

voří o → „žádostivosti těla“, o „žádostivosti očí“ a o „pýše života“ (1J 2,16). Nejlepší komentář k této tezi nalezneme u F. Nietzscheho (*Vůle k moci* aj.); Nietzsche totiž vynáší a oslavuje přesně to, co NZ zavrhuje. V téže epístole nacházíme i podivuhodnou výpověď: „Svět hyne i žádost jeho, ale kdo činí vůli boží, ten trvá na věky“ (2,17).

5. Pavel popírá, že by křesťan mohl být skutečně bez hříchu. K tomu, aby člověk mohl mít podíl na „slávě“, tj. na neporušené celosti, musel by být vymaněn „z těla smrti“ (Ř 7,24—25). Podle 1J však jako by to možné bylo: kdo zůstává v něm (tj. v Kristu), nehřeší (3,5). „Kdo činí hřích, z ďábla jest“ (3,8), zatímco kdo se „narodil z Boha, nehřeší“ (5,18—19). Tatáž epístola zároveň hodnotí jako lháře toho, kdo se vydává za bezhříšného (1,9—10). Někteří vykladači mají za to, že první kapitola hovoří výhradně o minulém hříchu, před obrácením. Lze však — jako Beda Venerabilis — chápat 3. a 5. kapitolu jako náčrt křesťanského ideálu a kapitolu 1. jako zachycení empirické skutečnosti. Smysl by potom byl tento: „Nehřešíme v té míře, v jaké zůstáváme v Kristu“.

6. Ř 5,12n a 1K 15,26 opět uvádějí do souvislosti hřích a → smrt. Moderní přírodně vidí ve smrti — právem — přírodní zákon. NZ tuto povahu smrti nepopírá. Dodává však, že „přirozenost“ „našeho světa“ neodpovídá původnímu božímu zámeru, který nechtěl smrt živých bytostí. Otázku lze rozšířit: do jaké míry je utrpení lidstva důsledkem hříchu? Evangelium nám nedovoluje věřit v „karmu“, tedy hledat v jednotlivých neštěstích (věž v Siloe, krvavá lázeň na Pilátův rozkaz; L 13,1—5; vrozená slepota J 9,1—3) následek či znamení výjimečně těžkých hříchů. Mezi hříchem a neštěstím je však souvislost: protože se hříchem lidstvo vydalo ďáblu, má → ďábel moc je sužovat (např. L 13,16). Skutečnost, že podle Mk 2,1—12 a paralel je uzdravení doprovázeno oduštěním, je výmluvná. Kristovo vítězství nad nepřátelskými mocnostmi dává naději, že vláda zla bude odstraněna ve všech podobách.

7. „Hřích proti → Duchu svatému“ (Mk 3,29 a paralely) zřejmě označuje, jak kontext napovídá, rouhání proti Bohu pronášené těmi, kteří se domnívají, že Boha

znají. Za „hřích k smrti“ podle 1J 5,16—17 se pravděpodobně má také rouhání, a to zvláště hrozná forma tohoto hříchu, totiž odpadnutí od víry a kult model. Proto také Zjevení varuje před pokušením uctívat „šelmu“.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

CHARIZMATA → *Služba, Duch sv.*

CHLĚB

Starý zákon

Etymologie slova je nejistá. Výraz patrně pochází z kořene, který chce říci „sevrít, drtit“. Je příbuzný s řadou různých slov jako válka, boření, a není-li text ze Sf 1,13 porušený, tak také se slovem tělo-maso (příbuznost potvrzena jazykem arabských nomádů). V každém případě byl chléb považován za něco trpícího (drcený zuby, srv. Nu 14,9, kde se ve významu, že nějaký národ bude zničen, prohlašuje, že je Izraelci budou mít za chléb). Chléb vznikl utřením zrna — v ugaritském obřadu je bůh Mót, božský syn, sekán, přeséván, pražen a roztloukán.

1. Ve SZ byl chléb považován především za *symbol darů*, které dává Bůh, aby člověk mohl žít. Je často jmenován s vodou (uvidíme ještě, že tu jde o odlišnou, ale přitom o doplňující perspektivu k té, v níž se stává symbolem těchto darů — víno — Ex 23,25; Nu 21,5; Iz 33,16; Ez 4,17). Nedostatek chleba je také strašným zlořečením (Ž 37,25; 2S 3,29; atd.). Člověk jistě není živ samým chlebem (Dt 8,3), ale bez chleba nemůže žít. Prvním úkolem lásky k bližnímu je proto rozdělit se o chléb s hladovým (Iz 58,7).

