po stránce správně-politické Egypt. Podle Artapana vzdělával Abrahám v astrologii egyptského krále.

Pod vlivem helénistické poezie jsou biblické dějiny opěvovány formou eposu a přibližovány formou dramatu (ač lze pochybovat o tom, bylo-li např. drama o exodu, které napsal tragik Ezechiel, určeno k provedení na jevišti).

Největší část židovské literatury, která vzniká v diaspoře, má propagační a apologetický charakter. Chce prokázat, že židovské náboženství má

jedinečnou úroveň. Někdy je psána i pod pohanskou rouškou. Tak falšované verše Homérovy a jiných velkých osobností řecké kultury mluví ve prospěch pravého Boha, ve prospěch svčení soboty a útočí proti modloslužbě a nemravnému životu pohanského světa. Sem náleží i židovské Sibylliny knihy s původně pohanským základem a v židovském přepracování. Tato propagační literatura je v rozporu s etikou spisovatelova poslání; slabou omluvou pro literární činnost tohoto druhu může být jen skutečnost, že se tu židovstvo brání proti nehorázným pomluvám pohanského světa, jak se s nimi lze setkat např. u předního odpůrce Židů v Alexandrii, egyptského kněze Manetho (3. stol. př. Kr.), jehož hrubé útoky proti židovskému náboženství byly pak často opakovány. Křivá obvinění vůči Židům jsou známá i ze spisu Josefa Flavia „Contra Apionem“, kde uvádí výroky proti židovským spisovatelům o Židech. Židé tu jsou pomlouváni jako národ bez stáří, bez kulturních hodnot, bez Boha a bez lásky k lidem.

Také řecká filosofie působila na židovské myslitele v diaspoře, ač se filosofií obírat neměli. Nejvýraznější příklad představuje Filón Alexandrijský, autor mnoha spisů, především tří děl o Pentateuchu. Hebrejsky neznal a o řečtině mluví jako o svém mateřském jazyku. Byl to muž širokého rozhledu a zájmu. Jediné pevné datum jeho života je cesta do Říma, kterou v zimě r. 39—40 po Kr. vykonal jako vedoucí deputace alexandrijských Židů k císaři Gaiovi (Caligulovi) s prosbou, aby občanská práva Židů v Alexandrii byla respektována. Šlo o protest proti násilné vládě římského prefekta v Egyptě Flacca. — Filón byl ve styku s palestinským vládcem Agrippou I. (41—44 po Kr.). Byl duchovním vůdcem alexandrijských Židů, myslitelem velké syntetické síly, exponentem židovské stejně jako řecké tradice. Písmo Starého zákona v překladu Septuaginty přijímal jako inspirované Bohem a proto obsahující všecku pravdu, tedy i všecko velké, čeho se dobrala řecká filosofie. Nevycházel přitom z historického smyslu Starého zákona, ale používal alegorické metody: Tak různí lidé, kteří se v knize Genesis vyskytují, dobří i zlí, představují ve Filónově pohledu různé duševní stavy; Abrahámův boj s pěti králi je boj rozumu s pěti smysly; Boží lid v zajetí je duše uvězněná v okovech hmoty. — Tak pomocí alegorie nachází Filón ve Starém zákoně doktriny řecké filosofie. Pak nevidí žádný rozdíl mezi Mojžíšem a Platónem; druhý je mu žákem prvního. Do své filosofie, která je převážně etikou, přijal Filón i dualistické postavení Božího a pozemského světa, a v důsledku toho i nižší hodnocení hmotné stránky života, nauku, která nepatří Starému zákonu. Filón si asi nebyl vědom skutečné vzdálenosti, která je mezi myšlením Starého zákona a mezi myšlením idealistické filosofie. Přitom je však poznamenán i některými rysy palestinského rabinství. Je eklektik, který silně ovlivnil především egyptskou diasporu, až jí byl sám také ovlivněn. Později se však proti němu Židé sami postavili. Bylo to v době po pádu Jeruzaléma. Tehdy se

Židovství ohradilo proti každému cizímu vlivu, a tak se zbytky Filónova díla zachovaly jen prostřednictvím církve.

Židovská diaspora, jejíž tvář známe blíže jen z Alexandrie, představuje v době blízké počátku křesťanského letopočtu širokou stupnici postojů: od horlivého zastávání otcovského zákona až k opuštění všeho typicky židovského. Většina Židů v diaspoře se však nedala žádnou z těchto krajních cest. Byli sice ovlivněni helénismem, ale nezřekli se tří základních kamenů biblického poselství: víry v jednoho Boha, pravé cesty zbožnosti a mravnosti, a naděje v lepší budoucnost.

Existence židovské diaspory, která měla téměř stejnou šíři jako tehdejší civilisovaný svět, byla pro rozšíření křesťanství nesmírně významná. Zvěst křesťanských poslů se mohla opřít o starozákonní naděje, které prostřednictvím synagóg se staly známé nejenom Židům, ale i proselytům a bohabojným. Tak vykonala židovská diaspora, která nadto myšlenkový svět Starého zákona sblížila s helénismem, velkou přípravnou práci pro křesťanství. Vytvořila most, po němž evangelium snáze vykročilo do pohanského světa.

## PRONIKÁNÍ HELÉNISMU DO PALESTINY

Zvykli jsme si vidět křesťanství jako náboženství navazující výlučně na starozákonní myšlenkový a představový svět. Odtud pak vedení ostré přehrady mezi židovskou a řeckou kulturou v čase Ježíšově. Toto konservativní protikladné stavění palestinského světa proti jeho helénismem ovlivněnému okolí je třeba opravit a nahradit přiměřenějšími, ne tak ostrými rozdíly. Palestinské židovství nestálo zcela stranou vyzařování řecké kultury. V čase Ježíšově byla Palestina již po více než 300 let pod jejím vlivem. Pronikání helénismu zakusila Ježíšova země podobně jako jiné krajiny, které se v důsledku vítězných dobovačných bojů Alexandra Velikého (356—323 př. Kr.) ocitly v závislosti na Řecku, i když v případě Palestiny nedosahovalo počtení takového stupně jako u jiných zemí.

Palestina se setkala s řeckým vlivem až v době, kdy Řekové měli za sebou éru partikularismu, kdy se už u nich začínal prosazovat universalismus a kdy byli přesvědčeni, že jejich kultura se stane kulturou celého tehdejšího světa. Tak si to představoval Alexander Veliký, v jehož pohledu všechny národy, které přijmou řeckou kulturu, si mají být rovný. Z toho důvodu přál tomu, aby si jeho generálové brali za manželky Iránky. Ale v té době ani Řekové partikularismus ještě plně nepřekonali, jak je vidět z toho, že Alexandrovi generálové po jeho smrti zapudili své iránské manželky a nechovali se v podstatě jinak, než jak si u Židů počínal Ezdráš. Ale cesta směrem k univerzalizmu již nemohla být zatarasena. Ve třech či dvou posledních stoletích př. Kr. uznávali Řekové velkorýse jako sobě rovného každého ne-Řeka, který přijal jejich kulturu. Odpor proti helénizaci byl z počátku spíše výjimkou. Tomu značně napomáhala skutečnost, že Řekové při šíření své kultury většinou nepoužívali tlaku a násilí. Zpravidla šířili řeckou kulturu obchodníci. Řecký svět byl přesvědčen o nadřazenosti svého kulturního života a o jeho přitažlivosti. Helénizace se týkala celé šíře života: obchodu, hospodářství, správy, vojenství, řeči, vzdělání i náboženství. Na procesu helénizace nic nezměnila skutečnost, že od počátku 2. stol. př. Kr. začal do řeckého světa svou vojenskou a politickou mocí pronikat Řím, neboť Řím zůstal po kulturní stránce učenlivým žákem Řecka a v mnoha případech helénizaci spíše urychloval, takže řecká civilizace byla v římském období vlivnější než tomu bylo dřív.

Dřív než do Palestiny pronikla řecká kultura do východních krajin Malé Asie a pak dále do Fénicie a Sýrie.

Maloasijská krajina Cilicie, z níž vzešel apoštol Pavel, ač byla od řeckého světa značně vzdálena, proslula v helénistickém světě svými básníky a filosofy, jimž byla řečtina běžnou řečí. V 2. stol. př. Kr. dosáhli dva

občané z Cilicie akademické slávy: Chrysippos jako filosof (představitel stoické školy) a Aratos jako básník. Žákem Chrysippovým byl Zénón z Tarsu, také stoik. Ke konci prvního předkřesťanského století podává řecký historik a zeměpisec Strabón pestrý obraz intelektuálního života v Tarsu, v hlavním cilicijském městě. Je to v době, kdy žil děd a otec Pavlův. Tarsus se zde jeví jako veskrze řecké město.