2. V témže sledu myšlenek připomíná chléb, že *tento život závisí na Bohu*. Svou nezbytností připomíná, že člověk je jen stvoření (Dt 8,10—18).

3. Především pro *tvrdou práci*, kterou vyžaduje, se chléb stal symbolem zlořečení člověka. Bůh dává dále člověku chléb, ale v potu jeho tváře (Gn 3,19). V mesiášském věku nebude chléb spojen s námahou, což neznamená, že bude bez práce, bude jej možné získat bez peněz (stejně jako víno a mléko — Ž 132,15). V Iz 55 není přímo řeč o „chlebě“, ale myšlenka je stejná: k nasycení nebude třeba námahy ani peněz. Proto také byla mana, která byla při-

jata bez námahy a bez peněz, nazvána chlebem (který přichází) z nebe (Ex 16,14; Neh 9,15). To je chléb, který dává Hospodin (Ex 16,15).

4. *Velikonoční, nekvašený chléb* připomíná útěk z Egypta. Je nazván chlebem trápení (Dt 16,3). Má Izraelcům připomenout, že byli otroky, které Hospodin vysvobodil. Podobně připomíná celý velikonoční obřad, že Izraelci jsou na této zemi cizinci a poutníky (Ž 39,13; 1Pa 29,15). Stejně jako víno je kvašený chléb znamením usazení v zemi. Nesmíme ovšem zapomenout, že kvas byl někdy považován za symbol porušenosti.

5. *Rozdělit svůj chléb* neznamená pouze vykonat čin bratrské lásky, ale také uzavřít mír s tím, komu je podáván (Gn 14,18; Sd 8,5—6 a 15). Při Aronově svěcení je do rukou vkládán chléb (Ex 29,23—24), smysl tohoto gesta se však nevysvětluje.

6. Chléb je velice důležitým *prvkem obětním*. Stůl s předloženými chleby je obětním stolem (Ez 41,22). Chléb doprovází mnoho → oběti. Nahrazuje se jím něco? Nahrazoval chléb oběti podobně, jako víno nahradilo jejich krev? To by pak podepřelo podobnost chleba a tělamasa.

Jde tu o nějaký agrární ritus? To by bylo podepřeno mezopotamskými mýty, pro něž je chléb (a také obilí) zmotněným božstvím, pochutnávají si na něm bohové.

Má tato oběť sytit božstvo, které potřebuje chléb tak jako lidé? Lv 21 nazývá oběti božím chlebem. To předpokládá, že Bůh jí, ale ne právě chléb (v.6,8,22). Ostatně jestli podle této kapitoly Bůh jí, je to tehdy, když je oběť spalována (v.6) nebo když zástupně jedí kněží (v. 22). Možná že je tomu tak i proto, že je chléb velice úzce spjat se životem a že podpora, kterou mu přináší, závisí na smrti zrna. Myšlenka, že život vzchází z nějaké nezbytné smrti (Ježíš ji na jiné rovině převzal: mluví o smrti zrna v zemi, aby přineslo užitek, J 12,44), je mezi národy Orientu běžná. Chléb je tak obětován pro tento zvláštní život, který člověku poskytuje časné při jídle a mnohem plněji při oběti.

Nepochybně všechna tato pojetí hrála svou roli a není snadné říci, které z nich bylo prvotní a které získalo převahu.

Nový zákon

Chléb je jednou z prvních věcí, za kterou má člověk Boha prosit (srv. Mt 6,11). Je jistě významné, že ve dvou podobstvích o modlitbě (L 11,11 a L 11,5—10) je chléb pro Ježíše symbolem prosby. Jsme v pokušení vidět v chlebu víc než symbol a přikládat mu hlubší význam. Nejdůležitějším oddílem je tu text z J 6, kde Ježíš tvrdí, že je chlebem od Boha. Tím rozumí:

a) že je pokrmem všech lidí: on sám dává lidem život;

b) že mana (o níž ve SZ není řečeno, že byla nebeským chlebem, nýbrž chlebem *přicházejícím* z nebe, jen Ž 78,24 mluví o nebeském obilí) byla jen časná, dávala časný život a byla předobrazem pravého chleba, který nyní dává Ježíš Kristus;

c) že jeho příchod a jeho oběť jsou trvalým darem pravého chleba světu, to jest darem pravého života;

d) že každý, kdo chce žít, musí jíst tento chléb. Kristus jím předává život, který sám přijal od svého Otce (v.57). Jak jíst tento chléb dnes? — Vírou (v.29, 35, 40) a svátostí eucharistie (v.53—56).