Pravděpodobně první doklad pro rané styky Fénicie s Řeky lze nalézt v protestu proroka Joele (3,6) proti prodeji hebrejských otroků „Jonijcům“ (Kraličti: synům Jovanovým), Řekům, prostřednictvím Fénicianů. To podle některých badatelů znamená, že už ve 4. stol. př. Kr. kvetl obchod mezi Řeckem a Fénicií. Féničtí obchodníci se usazovali v Řecku a athénští v pobřežních fénických městech. Bohatě Féničany přitahovalo řecké umění. Sidónský král Abdastart, známý Řekům jako Strato, přivedl na svůj dvůr řecké zpěvačky a tanečnice, aby pobavil své hosty. Pozdější sidonští králové si dávali zhotovit sarkofágy od řeckých umělců. Fénicko-řecké styky před Alexandrem Velikým však byly nevelké. Později však dodávala i Fénicie řecké kultuře významné muže jako byl např. básník Antipater ze Sidónu či filosof Antiochos z Askalónu (kol. r. 70 př. Kr.), který se stal vedoucím akademie v Athénách a u něhož v r. 79 př. Kr. studoval po šest měsíců Cicero. Jiný fénický filosof, Antipater z Týru, uváděl mladého Catona v Římě do stoicismu. — Ani náboženství nebylo zábranou v přijímání helénistické kultury ve Fénicii a v Sýrii. Řečtí přistěhovalci ctili dále své bohy a stavěli jim chrámy, ale uctívali i místní božstva, která ztotožňovali se svými vlastními. Tak v bohyni Astarté viděli řeckou Afroditu. Domácím bohům přinášeli oběti podle řeckého ritu a po řeckém způsobu je uctívali sportovními a hudebními soutěžemi. Již r. 175 př. Kr. uspořádali obyvatelé Týru hry k počtě Hérakleově, jak svého boha Melkarta po řecku přednostně nazývali. Některé kulty, zvláště pak kult Adónisův, byly naopak převzaty do řeckého náboženství.

Fénicie byla pobřežní částí pozdější římské provincie Sýrie, do jejíhož vnitrozemí pronikla řecká kultura o něco později. Důležité byly hospodářské motivy, které vedly fénickou a syrskou aristokracii k tomu, aby se přiklápěla k řeckému způsobu života. Vládnoucím národem byli Řekové, k nimž náleželi i vyšší správní úředníci v zemi. Řeč politické správy byla řecká a cizí úředníci nebyli ochotni učit se syrsky. Jeden zachovaný nápis říká, že správcové země zaměstnávali překladatele. Mince z té doby jsou řecké a také prosté hroby mají řecké nápisy. Chtěl-li domorodý občan dosáhnout vyššího postavení, musel v první řadě ovládnout řečtinu a být společensky na úrovni Řeků. To znamenalo po řecku se oblékat, přijmout řecké způsoby stolování, ctít řecké bohy, provozovat atletiku (většinou orientálců krajně nepřijemnou), znát verše Homérovy či Euripidovy a přijmout řecké jméno. To vše bylo pro první generaci nadmíru obtížné. Ale mnozí ctižádostiví a

vypočítaví otcové posílali své syny na studie do Řecka. Materiální motivy však nebyly jediné, které šíření řecké kultury napomáhaly. Byl tu i obdiv pro vše řecké. Orientálci nechtěli být od Řeků viděni jako barbari a z toho důvodu Řeky rádi napodobovali. Řekové v době po Alexandru Velikém nezdůrazňovali při styku s jinými národy rasové a národnostní rozdíly a orientálcům tak dávali odvahu k napodobování svého života. Zpravidla ani nebránili smíšeným sňatkům. Jako „Řek“ mohl být označen i ten, kdo byl jiné národnosti či rasy (sr.: žena Syrofénická je v Novém zákoně označena jako „Řekyně“ — Mar. 7,26 dd.). Z řady měst v době krátce př. Kr. lze mít dojem, že tu bylo možno získat průměrné vzdělání v řecké literatuře, rétorice a filosofii. Někteří Syřané prohlubovali však své studium v Řecku či v Římě, ale zřídka se pak vraceli domů. Tak např. všestranný Poseidónos (135—51 př. Kr.), filosof, historik a zeměpisec strávil svůj život na ostrově Rhodu.

Z měst uvnitř syrské země dosáhla mimořádné literární slávy Gadara, ležící blízko jezera Genezaretského, na levém břehu Jordánu. Byla hrdá na to, že se v ní narodili významní mužové: Menippos, Meleagros, Filodemos a Theodoros.

Palestina, země sousedící se Sýrií, se ocitla také záhy, přibližně od 4. stol. př. Kr., pod tlakem helénistické kultury. Nejstarší stopy tohoto vlivu lze nalézt už v některých starozákonních knihách. K několika málo řeckým slovům, která nacházíme ve Starém zákoně, náleží slovo „darke-monim“ (Ezd. 2,69; Neh. 7,70—71), které je utvořeno od řeckého genitivu „drachmón“. „Drachmé“ byla řecká stříbrná mince. Duchovní vliv helénismu lze pak vyčíst z knihy Jonášovy, v níž je položen důraz na všeobjímající lidství a na účast v utrpení člověka bez rozlišování podle národa či rasy. Jonáš doznává námořníkům, že „ctí Hospodina, Boha nebes, který učinil nebe i zemi“ (1,9). Nemluví o Hospodinu, který jedná v dějinách Izraele, ale o Bohu stvořiteli. Někteří theologové nacházejí pro toto stanovisko předpoklady jen ve Starém zákoně, v knize Genesis, jiní však — a jsou mezi nimi i židovští badatelé — shledávají zde vliv helénistické duchovní kultury. — Také kniha Kazatel (Ecclesiastes) je poznamenána novým ovzduším. Její Bůh je vzdálen od světa a má fatalisticko-neosobní rysy. Autor knihy zakouší, co patřilo k pocitům řeckého člověka už delší dobu, že spravedlivá Boží odplata není v tomto světě postižitelná. Bůh se tu stává šifrou pro nepřekonatelný osud a odtud vede pak nutně cesta ke skepsi. Pak už jen ono „carpe diem“ může dát životu ohroženému nicotou nějaký smysl. Odpověď na toto skeptické stanovisko knihy Kazatel se pokouší dát apokryfní kniha Ježíše Siracha (Ecclesiasticus) která byla dokončena kolem r. 180 př. Kr. Dílo je především zaměřeno proti těm, kdo zprostředkují cizí kulturu. Chce ukázat nadřazenost židovské historie a zachránit mládež ohroženou duchem doby. Na rozdíl od knihy Kazatel, kterou Sirach znal, dává roz-

hodující místo Boží odplatě, která se vine jeho dílem jako červená nit. Ostře se staví proti myšlence, že je to Bůh, kdo člověka přivádí k pádu (15,11). Ale ani Ježíš Sirach, který bojoval proti cizím myšlenkám vnikajícím do judaismu, se pronikání cizího vlivu zcela neubráníl. Je to patrné mimo jiné na jeho sklonu k utilitarismu. Jde o známou zkušenost, že právě při střetu s nepřitelem jím býváme nejspíše zasaženi.

Řecký jazyk vnikal do všech oblastí palestinského života v míře, která se nechá vyčíst ze slov nacházejících se v Mišně a která dávají hebrejštině počínaje třetím předkřesťanským stoletím nový charakter. Přibližně v téže době začínají si někteří Židé dávat řecká jména. Je pozoruhodné, že Antigonos ze Socho, který žil ve 3. stol. př. Kr. a který náleží k starým předatelům halachy, měl řecké jméno.

Styk se světem helénismu měl nemalý vliv na aristokratické kruhy v Palestině, které napodobovaly řecké obchodníky ve stylu života, v oblékání, v jídle a pití i v domovních a mimodomovních zvycích. Ponejprv objevila židovská společnost i řecké hudební umění, které pro ni často mělo magickou přitažlivost. Většina židovského obyvatelstva však jakýkoli helénistický vliv odmítala. Ale byla tu vlivná menšina, která se shlížela ve všem řeckém a která byla přitahována i řeckou formou veřejné správy, demokratickým životem měst po vzoru Athén, k němuž mimo jiné náleželo i právo ražení vlastních mincí, na jejichž jedné straně byl obraz krále s jeho jménem a na druhé straně jméno města a jeho znak.

Starší kresby konfliktu mezi řeckými seleukidovskými vládci a palestinskými Židy, které připisovaly iniciativu v šíření helénistické kultury a v potlačování židovských tradic převážně cizímu nátlaku, neodpovídají plně skutečnosti. Helenizace vycházela do značné míry z aristokratické skupiny Židů, která se cítila dost silná, aby proměnila židovský chrámový stát v helénistickou „polis“. Programem této reformní strany bylo odpoutání se od židovského náboženského zákona a tak zrušení izolace Židů od ostatních národů. 1. kniha Makabejská (1,11) charakterizuje tuto stranu jejími vlastními slovy (v Apokryfech Kralické šestidílký je to 2. kniha Mak. 1,12): „Pojďme a učinme smlouvu se sousedními národy, neboť na nás přichází neštěstí za neštěstím od té doby, co jsme se od nich oddělili“. Reformátoři spatřovali záchranu Izraele v opuštění vlastních tradic a ve zrušení izolace. Hleděli toužebně za hranice kultury své země a upínali se nadějně k helénistické kultuře, která je mocně přitahovala. Cílem byla asimilace s helénismem, jejímž příkladem byli reformní židovské straně Féničané, kteří se brzy pružně přizpůsobili řeckému vlivu, aniž se přitom vzdali některých prvků vlastní tradice. Je pravděpodobné, že židovští aristokraté a měšťané usilovali o náboženství, které by bylo všem národům společné. Základ takového náboženství spatřovali v Abrahámovi, nikoli v Mojžíšovi, s jehož osobou bylo spjato přijetí zákona, který je něčím pro Židy specifickým, a

kteřý zapříčinil oddělení Židů od ostatních národů a tím i izolaci, v níž se ocitli a z níž vyplývaly mnohé nesnáze. Chtěli se hlásit k Bohu, který by byl společný všem národům a který může mít i různá jména.