Kristus tedy použil chléb ke svátosti především jako znamením života, ale také proto, aby nám připomněl, co je pro nás důležité. Jistě je také „znamením“ trpícího těla a milosrdenství. Rozdělit svůj chléb, to jsme již řekli, bylo znamením smíření. Ti, kdo byli přijímáni ke stolu, byli lidé, s nimiž byl uzavírán smír.

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

CHODIT

V biblické řeči se tohoto výrazu používá častěji v obrazném než ve vlastním smyslu. Chodit znamená tak nejčastěji prostě *žít* (Ž 23,4; 2K 10,3), nebo ještě přesněji *chovat se, počínat si*. Obraz chůze se vskutku dobře hodí k vyjádření některých stránek naší existence, zvláště naší existence náboženské a mravní. Předně vhodně naznačuje, že život má smysl a že nám tento smysl může být dán Bohem, stane-li se Bůh společníkem na naší cestě, aby nás vedl a posiloval. Také o Bohu se přece říká, že jde, zasahuje-li do lidských cest. V tomto smyslu je na místě zaznamenat tyto výrazy:

Chodit před se říká o vůdci nebo králi, jehož Bůh vyvolil, aby kráčel v čele svého lidu ve válce (Dt 3,28; 1S 8,20), ale i o andělu Hospodinově (Ex 23,23) i o Hospodinu samotném (Nu 14,14), který je pravým

vůdcem Izraele a jehož přítomnost je zárukou vítězství. Stejně jde pastýř z podobství před svými ovci (J 10,4): „Aniž jich kdo vytrhne z ruky jeho“ (J 10,28).

Chodit uprostřed: Mojžíš prosí Hospodina (Ex 34,9) a Hospodin slibuje (Lv 26,12), že půjde uprostřed svého lidu. Je to tedy jiný výraz pro přítomnost Hospodinovu, jíž vděčí Izrael za ujištění o svém triumfu nad nepřáteli (Ex 34,11; Dt 23,14). Podobně „ten, který se prochází uprostřed těch sedmi svícnu zlatých“ (Žj 2,1), je silou své církve, jíž daruje vítězství.

V témž smyslu se praví, že Hospodin jde s Izraelem (Ex 33,16; Dt 20,4).

Ve všech těchto výrazech se chození jeví jako specifický náboženský termín označující pochod do boje v rámci svaté války. Sr. také Mi 4,5 a možná i Iz 6,8—9, kde se Bůh chápé zbraní proti vlastnímu lidu.

Chození Hospodina v čele jeho lidu odpovídá povinnost lidu a všech, kdo jej tvoří, *chodit s Bohem* (Mi 6,8). Říká se také „před ním“ (Ž 116,9; Gn 17,1; 1Kr 8,25). Všechna tato rčení označují tentýž postoj poslušné zbožnosti. Bůh je svými vojáky následován jako velitel; v boji dávají pozor, aby jej neztratili s očí, tak aby mohli vzít zřetel na sebemenší znamení, které jim dá. Přestaneme-li mluvit v podobství, pak to znamená, že na něho člověk soustředí celý svůj život. Náboženství Izraele se ve skutečnosti neuzavírá jen do rámce svaté války, z něhož, zdá se, pocházejí mnohé výrazy jeho slovníku. Týkalo se brzy celého života. Svědčí o tom texty citované na počátku tohoto oddílu.

Mluví-li jasněji, užívá SZ také rčení: *chodit po cestě Hospodinově* (2Kr 21,22; Dt 10,12). Ta se týká řádů, které Bůh vydal, zvláště přikázání Zákona (Dt 8,6; 28,9). SZ užívá rovněž výrazů jako *chodit po stezkách přímých* (Př 2,13) nebo prostě *v upřímnosti* (Př 14,2), *chodit v srdci upřímem* (Iz 38,3), *v spravedlnosti* (Iz 33,15), *v pokoji* (Mal 2,6), *moudře* (Př 28,26), *v pravdě* (Ž 26,3) nebo naopak *ve lži* (Jr 23,14). NZ mluví rovněž o chození *v lásce* (Ef 5,2), *ve světle* (1J 1,7) a na druhé straně *ve tmách* (J 12,35), *v hříších* (Ef 2,2), *v nevázanosti* (1Pt 4,3). Je zřejmé, že tyto termíny nemají být vykládány izolovaně, ve smyslu nezávislé morálky, nýbrž teologicky, v rámci služby Bohu.