Dík 2. knize Makabejské (v Kralické bibli je to třetí kniha) poznáváme, že iniciativa k přijetí řeckého způsobu života vycházela zdola. Ve 4. kapitole této knihy čteme o tom, jak Jáson (který se původně jmenoval Ješua a který přijal řecké jméno podobně jako jeden z jeho předních přívrženců Eljakin, který si pořečtil jméno na Alkimos) pomocí úplatku, který dal Antiochu IV. Epifanovi, zmocnil se velekněžského úřadu a z tohoto vlivného místa pak uváděl řecký způsob života do Jeruzaléma, kde vybudoval sportovní stadión a vytvořil skupinu, která si přála být zaregistrována jako „Antiochejci“. Dostal k tomu za peníze souhlas krále. Po vzoru vynikajících řeckých atletů dostávali od něho ve sportu úspěšní Židé zvláštní klobouky. Výsledkem jednání tohoto nehodného velekněze, jak ho označuje 2. kniha Makabejská, byl nezáměr kněží o službu v chrámu a zanedbávání obětí. Namísto toho se zúčastňovali sportovních her.

Vedoucí silou v procesu helenizace byly podle této kresby kněžské kruhy, které snadno získaly pro své záměry souhlas seleukidovského vládce Antiocha IV. Epifana, obdivovatele řecké kultury, zvláště když pomáhaly i jeho pokladně. On sám podle tohoto podání neměl při helenizaci země hlavní úlohu. Tu měla skupina Židů, která helénismus vítala a vlastní náboženská tradice zatlačovala do pozadí, takže židovské náboženství a služba v chrámu nezaujímalý již v životě mladých kněží nejdůležitější postavení. To náleželo nyní gymnastickým cvičením. Úsilí být jako Řekové vedlo někdy tak daleko, že mnozí Židé si nechali uměle zahladit stopy obřízky (1. Mak. 1,15 — v Bibli kral. 2. Mak. 1,16).

Proti straně reformátorů, která otevřela dokořán dveře Palestiny helénismu, se postavily kruhy, které chtěly zůstat věrný tradici. Poslušnost tóry byla pro ně zákonem. 1. kniha Makabejská 2,42 je řecky označuje jako SYNAGÓGĚ ASIDAIÓN, což znamená „shromáždění zbožných“. (Kraličtí přeložili tato slova jako „množství Asideů“, ale jak ukazuje jejich poznámka pod čarou, termínům správně neporozuměli. Viz v Kralickém překladu 2. Mak. 2,42.) Po určitém zdráhání vytvořili tito chasidové bojové společenství s vojensky aktivními Makabejci a mezi Židy se rozpoutal krutý vnitřní zápas, k němuž nemohl syrský vládce Antiochus IV. Epifanes zůstat netečný. Postavil se přirozeně za stranu, která přála helénistické kultuře a začal r. 168 př. Kr. pronásledovat židovství. Na jeho rozkaz byla zakázána obřízka, zachovávaní soboty, a Židé byli přinucováni jíst jídla, která jejich náboženství nedovolovalo. Každý, u koho byl nalezen svitek tóry, byl popraven. Chrám byl znesvěcen. Uvnitř chrámové oblasti byla zavedena sakrální prostituce, jak tomu bylo v syrských kultech úrodnosti. 15. dne měsíce Kislev r. 167 př. Kr. došlo pak k nejhoršímu znesvěcení: Nad starým

oltářem byl zřízen nový ke cti Dia Olympského a na tomto oltáři byli pak obětováni vepři.

Strana věrná židovství ve spojení s Makabejskými boj vyhrála, a to jak nad vnitřním nepřítelem, tak i nad vojsky krále Antiocha IV. Epifana, jehož úsilí odstranit židovství násilím nebylo vadné jen morálně, ale i politicky nemoudré a v principu nehelenistické. Neméně odsouzeníhodné bylo však i jednání vítězných Židů, když za vlády Hasmoneovce Jana Hyrkána I. (135—104 př. Kr.) si začali násilím podrobovat složky kdysi seleukidovského území. Nejhůře se vedlo Samařanům. Jejich chrám na hoře Garizim byl zničen a helenizované město Samaří srovnáno se zemí. Také Galilea byla v té době podrobena židovské nadvládě a to od Hyrkánových synů Aristobula a Antigona. Obyvatelstvo země bylo přinuceno k obřizce. Celá Galilea nebyla však v té době, jak někteří badatelé prokázali, obydlena pohany. Podobně jako Galilea byla židovským vládnoucím rodem Hasmoneovců dobytá i Idumea (odkud pocházel rod Herodovců) a Perea, jejichž obyvatelstvo bylo také násilím přinuceno přijmout obřizku. Vedle těchto krajin dobyli Hasmoneovci řadu helénistických měst v Zajordání i na pobřeží Středozemního moře. Pohané v zemích kolem Judska reagovali na tyto rozsáhlé výpady Židů nenávistí a hněvem. Nově vzniklý hasmoneovský stát byl viděn jako loupežný stát, který nadto nutil porobené obyvatelstvo k přijetí obřizky a k úctě k židovskému zákonu.

Po vítězném makabejském povstání, které odrazilo nebezpečí přizpůsobení se Židů řecké kultuře a po expansivních výbojích Hasmoneovců, nenastal však konec pronikání helénismu do Palestiny. Sami hasmoneovští vládcové byli od svých poddaných osočováni, že přejímají řecký styl života, že jsou vlastně zmenšenou reprodukcí řeckých Seleukidovců, které s pomocí chasidů vyhnali. U Herodovců, kteří se zmocnili vlády po Hasmoneovcích, o helenizaci Palestiny už nemohl nikdo pochybovat. Ani hnutí chasideů, „shromáždění zbožných“, se přes své rigorózní, vůči všemu cizímu nepřátelské stanovisko neubránílo zcela přijetí cizích náboženských prvků. Palestina nepřestala být v dosahu vlivu helénistické kultury. Její pronikání nebylo však tak bouřlivé, jak tomu bylo za dnů Antiocha IV. Epifana. Bylo toliko méně nápadné, ne však méně účinné.

Archeologické nálezy v Palestině z doby blízké počátku křesťanského letopočtu ukazují na pronikavé změny života, k nimž pod vlivem helénismu došlo. Plány některých měst, která byla osídlena cizinci a v nichž byly i vojenské garnisóny, jsou pro asijský svět zcela neobvyklé. Ulice se protínají v pravém úhlu a pravouhlá agorá či tržiště je blízko brány. Věci všedního života jako nádoby, náčiní, lampy, šperky se ve tvaru podstatně změnily. Staré kanaánské lampy miskového tvaru ustoupily novým a úspornějším řeckým lampám. Palestínští hrnčíři během 3. a 2. stol. př. Kr. se přizpůsobili modelům, které byly v té době běžné v Athénách a v Korintě.

Mnohé tvary hrnčířských výrobků přežily z času perského období, ale technika při jejich výrobě se změnila. Byly užívány lépe zpracované jíly, zřejmě pálené za vyšší teploty. Stěny nádob jsou nyní jemnější a křehčí. V Samaří, které bylo od 3. stol. př. Kr. řeckým městem, byla nalezena v tisícovém počtu ucha od nádob, která mají rhodský nebo řecký tvar.

S helénistickou kulturou přicházela do Palestiny i řecká řeč. Některá města zvláště na severu země (v Samařsku a v Galileji) byla pohanská a pokud jde o řeč pak čistě řecká (např. Tiberias). Ale i Jeruzalém byl řečtinou zasažen. Výmluvně o tom svědčí v r. 1914 objevený řecký nápis ze synagógy ve starém dolním jeruzalémském městě. Nápis má toto znění: Theodotus, syn Vettenův, kněz a představený synagógy, syn představeného synagógy a vnuk představeného synagógy, postavil tuto synagógu pro předčítání zákona a pro výuku přikázání. Postavil i útulek s místnostmi, cisterny s vodou, vše za účelem poskytnutí pohostinství pro ty, kdo přicházejí z cizích zemí. — Soudí se, že Theodotovo příjmení je odvozeno od vlivné římské rodiny Vettenů. To by svědčilo o tom, že Theodotovi předkové byli židovští propuštěnci z Říma, kteří na počest pánů, jimž sloužili a kteří je později propustili z otroctví, přijali jejich jméno. Dohad, že uvedený řecký nápis pochází ze „synagógy propuštěnců“ (Skutky ap. 6,9), nelze s jistotou potvrdit. V každém případě jde však o řecký, nikoli o hebrejský či aramejský nápis z jedné jeruzalémské synagógy.

V souvislosti s průnikem řecké kultury a řeči do Palestiny, zvláště pak do jejích severních území, bývá kladena otázka, zdali Ježíš, který pocházel z Galileje, přitom však ze zbožné židovské rodiny (na to mimo jiné ukazují čistě židovská jména jeho bratří), uměl řecky. Je známé, že ani mezi předními Židy jeho doby nebylo výjimkou, že řecky znali. Tak v talmudu lze číst, že R. Gamaliel měl dovoleno nechat učit své děti řecky. Je také celá řada řeckých slov, která v době blízké počátku křesťanského letopočtu přešla z řečtiny do aramejštiny, která si je pak pro výslovnost přizpůsobila. Jsou to např. tato řecká slova (v závorce je aramejský a kde je to možné i český výraz): SYNEDRION (sanhedrin), LĚSTĚS (listis — lupič), DZYGON (zug — jho), LOGISTĚS (logistis — adiutor), TRAPEDZA (tarpíza — stůl), KATĚGOR (katigor — žalobce). Židovští řemeslníci a obchodníci, zvláště v Galileji, znali asi řecky. Mezi Ježíšovými učedníky jsou mužové s řeckými jmény: Andreas, Filip. Možno říci, že dnes je větší ochota připustit, že Ježíš a někteří jeho učedníci znali řecky. Většinou však odborníci, kteří se touto otázkou zabývají, odmítají připustit, že i řecky kázal, když chtěl zasáhnout pohany v Galileji, kde lidé v zástupech naslouchali jeho učení. Je jedno řecké slovo, které se nachází v Ježíšových ústech. Je to slovo HYPOKRITĚS (Mat. 6,2.5.16), které, jak se zdá, má u Ježíše svůj původní klasický význam (zvláště Mat. 6,2): herec. Je to vý-



pro toto slovo žádný ekvivalent, a to z toho důvodu, že hebrejský svět neznal divadlo a proto toto slovo nepotřeboval. Když už Židé chtěli o herci či o hře mluvit, pak si museli příslušné slovo vypůjčit z řečtiny. — Na otázku, uměl-li Ježíš řecky, neslyšíme přitakání od všech odborníků. Badatelé zde předkládají odlišné odpovědi. Je tomu tak proto, že nemáme žádný jasný důkaz, že by Ježíš řecky znal. Je také třeba rozlišovat mezi otázkou, zda Ježíš znal řecky a otázkou, zda řecky rozuměl.

O rozšíření řečtiny v Palestině na počátku našeho letopočtu svědčí mimo jiné i existence skupiny tzv. helénistů v prvokřesťanské jeruzalémské obci, jejíž vedoucí, diakoni, mají vešměs řecká jména: Štěpán, Filip, Prochór, Nikánor, Timón, Parménas a Mikuláš, který nebyl původem Žid, nýbrž proselyta ze syrské Antiochie. Helénisté byli tedy (s výjimkou Mikuláše) Židé, kteří vyrostli v diaspoře, kde se zpravidla i mezi Židy mluvilo řecky. Když přesídlili do Jeruzaléma, scházeli se v synagóze (či v synagógách), kde byla bohoslužebnou řečí řečtina, která jim byla bližší než hebrejščina či aramejščina. Jako helénisté jsou v Novém zákoně označováni Židé či proselyté, kteří mluvili řecky, kteří asi přijali i řecký způsob života a byli proto odlišováni od jeruzalémských domorodců.

Hranice Palestiny nebyla neprostupná pro cizí kulturní a myšlenkové vlivy, i když ne tak průchodná jako tomu bylo u jiných národů v čase expanze helénismu. Nelze ji vidět jako nepřekročenou čáru, oddělující dva protichůdné světy, hebrejský a řecký. Helénismus pronikl i do Palestiny a judaismus jím byl poznamenán.

Veliký význam pro podobu světa, do něhož křesťanství vstupovalo, měly výboje Alexandra Velikého (356—323 př. Kr.). Tehdejší svět, který byl do času jeho vlády složen z malých státních jednotek, dostal s jeho vojenskými výboji zcela novou podobu. S velkým vojskem a pomocí nové vojenské techniky podrobil si Alexander nejenom městské státy Řecka, ale vydal se směrem na východ. Na řece Graniku, blízko legendární Troje, slavil r. 334 své první vítězství nad Peršany. V následujícím roce dobyl veliké vítězství v bitvě u Issu. Rozsáhlá území, která mu nabídl poražený perský král, ho neodradila od další dobytelské cesty. Damašek, Týrus a Gáza kapitulovaly a Alexandrovi se otevřela cesta do Egypta. A tato stará země se mu podrobila bez boje. Za krátkého pobytu v Egyptě došlo k vyhlášení Alexandra za boha. Byl to, jak později uvidíme, důležitý moment. Když se vrátil do Persie, získal r. 331 v bitvě u Arbela rozhodující vítězství a celý svět na východ a na jih od jeho nepatrného řeckého území mu ležel u nohou. Jeho pozdější proniknutí až ke Gangu a jeho vyslání výprav až do krajin ke Kaspickému moři ukazují nejenom na jeho vojenskou sílu, ale i na jeho neukojitelný zájem o vše nové a cizí. Je to vidět i na tom, že svému velkému učiteli, filosofu Aristotelovi, posílal z těchto cest ukázky všech zajímavostí, s nimiž se setkal.

Alexander viděl, že jeho veliká říše, skládající se z národů různé úrovně a různých kultur, potřebuje účinný symbol jednoty. Nalezl tento symbol sám v sobě a dal se vyhlásit za boha. Jeho přátelé ze západních částí jeho území mu neradi prokazovali božskou poctu padnutím na zem před jeho tváří, ale Alexander se tím nenechal od svého cíle odradit. Byl si jasně vědom moci náboženství jako sjednocující síly.

Spojení části tehdejšího světa pod jedním panovníkem mělo své důsledky v řadě oblastí tehdejšího života. Především byla otevřena cesta obchodní jednotě. Lodi pluly mezi Španělskem a Indickým oceánem. Z východu se vozilo koření, z Británie cín, z Číny hedvábí a z Indie bavlna. Mince, které Alexander nechal razit v Indii, byly v oběhu ještě o dvě stě let později. Obchodníci se stěhovali do jiných zemí a tam se usazovali.

Veliký význam pro jednotu Alexandrova světa mělo rozšíření řečtiny jako společného dorozumívacího jazyka. Jednotlivé země si podržely pro vnitřní styk svou vlastní řeč, ale mezinárodní obchod a úřady učinily řečtinu univerzálním jazykem. Tato řečtina, která se rozšířila po celé Alexandrově říši, nebyla však totožná s mluvou „klasických“ Athén. Byla to zlidovělá řečtina, ovlivněná i některými cizími prvky. Byla to řečtina, v níž byl později napsán Nový zákon.

Alexandrova říše skončila svou existenci s jeho smrtí. Místo jedné světové říše existovaly pak tři říše menší: Syrská, s hlavním městem Antiochií, egyptská a řecká. Přesto, že Alexandrova říše zanikla s jeho smrtí, rysy, které této říši vtiskl, žily dál. Společný jazyk, jímž byla řečtina, zůstal dorozumívací řečí celého tehdejšího světa. Východní a západní myšlení se navzájem mísily. Celý svět směřoval k jednotě. Výsledkem tohoto procesu je kultura, kterou na rozdíl od helénské kultury dřívějšího klasického Řecka označujeme jako helénistickou.

Toto helénistické období (3. stol. př. Kr. — 1. stol. po Kristu) bývá označováno jako „stříbrný věk“. Má tím být výjádřen určitý kontrast k „zlatému věku“, klasické helénské kultuře předcházejících staletí. Je pravda, že literatura helénistického období není na takové úrovni jako literatura období helénské. V helénistickém věku nenajdeme filosofy úrovně Platónovy a Aristotelovy. Ale v helénistickém období byla díla dřívějších slavných filosofů a spisovatelů shromážděna do knihoven a vznikly základy knihovnictví. Filosofie opouštěla sály, které byly přístupné jen vzdělaným a šla do ulic k prostým lidem. Kvality produktů helénistické kultury neměly úroveň helénské klasiky; naproti tomu je třeba helénistickému období připisat k dobru jeho snahu filosofii a vědu popularizovat, zasáhnout jimi co největší počet lidí.