Naše poslední citace dosvědčují, že NZ používá hebraismu *chodit v*. Setkáváme se s ním zvláště v epištolách Pavlových

a v janovských spisech. Pavel jej užívá i tam, kde už nejde o přízpusobování jeho života určitým pojmem, nýbrž oddání se jistým vlivům, jakými jsou *tělo (maso)* či *Duch* (Ř 8,4; Ga 5,16), lidská povaha (1K 3,3) a nový život, který vyznačuje ze vzkříšeného Krista (Ř 6,4). Říká proto převážně: *chodit podle*, používá zde dativní vazby, která se někdy těžko překládá. V Ko 2,6 však užívá odvážný jazykový obrat: *chodit v něm* (= v Ježíši Kristu). Říká jím: nechť je vaše chování chováním lidí, kteří žijí v obecenství s Kristem. Jinak řečeno: žijte jako křesťané.

J. BURNIER /přel. V. Sláma

CHRÁM

Starý zákon

Ke konci 13. stol. př. n. l. pronikli Izraelci do Kanaánu, do země s početnými kultovními místy. Nebořili je, nýbrž je přejali a zasvětili svému bohu, Hospodinu. Biblické svědectví zde potvrzují i archeologické nálezy. Původní kananejské svatyně stály obvykle na pahorcích a vyvýšeninách. Jejich součástí kromě oltáře byly ještě posvátné kamenné sloupy, v nichž mělo božstvo přebývat (sr. Gn 28,18), a vyhrazené místo pro pořádání hostin, které následovaly po obětním obřadu (1S 9,22). Lid přinášel do místních svatyní prvorozence ze svých stád a prvotiny sklizně, aby je obětoval božstvu a přivolal tak požehnání na dobytek a roční úrodu.

Tak jako v jiných městech, i v Jeruzalémě stála svatyně. Byla zasvěcena místnímu božstvu, měla své kněžstvo i svou liturgii. Podání podle Gn 14,18 by nasvědčovalo tomu, že místní božstvo se nazývalo El-Eljón, tj. Nejvyšší; tento výraz se často objevuje v žalmech (sr. Ž 18,14; 21,8; 47,3; 57,3; 78,56 atd.). Když se města zmocnil David, zasvětil jeruzalémskou svatyni svému bohu, kterým byl *Jahvé Eljón*. V 2S 7 se dochovalo svědectví o Davidově úmyslu postavit chrám. David chce nahradit stan, přístřešek pro *truhlu smlouvy*, budovou, která by byla tohoto poslání hodna. Tato dochovaná tradice svědčí především o obdivu, který vyvolával Šalomounův chrám, jenž svou nádherou předčil vše předcházející, a jevil se proto jako ojedinělá, zcela nová stavba.

2. Dějiny → jeruzalémského chrámu lze rozdělit na tři období: Období prvního chrámu či chrámu Šalomounova trvalo

od r. 960 až do pádu Jeruzaléma r. 587. Druhé začalo budováním chrámu Židy, kteří se navrátili z Babylónu po vydání Kýrova ediktu (539). S výstavností prvního chrámu nesnel srovnání (Ezd 3,12; Ag 2,3). Posledním obdobím byla doba chrámu postaveného Herodem Velikým; tento chrám znal Ježíš (→ chrám NZ). Jeho stavba trvala od r. 20 př. n. l. do šedesátých let n. l. Výstavností předčil oba předchozí.

Jeruzalémský chrám, zvaný *dům Hospodinův, dům, tento dům* (Ž 23,6; 1Kr 8) — nebot v něm byl přítomen Hospodin —, je popsán v 1Kr 6; Ez 40—42; 2Pa 3. Zřejmě i mnohé popisy svatostánku z období putování po poušti byly inspirovány podobou chrámu. Chrám stál na severovýchodním návrší Jeruzaléma, kde stojí dnes Omarova mešita; poněvadž se jedná o posvátné muslimské místo, nelze zde provést archeologický výzkum. Dnes zde nacházíme velkou rovnou plošinu ve tvaru čtyřúhelníku, jehož delší strany měří 462 m × 491 m, kratší 281 m × 310 m. Tato plošina je dnes zastavěna řadou různých staveb, nicméně z ní vyniká střední část se známou posvátnou skálou (17,9 m × 13,2 m, výška 2 m), na které spočíval obětní oltář.