Vědecký přínos této doby můžeme srovnat s přínosem, který o řadu století později dali světu Koperník a Galileo a který pak prakticky zužitkoval Kolumbus. V helénistickém období vykonal velikou vědeckou práci Eratosthenés (3. stol. př. Kr.), který opouštěl myšlenku, že země je středem vesmíru a předpokládal, že země je kulatá a otáčí se. Mýlil se sice v řadě jiných pohledů: Soudil např., že obývaná země je ostrov. Přesto však jeho mapy zachycují dost přesně tvary známých zemí, s dobrým smyslem pro odhad vzdáleností. Jeho dílo mělo velký význam pro námořní plavbu. Helénistický věk měl i svého Kolumba. Byl to Pýtheás z Marseille, současník Alexandrův. Plavil se podél evropského pobřeží až k ústí Visly a zajímal se přitom o polední polohu slunce na různých místech svých cest. Měl přitom i zájem o jantarové pobřeží sev. Evropy.

Pokrok v námořní orientaci byl umožněn i pokrokem v matematice. Stačí zmínit jen Archiméda (asi 287—212) a Euklida (kol. r. 300), kteří patří tomuto období. Pro mořskou plavbu měla velký význam i astronomie. V Alexandrii existovala např. observatoř (přirozeně: bez dalekohledu), která měla zaregistrováno asi 900 stálic. Mezi astronomy vynikal Aristarchos ze Samu (1. pol. 3. stol.). Jeho názor, že Slunce je středem našeho slunečního systému o že Země se otáčí kolem něho, byl na svou dobu pronikavý a opovrhovali mu i přední filosofové. Aristarchos se také pokoušel odhadnout vzdálenosti mezi planetami, ale tady to učinil s velkými omyly. Praktická aplikace astronomie se ukazovala v chronometrii, v měření času (sluneční,

vodní hodiny). Symbolem zužitkování vědeckých poznatků pro plavbu byl maják v Alexandrii, dosahující výšky asi naší třicetiposchoďové věžové budovy. Jeho světlo však nesvítlo příliš výrazně.

Helénistický věk se neuplatnil jen v praktické aplikaci vědeckých poznatků. Měl i svou charakteristickou kulturu, která měla vysokou úroveň. V náboženské poesii sem náleží Kleantés (331—232) se svým hymnem na Dia. Menandros (ca 280) psal znamenité komedie. Epigram představoval formu poplatnou helénistickému věku a jeho hlavním představitelem byl Kallimachos. Úzký vztah mezi literaturou a vědou se projevil v knihovnictví. Apollonius Rhodský byl jedním z knihovníků velkého ústavu v Alexandrii, s nímž byl ve spojení i Kallimachos. Zde má svůj základ knihovnická věda. Literatura začíná být rozdělována do určitých typů. Byly zavedeny systémy a katalogy.

Nejvyšší úrovně v helénistickém věku dosáhla však historie. Jejím význačným reprezentantem byl Polybios (ca 200), ale byli i jiní. Později k nim náleží i židovský historik Josef Flavius (37—100 po Kr.).

Pozoruhodně úrovně dosáhlo helénistické umění. Stačí uvést několik děl, která přežila a která můžeme ještě dnes shlédnout. Např. vlys z oltáře v Pergamu (dnes v Berlíně), víc než sto metrů dlouhý, zobrazující bitvu mezi bohy a titány; Afroditu z ostrova Mélu (Venuše Mélská); Apollona z Belvederu; umírajícího Gala, zvaného též Kapitolský gladiátor, sochu, která připomínala vítězství Římanů nad Galy. Pozoruhodně na těchto sochách je, že opouštějí zdrženlivost klasických soch a zachycují lidský výraz velmi dojemně. Kvetlo i malířství, ale málo se nám z něho zachovalo.

Génus helénistické kultury — přizpůsobení vědy, filosofie a umění praktickému užití — je nejlépe zachytitelný na architektuře tohoto období. Byla nejen krásná; byla i praktická. Existoval zřetelný rozdíl mezi helénistickými a dřívějšími městy. Začínalo se s plánováním měst. Tržiště, které bylo starým znakem řeckých měst, bylo nyní zdobeno kolonádami. Mnohá města měla veřejné auditorium, basiliky s vysokými okny, tělocvičny, koupaliště. Ve velikém divadle v Efezu mohlo sedět dvacet pět tisíc lidí. Zkrášlování měst v období této kultury představovalo prvek, který později Římané s velkým nadšením přijímali. Svět tohoto období byl krásnější než v období předcházejícím.

Umění a filosofie byly v helénistické éře demokratizovány. Tradiční pojetí filosofa jako učence — to znamená muže, který měl dostatek prostředků a mohl se této zálibě věnovat — bylo vystřídáno pojetím filosofa jako populárního učitele, který jde se svými myšlenkami mezi lidi a snaží se řešit otázky jejich a ne své. Cestující filosofové, nosící charakteristický oděv, byli všude a všude také k lidem mluvili. Tento podstatný rozdíl mezi filosofií helénistickou a filosofií dřívější je nejlépe vidět na tom, že Epiktét (ca 55—135), jeden z předních reprezentantů stoické filosofie, byl otrok.

Také pokud jde o náboženství, bylo možno v období po vládě Alexandrově, v helénistickém věku, pozorovat charakteristický rys. Překonání starých národnostních hranic a míšení národů mělo dva bezprostřední důsledky. Především to bylo odnárodnění náboženství. Např. v době před Alexandrem byl kult boha Osirida a bohyně Isidy veskrze egyptský. V Egyptě měl svůj původ. Jeho kněží a ctitelé byli Egyptané. Ale v údobí po Alexandrovi se stal tento kult náboženstvím individuální spásy a byl rozšířen všude. Náboženství dalekého východu byla podobně přenesena na západ. Kult bohyně Ištar (Astarté) z Akkadie byl běžný v okolí celého Středomořího moře. Jedna z jeho forem, kult Atiduv a Kybelin, který měl původně charakteristické znaky, vážící ho k Malé Asii, byl uveden do Říma úředním aktem za punských válek. Mithrův kult, pocházející z Perse, se rozšířil v celé římské říši.

Vedle odnárodnění náboženských kultů přinesl helénistický věk druhý důležitý prvek: Náboženské kultury byly úplně individualizovány. Nabízely spásu jedinci, ať byl z kteréhokoli národa. V popředí náboženského zájmu stanul jedinec, ne už určitý národní celek. Kosmopolitismus a individualismus spolu souvisely. V dřívějších dobách bylo záležitostí bohyně Athény, aby uspokojovala v náboženských potřebách athénské občany. Bohyně Artemis měla stejné poslání v Efezu. Když tyto městské státy ztratily za vlády Alexandrovny svou samostatnost, poslání těchto kultů se soustředilo na jedince, ať žili kdekoli, nejen k dobru athénskými či efezskými.

Tak se kult egyptské bohyně Isidy rozšířil kolem celého Středomořího moře. Existuje zajímavá historika o dobrodružném mladém muži, který se pokoušel, bez dostatečných znalostí, praktikovat magii. Shledal pak k svému zděšení, že je proměněn v osla. Podařilo se mu získat lidskou podobu až když spatřil bohyni Isidu a zúčastnil se průvodu k jejímu kultu blízko Korintu. Autor této historiky byl „Říman“ ze severní Afriky, hrdinou povídky byl Řek, a náboženství, které mu pomohlo, mělo svůj původ v Egyptě. Nemusel se však stát Egyptanem, aby mu egyptská bohyně pomohla. K jejímu uctívání byl v době po Alexandrovi přizván každý, kdo věřil, že mu tato bohyně pomůže. To byl individualismus — tolik charakteristický pro náboženství helénistického období, zvláště pak pro mystéria.

Řecké slovo „mystérion“ znamená „tajemství“. Tak byla ve světě helénismu označována každá věc, jejíž poznání bylo pro lidský rozum vůbec nedosažitelné či pro určitý čas a pro určité osoby nepřístupné. Zvláště náboženské nauky s tajemným rituálem byly označovány jako mystéria.

V těchto rituálech šlo o zprostředkování spásy, a spásou, záchranou se tu rozumělo vše, co si člověk pro blaho svého života může přát, jako je např. zdraví, bezpečnost, úspěch, především však spása duše, zajištění blaženého života po smrti. Všem mystériím byla společná touha po dobrém údělu na věčnosti, který je slibován těm, kdo se podrobí určitým ritům

mystérií, kdo se nechají zasvětit. V zasvěcení, v uvedení do mystéria, se jim dostane osvícení, očistění, znovuzrození, zbožštění. (Všecky tyto pojmy nejsou původně křesťanské, ale mají svůj kořen v mystériích.)

Vliv a přitažlivost mystérií byly umocněny situací, v níž se člověk vzhledem k mocným silám přírody a dějin tehdy viděl. Takřka obecně vládlo přesvědčení, že vlastním úsilím se člověk nemůže stát pánem svého osudu. Proto se ohlíží po pomoci. Otvírá se nejenom nabídce zaklínačů z povolání a kouzelníků, ale i různým náboženským směrům, které mu slibují pomoc sil z Božího světa, napozemskou kvalitu a zbožštění. To jsou právě mystérijní kultury. Původně to byla většinou národní náboženství, která vyrůstala z přírodních mytů. Osnovným základem tu byl stále se opakující přírodní cyklus: konec přírodního roku a návrat vegetace. Pomocí různých ritů byl člověk vtažen do tohoto sledu událostí a to tak, že mu byly zaručovány síly, které v jaře vítězí nad obdobím zimy a smrti. V těchto starých ritech, které poskytl základ mystériím, šlo tedy převážně o fyzické, tělesné zdraví, mládí a svěžest. Takový starší základ v přírodním mythu měla i nejznámější mystéria, mystéria eleusinská, na nichž si povahu těchto kultů můžeme nejlépe ukázat.

Motivem těchto mystérií je přírodní mythus, spojený se jménem bohyně Déméter, která byla ochránkyní úrody. Tato bohyně musí opustit na čas svou úlohu, když její dcera Persefoné je unesena do podsvětí od boha Plúta, a to s plným souhlasem nejvyššího boha Dia. Vegetace kterou Déméter opustí, hyne, lidé mají nedostatek potravy, oběti bohům jsou zanedbávány. Nakonec je Persefoné vrácena matce. Ale poněvadž v podsvětí snědla několik jader z granátových jablek, musí vždy na několik měsíců do země stínů. Když se však dcera vrací, má Déméter takovou radost, že dává vykvést vegetaci. Při odchodu dcery do podsvětí dává pak Déméter opět přírodě vadnout, ale těžkosti, které z toho vyplývají, jsou mírněny slibem obnovy života, k níž dochází na jaře. Mythus a rituál Démétrina kultu hleděly vysvětlit střídání ročních období, ale zároveň i lidskou starost a utrpení, radost i naději. Později však dostávala i tato mystéria hlubší smysl. Hmotné blaho, zdraví a dostatek, ustupovalo poněkud do pozadí a do popředí se dostávaly jiné otázky lidského života. Tělesné opojení, které staré přírodní kultury skýtal, ztrácelo na váze a k slovu přicházela stále více spirituální, duchovní extase a obracení se k světu posmrtnému.

Eleusinská mystéria, která vyrostla z původního kultu plodnosti a úrody a z mythu o bohyni Déméter, se stala v čase rozmachu Athén téměř národním helénistickým festivalem. Obsahovala vypracovaný ceremoniel od uvádějících aktů až k vrcholným zážitkům, o nichž nejsme již dobře informováni a to z toho důvodu, že ti, kdo do mystérií byli uvedeni, museli se zavázat k přísnému mlčení. Proto to byla mystéria, tajemství. Eleusinská mystéria, na nichž si povahu těchto kultů demonstrujeme, byla později, v ča-

se Hadriánově přenesena do Říma a stala se takřka státním náboženstvím. Doporučoval je Cicero a Epiktet. Byl do nich r. 21 př. Kr. uveden i císař Augustus a později císař Markus Aurelius. Neronovi se zdály být mravní podmínky přísné, ač nebyly nijak mimořádné. Později se eleusinská mystéria dostala pod vliv egyptských kultů a představovala pokus ustavit náboženství, které by udrželo krok s myšlením doby.

Mysterijních kultů byla ovšem celá řada. Uveďme si alespoň nejnámější: Nejstarší z mystérií se vázala na jméno a na osud Orfeův, jiná měla vztah k Dionýsovi, z egyptských mysterijních bohů byli nejznámější Isis a Osiris, z asijských Magna Mater (Veliká Matka) a Mithra.

Co se v mysterijních kultech odehrávalo, jakým ritům se musel podrobit ten, kdo chtěl být zasvěcen? Není možné na tuto otázku odpovědět přesným popisem rituálu, zvláště pokud jde o vyšší stadia, o vyšší stupně přijetí. Kdo mystériemi a jejich rituálem prošel od nejnižšího až do nejvyššího stupně, nikdy nic neprozradil, protože by tím oslabil pomoc božských sil pro vlastní život a spásu. Bezpečněji tedy známe jen vstupní, uváděcí rity, k nimž např. v eleusinských mystériích, na nichž si posláni těchto kultů zpřístupňujeme, náleželo varování těm, kdo nepřistupovali k zasvěcení s odhodlaností splnit mravní a duchovní podmínky, k nimž náležela čistota rukou, čistota duše a helénistická řeč. Po splnění této podmínky byli kandidáti pozváni k sestupu do mořské vody, aby v jejích slaných vodách byli očištěni. K dalšímu očištění náleželo pokropení krví selete, které byl každý kandidát zasvěcení povinen obětovat. Pak v určitý den, bylo to 19. září každého roku, ubíralo se procesí očištěných do Eleusis. Při této cestě bylo také třeba splnit určité rituální observance. Při příchodu procesí do Eleusis byli kandidáti účastni hlavních událostí kultu, který se vázal k bohyni Démétér a k její dceři Persefoné. V ceremonielu bylo používáno působivých prostředků jako jsou zvony, pochodně, aby účastníci byli co nejsilněji citově dotčeni. Je pravděpodobné, že na tomto vyšším stupni šlo o symbolické znázornění znovuzrození, aby tak byl vyjádřen nový stav zasvěcence, který nebyl jen divákem, ale plným účastníkem mocného dramatu.

V prvním roce byly zasvěcencům ukázány jen některé svaté předměty. Teprve v druhém roce, na konečném stupni zasvěcení, byly účastníkům ukázány nejposvátnější předměty. Většina ceremonií byla doprovázena slovním výkladem kněze. Podle církevního otce Klementa Alexandrijského znělo průvodní slovo eleusinského kultu takto: „Postil jsem se, vypil jsem nápoj z ječmene, vzal jsem věci z posvátné truhly, okusil jsem z nich, dal jsem je do koše a opět z koše do truhly“. Skrze půst měli asi účastníci podíl na smutku bohyně, když její dcera Persefoné musela odejít do podsvětí. Ječný nápoj, jímž Démétér přerušila čas svého smutku, představoval pro účastníky dosažené společenství s božstvem. Jídlo z truhly bylo asi svátostí obe-

cenství a vyjadřovalo skutečnou jednotu s Démétér. Účastníci věřili, že jdou cestou bohyně a že sdílejí její tíseň, starosti, ale i její radost. Citový účinek mystérií byl nepochybně silný.

Jiná mystéria měla jiné přitažlivé rysy. V některých mystériích byl účinek ritu omezen na určitý počet let (tak např. v mystériu Mithrově na 20 let). Po této době musel být ritus obnoven, tentokrát však už s neomezenou platností.

V pozadí všech mystérií byla stará primitivní náboženství, v nichž se člověk chtěl sjednotit s bohem např. skrze krev a olej, skrze opojný nápoj nebo obětní jídlo. Tato stará přírodní náboženství se tu probouzejí k novému životu. Mění se vzhledem k novým cílům zbožnosti, v níž už nejde o získání sil pro život pozemský, ale o získání blaženosti v mimozemském světě, a to tím způsobem, že se člověk připojuje k bohům, kteří tu na zemi žili jako lidé, zakoušeli nesnáze a umírali, odcházeli do podsvětí, ale pak ožili a vedli blažený život.

Starověk znal celou řadu mystérií, celou řadu prostředků, které mu nabízely pomocí svých ritů podíl na věčnosti. Tato mystéria se v mnohém od sebe lišila, měla však i řadu společných znaků. Přijetí do mysterijní obce je všude vázáno na podrobení se určitým vstupním aktům a na přijetí určitých tajemství. Všecky zasvěcence spojuje právě prožití a znalost těchto tajemství. Tím se odlišují od ostatních lidí. Slib je zavazuje k mlčení. Vrcholem všech mysterijních kultů bylo nepochybně zření božstva, spojení s ním i vybavení nesmrtelnou podstatou. K symbolickým aktům náleží někdy i oblečení do šatu božstva a podíl na jídle, které zprostředkuje společenství s bohem. Ve většině mystérií je ústřední postavou mladý bůh, který sám zakusil smrt a opět procitl k životu. Původně jde o bohy vegetace, kteří však ztratili přírodní charakter. Kultické spojení s tímto božstvem mystérií dává zasvěcencům podíl na údělu boha a to jak na jeho smrti, tak i na novém, nepomíjejícím životě. Tomu odpovídá dochovaný výrok z mystérií: „Jen směle zasvěcenci! Jako byl bůh zachráněn, tak i pro vás roste záchrana z utrpení“. Tomu odpovídalo, že v některých mystériích šlo o umírání zasvěcence a o jeho návrat ze smrti. Tento návrat býval označován jako znovuzrození. Ten, kdo byl zasvěcen, měl nyní v sobě lék nesmrtelnosti. Kultické děje byly někdy viděny jen jako symboly niterných dějů, které mystik prožívá v meditaci a v extasi.

Všecka mystéria si byla navzájem mnohými rysy podobná, ale také se od sebe vzájemně některými stránkami lišila. Pro antického člověka byla však přitažlivá. Všecka užívala účinných prostředků k zjitření citů, k apelu na svědomí. Významnou úlohu mělo zdůrazňování tajemného, ne plně rozumově vysvětlitelného. Tajemnost vždycky přitahuje, stejně jako je přitažlivé střídání zážitku hrůzy a bolesti a otřesu s pocity radosti ze smíření a dosažení cíle.

Mystérijní náboženství představují zašlý, překonaný svět. Křesťanství, které do jejich držav přicházelo a které s nimi dlouho vedlo boj, nakonec nad nimi zvítězilo. Tato skutečnost nám však nesmí zabránit přiznání určitých pozitivních hodnot mystérijním kultům. Mystéria v určitém smyslu připravovala půdu pro křesťanství, v kultických obcích, které se ze zasvěcenců vytvářely, mizely rozdily, které běžně platily v tehdejší světě: rozdily národa, rasy, sociální a hospodářské postavení, předěl mezi pány a otroky. Významní i nevýznamní lidé se stávali skrze účast na mystérijních ritech bratřími. Do mystérijních kultů (s výjimkou kultu Mithrova, který měl vojenský charakter) byly přijímány i ženy. Kněz mystérijního kultu představoval jakéhosi otce celé obce zasvěcenců. — Jiným pozitivním rysem mystérií bylo, že člověk docházel k poznání, že splněním občanských úkolů, jako je práce, účast na veřejném životě, není naplněn jeho život, že lidský život má ještě jiný smysl. Také skutečnost, že člověk potřebuje ve svém životě vyšší pomoc, aby unikl mocným silám přírody, byla pro porozumění křesťanství důležitá.

Zbožnost mystérií neznamenal také nutně odvrát od světa, i když se dualismus do určité míry hlásil. Ale již v tomto životě a světě bylo možné pomocí mystérií nalézt jistotu a užívat jeho hodnot. I když mystéria sloužila v první řadě získání nesmrtelnosti, skýtala také ochranu pro pozemský život. Předpoklady pro únik od světa byly však v mystériích do značné míry vytvořeny. Důsledky mystérií se ukázaly zvláště v mystice, která na mystérijní zbožnosti staví.

Mystéria převýšila stará národní a přírodní náboženství. Představují pokročilejší stadium ve vývoji náboženského myšlení. Chtějí překonat tyranii osudu, které se člověk viděl vystaven. Cenný je v nich i důraz na prožívání zbožnosti, vyvolání pocitu hříšnosti a touhy po spáse. Vzájemné prolínání mystérijních kultů bylo přípravou ke stadiu, kdy za různými bohy začne být viděn Bůh jediný. Pomocí mystérií se náboženství osvobozovalo od pout nacionalismu. Mystérijní terminologie používají někteří novozákonní autoři při styku s obcemi a sférami, kde jsou mystéria známa. Pomocí mystérijní terminologie přibližují pak těmto obcím význam Ježíšův. Bez vžitého a známého slovníku by bylo velmi nesnadné v mimopalestinské oblasti vyjádřit smysl Ježíšova poslání. Slova, která křesťanství z mystérií převzalo, dostávají však v křesťanské zvěsti nový obsah, novou náplň.

Veďle kladných stránek měla však mystéria i záporné stránky, které křesťanství a jeho zvěsti stále hrozily deformací. Jedním z takových záporných znaků mystérií byla jejich nevylučnost, neexklusivnost. Příslušnost k jednomu kultu a jeho přijetí nevylučovaly příslušnost a přijetí kultů jiných. Zasvěcenec eleusinských mystérií se mohl stát i zasvěcencem řady jiných kultů. V mithraismu bylo např. místo pro bohy všech národů. Tato široká, nevylučná tolerance hrozila oslabit určitost křesťanství. Jinou oblastí,

kde mystéria mohla záporně působit na křesťanství, byl jejich odvrát od zápasů o pravou podobu tohoto světa. Mystéria a jejich početní zasvěcenci nechávali politickým vládcům volné pole pro jejich jednání. Neměli za cíl podlomit moc tyranie. První křesťané naproti tomu odpírali kultu císařovu, zbožštění jeho práv, a odpírali i mystérijním kultům, které vedly k únikovosti. Křesťané se nechtěli zříci odpovědnosti za svět a za jeho podobu. Svět stvořil Bůh a záleží na tom, v jakém stavu jej při posledním soudu shledá. Snaha nenechat svět jen světským vládcům odlišovala biblické náboženství radikálně od náboženství mystérií.

Velkým nebezpečím ve styku s mystérijními kulty a jejich světem byla pro křesťanství rituální, ceremoniální a sakramentální stránka těchto kultů. Síla mystérií nebyla v jejich etické, mravní stránce, i když v některých z nich zaznívají požadavky čistoty srdce, slušnosti a mírnosti. Pro spásu, pro dosažení nesmrtelnosti bylo rozhodující, aby se zasvěcenec podrobil určitému ceremonielu, jako bylo přijetí určitých jídel a podobně. Na novou podobu života nebyl položen hlavní důraz. Rozhodující byla účast na určitém ceremonielu, ne změna života. A právě v této sféře nepřestalo být křesťanství ze strany mystérijních kultů vždy znovu ohrožováno, pokud jde o pojetí spásy. A je nutno říci, že ne vždy a ve všech svých směrech se rušivému vlivu mystérií ubránilo. Křest a večeře Páně byly často chápány více magicky a mystérijně, než jak tomu bylo na palestinské půdě. Večeře Páně byla v helénistickém světě ražena do podoby blízké svátostným jídlům mystérií a chápána jako „pokrm nesmrtelnosti“, který účinkuje bez ohledu na mravní podobu života člověka už jen tím, že je přijat (a tedy jako opus operatum). S tím pak souviselo nesprávné pojetí církve jako instituce, která disponuje svátostnými prostředky a může je udělit či odmítnout a tak rozhodnout o spáse člověka. Na tomto území se církev dostala svou podobou do nebezpečné blízkosti mystérijním kultům. Novozákonní poselství církvi vždy znovu ukazovalo, že ne proto, že se člověk podrobí určitému ceremonielu, má naději na podíl ve věčném životě, ale proto, že v Ježíši Kristu nežije pro sebe, nýbrž pro druhé. Přečhod ze smrti do života neumožňuje žádný ritus ani žádný „lék nesmrtelnosti“, ale oddání se Kristu a služba bližním.

Ve srovnání s mystérijními kulty se může zdát křesťanství jako prosté, neatraktivní, málo tajemné, světské, málo „náboženské“, ale o to víc pravdivé. Toto zaměření křesťanství k všedním úkolům života má co činit se skutečností, že takto chápal poslání člověka ve světě Ježíš, že přišel, aby sloužil — zatím co bohové mystérií, ať už je to Mithra, Déméter, Isis či jiní, nebyli nikdy historickými postavami. Měli existenci jen v mythu, a ne v určitém čase a na určitém místě. Už zde dostala mystéria falešný a nepevný základ, který je vedl od prostých úkolů v životě k přitažlivým na pohled, ale ve skutečnosti prázdným rituálním aktům. Apoštol Pavel ve svém

známém hymnu lásky na tuto prázdnotu naráží, když říká: „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale neměl lásky, jsem jako řinčící kov a hřmotící zvon“ (I Kor 13,1). Zmínka o řinčícím kovu a hřmotícím zvonu byla asi pro tehdejšího člověka srozumitelnější než pro nás. Pavel tu útočí na mystérijní kulty, v nichž měla důležitou úlohu hlučná hudba, která měla za úkol přivést zasvěcence k extasi. Proti tomuto pojetí náboženství staví lásku, pravý poměr k druhým. Právě tímto rysem se křesťanství podstatně odlišilo od mystérijních náboženství.

Náboženský život helénistického období byl neobyčejně pestrý a bohatý. Tvrzení, že tento svět čekal na křesťanství a otevřel mu dokořán svou náruč, neodpovídá pravdě. Urputný zápas v prvních stoletích křesťanské éry, který byl mezi křesťanstvím a různými kulty a myšlenkovými směry veden, o tom podává jasné svědectví. Křesťanství nechtělo být jedním náboženstvím mezi ostatními. Na rozdíl od různých kultů, které byly nezdravě tolerantní vůči všem náboženstvím, přicházelo křesťanství s nárokem na výlučnost. Kdo se chtěl stát křesťanem, musel se rozejít s náboženstvím, které dříve vyznával. Tak tomu u jiných náboženství nebylo. Vyznavač kultu Veliké Matky mohl být např. zároveň vyznavačem kultu Asklépiova a konat svoje povinnosti i vzhledem ke kultu císařů, k náboženství státnímu.

V náboženství hledali tehdejší lidé často prostředky, jak uniknout neúprosné vládě osudu. S tím souvisely různé pověry. Úsilí zajistit si přízeň bohů a odvrátit neštěstí vedlo někdy k jednání, které nepostrádalo smyšlností. Významní spisovatelé tehdejší doby jako Dio Cassius, Suetonius, Petronius a Apuleius přinášejí svědectví o velkém rozšíření pověry mezi vládnoucími i mezi prostými lidmi. Náboženství a pověra se prolínaly v takové míře, že Lucretius (97—55 př. Kr.) navrhoval, aby obojí bylo odstraněno z mysli lidí.

V polovině druhého století př. Kr. začal nástup Říma k dobytí moci nad téměř celým tehdy známým světem. Tento nástup byl dovršen výboji v severní Africe a v Británii, pak i získáním východních území, mimo jiné také Palestiny. V čase, kdy vzniklo křesťanství, udržovali Římané svůj „mír“ na obrovské ploše země. Neklid vládl jen na východním okraji tohoto území a v dunajské oblasti. Řím se projevil jako vojensky a politicky vítězící moc. Aniž si to však sám plně uvědomoval, byl zároveň přemáhán helénistickou kulturou dobytých zemí. Helénistický věk se neskončil římskou světovládou. Kulturní a civilizační hodnoty helénistické éry si razily nyní cestu i do Itálie a zvláště Řím byl silně ovlivněn helénistickou literaturou, náboženstvím a uměním. Vojensky a politicky měl v ruce moc Řím. Ale východ nenápadně a účinně do této sféry moci pronikal svými duchovními hodnotami. Římská filosofie byla jen dalším rozvinutím filosofie helénistické. Římské náboženství bylo směsí různých prvků. Náboženství, která měla původně svůj domov ve východních provinciích, se prosadila v Římě. Umění

v Římě, stejně jako v jiných městech Itálie, nebylo místní, ale helénistické. A lidová řečtina byla v Římě běžně užívána vedle domácí latiny.

Jedna země tehdejšího světa však více než jiné odolávala proměnám, které s sebou helénistické období přineslo; ale podléhala jim také. Byla to Palestina. Alexander jí prošel při pohybu svých armád. Viděl i chrámové oběti. Ale nevystavil Palestinu v té míře své kontrole jako ostatní země. A Palestina se stala jediným místem, kam nepronikl v plné míře duch helénistické kultury. Židé se naopak snažili posílit své odlišné znaky, k nimž mimo jiné patřil důraz na náboženský kolektiv, na celek. Spíše nežli národ tvořili Židé náboženské společenství, proto u nich nebylo možno hovořit o národnosti v té míře jako u ostatních národů. Judaismus zůstal i v helénistickém období náboženstvím lidu, ne jedince. Židovské náboženství mohl mít jen Žid. Buď se jako takový narodil, nebo — byl-li pohan — stal se Židem tím, že přijal základní podmínky židovského náboženství, k nimž patřila mimo jiné i obřízka. Judaismus, na rozdíl od jiných náboženství helénistické éry, nebyl náboženstvím individuální spásy. Šlo mu také o spásu jedince, ale ten musel žít uprostřed skupiny. Tím se judaismus podstatně lišil od helénismu.

Helénistická kultura měla menší vliv na Židy v Palestině, než na ty, kteří žili v diaspoře, rozptýleni v různých zemích tehdejšího světa. Byly nalezeny doklady o tom, že v některých místech se židovství stalo téměř mystérijním náboženstvím, s Mojžíšem, který zde měl podobnou funkci jako Orfeus. Vykopávky ukázaly, že zvláště v mimopalestinských synagogách bylo v rozporu s prvním přikázáním Desatera užíváno umění. I to je doklad vlivu helénistické kultury. Tento diasporní judaismus se pak stal mostem mezi křesťanstvím a pohanským světem.

Bylo velmi důležité, že křesťanství mělo své počátky v helénistickém období, několik století po vládě Alexandra Velikého a jeho výbojích — a ne před Alexandrem. Vstoupilo do světa, který mu mohl nabídnout celou řadu výhodných podmínek. Byla to především společná dorozumivací řeč, lidová řečtina, v níž mohlo být křesťanské poselství vyjádřeno pro téměř všechny země tehdejšího světa. Proto byl v této řeči napsán Nový zákon. Nebyla to tehdy řeč už jen jednoho národa, ale řeč všech lidí a národů. Rozvinutý obchod otevřel pravidelné cestování po moři i po souši a těchto cest mohli použít dobře i širitelé křesťanství. Zboření hranic mezi národy a státy vytvořilo podmínky pro větší pohyblivost obyvatelstva. Bylo-li v období před Alexandrem samozřejmé, že člověk žil svůj život tam, kde se narodil, stávalo se v helénistickém období zvykem stěhovat se za obchodem z jedné země do druhé a lidi mohli najít občany své země v různých částech světa; s nimi pak mohli případně vytvářet užší zájmová společenství.

Byly to především tyto prvky helénistické kultury a civilizace, které měly velký význam pro rozmach křesťanství. Ačkoli Ježíš představoval květ

judaismu, neboť jeho náboženství rostlo především z židovských kořenů, křesťanství bylo záhy úzce spjato s helénistickým světem. Bez tohoto světa, který tvořil pozadí, na němž se rozvíjelo, bychom mu nemohli dobře porozumět.

#### SEZNAM HLAVNÍCH PRAMENŮ A LITERATURY

- Allegro J.: Rukopisy od Mrtvého moře (1969).  
Barrett C. K.: The New Testament Background, Selected Documents (1957).  
Bič M.: Palestina od pravěku ke křesťanství (3 sv., 1948–50).  
Blaiklock E. M.: The Archaeology of the New Testament (1974).  
Bonsirven J.: Le judaïsme palestinien (2 sv., 1934–35).  
Bousset W.: Die Religion des Judentums (1926).  
Braun H.: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (1962).  
Braun H.: Qumran und das Neue Testament (2 sv., 1966).  
Bultmann R.: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1965).  
Burrows M.: The Dead Sea Scrolls (1955).  
Caird G. B.: The Apostolic Age (1962).  
Connick C. M.: The New Testament. An Introduction to its History, Literature and Thought (1972).  
Filson F. V.: A New Testament History (1965).  
Flavius Josephus: Válka židovská (1965).  
Flavius Josephus: Jüdische Altertümer (2 sv., 1899).  
Gaster T. H.: The Dead Sea Scriptures in English Translation (1957).  
Goppelt L.: Die apostolische und nachapostolische Zeit (1965).  
Grant F. C.: Roman Hellenism and the New Testament (1962).  
Hengel M.: Die Zeloten (Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.–1961).  
Hengel M.: Judentum und Hellenismus (1969).  
Charles R. H.: Between the Old and the New Testaments (1942).  
Jeremias J.: Jerusalem zur Zeit Jesu (1962).  
Kautzsch E.: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (1921).  
Kovář F.: Představy pársismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva (1922).  
Leipoldt J.–Grundmann W. (vydavatelé): Umwelt des Urchristentums (2 sv., 1964).  
Lohse E.: Die Texte aus Qumran (Hebräisch und Deutsch, 1964).  
Mellone S. H.: The Apocrypha (Its Story and Messages, 1927).  
Pokorný P.: Der Gottessohn (1971).  
Pritchard J. B.: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1955).  
Reicke B.: Neutestamentliche Zeitgeschichte (1969).  
Segert S.: Synové světla a synové tmy (1970).  
Schmidt J. M.: Die jüdische Apokalyptik (1969).  
Schubert K.: Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren (1958).  
Stendahl K. (vydavatel): The Scrolls and the New Testament (1957).  
Strack H.–Billerbeck P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (7 sv. – 1956).  
Suetonius G. T.: Životopisy dvanácti císařů (1966).  
Tacitus C.: Letopisy (1975).  
Toyenbee A. (vydavatel): Auf diesen Felsen (1970).  
Tyson J. B.: A Study of Early Christianity (1973).  
Vidman L.: Psáno do kamene (1975).  
Weiss J.: Das Urchristentum (1917).  
Wright G. E.: Biblical Archaeology (1962).  
Žilka F.: Dějiny novozákonní doby (1925).



## OBSAH

Palestina jako součást římské říše / 9
Římští císařové v Novém zákoně / 25
Starozákonní apokryfy / 41
Pseudoepigrafní literatura židovská / 57
Saduceové / 63
Farizeové / 71
Rabínská literatura / 83
Esséni (Kumrán) / 93
Zélóté / 111
Samaři a Samařané / 135
Chudá Palestina / 145
Židovská diaspora / 155
Pronikání helénismu do Palestiny / 169
Svět za hranicemi Palestiny / 179

### *Ilustrace:*

*Na obálce text částí 46. a 47. kapitoly Izaiášova proroctví, nalezený v Kumránu.*

*Předtitulní list, biblický motiv z díla prof. Karla Švolinského*

*Frontispice: litografie národního umělce Maxe Švabinského z roku 1951.*

*Bůh Otec ukazuje bílé mrtvé tělo Kristovo, aby vzbudil spolusoustrast. Bílá holubice – Duch svatý – je u samých skrání Krista a Boha Otce. Celá scéna se odehrává v kosmickém prostoru (hvězdy, mlhoviny, kometa, měsíc).*

Jindřich Mánek

KDYŽ PILÁT SPRAVOVAL JUDSKO

*Kapitoly z dobového pozadí Nového zákona*

---

Vydal Blahoslav v Ústředním církevním nakladatelství v Praze 1980

Obálka, grafická úprava — Karel Housa

Vytiskl TISK, knižní výroba, n. p., Brno, závod 4, Přerov

AA — 11,48      VA — 11,60

Cena 27,— Kčs