Hlavní budova Šalomounova chrámu byla poměrně skrovných rozměrů. Uvnitř měřila 60 loktů na 30 (loket = přibližně 50 cm) a obsahovala dvě nestejně velké místnosti, *hěkál*, svatyni (40 × 20), a *debír*, svatyni svatých (20 × 20). Výška byla 30 loktů (podle řeckého textu 25 loktů). Je možné, že *debír* byl založen 5—10 loktů nad úrovní *hěkál* a že přístup do něho vedl po schodech. Zatímco do svatyně dopadalo světlo okny, svatyně svatých byla ponořena v úplné tmě (sr. Hospodinův příkaz podle 1Kr 8,12). Stěny byly vyloženy cedrovým a cypřišovým dřevem se sošpulturami a zlatými ornamenty. Před budovou se rozkládala rozsáhlá předsíň (10 × 20) se dvěma měděnými sloupy při vchodu, které nesly jméno *Jachin* a *Boaz*. Na severní, jižní a západní straně byla budova vlastního chrámu obehnaná druhotnou stavbou s mnoha menšími místnostmi, určenými k uskladnění kultovních předmětů. Kolem tohoto stavebního celku se rozprostíralo nádvoří (podle Ez mělo 100 × 100 loktů, 1Kr rozměry neudává), označované jako *nádvoří vnitřní* narozdíl od *velkého nádvoří*, které obklopovalo všechny královské budovy s palácem a chrámem. Do jednotlivých částí budovy

vedly dveře a vchody bohatě zdobené, jak se o tom bible nejednou zmiňuje.

Ve svatyni svatých byla uložena → *truhla smlouvy*, viditelné znamení Hospodinovy přítomnosti. Šlo o svátostnou schránku kočovníků, snadno přenosnou. Měla tvar truhly, byla ze dřeva a původně obsahovala posvátné kameny. Ex 25,10 udává její rozměry v loktech 2,5 × 1,5, výška 1,5. Nad truhlou se tyčili dva pozlacení *cherubíni* z olivového dřeva. Jejich roztažená křídla měřila 10 loktů, dotýkala se tedy obou bočních stěn svatyně svatých. Cherubíni byli okřídlení čtvernožci s lidskou hlavou, jejich vzorem byli zřejmě strážní duchové mezopotamských chrámů. Zlatá deska, příkrov, na kterém spočívali, zvaný *slitovnice*, byl považován za výjimečné místo, kde se Hospodin zjevuje ve své slávě (Ex 25,17).

Ve svatyni bylo deset stolů z cedrového dřeva. Měly tvar oltáře, na ně se pokládaly chleby předložení. Deset zlatých svíců, pět po každé straně, sloužilo k osvětlení místnosti, do které zamřížovanými okny dopadalo jen málo světla. Na vnitřním nádvoří stál velký obětní oltář; spočíval na zmíněné svaté skále, kterou je dodnes možno vidět. Zde také bylo pověstné *měděné moře*, nádrž plochého tvaru, opřená o dvanáct měděných býků. Její obsah byl podle 1Kr 45 000 litrů. V ní se shromažďovala voda nutná k obětním obřadům. Není vyloučeno, že voda jako taková hrála jistou roli v kultu, jehož cílem bylo zajistit plodnost země (sr. Ježíšova slova podle J 7,38). K dopravě vody z měděného moře k oltáři sloužilo deset vozíků s kovovými vědry. Podle 1Kr 7,48 (není doloženo v jiných textech) byl ve svatyni umístěn zlatý oltář určený pro vonnou oběť.

3. Bohatství nahromaděné v chrámě za řadu let často podněcovalo lidskou chamtivost. Již za Roboáma faraón *Sesák* vyloupil dům Hospodinův (1Kr 14,25), tak jako Babylóňané r. 587 (2Kr 25) a římsí vojáci císaře Tita r. 70 n. l. Když se judským vládcům nedostávalo peněz, použili chrámového pokladu (sr. Achaz v 2Kr 16,8; Ezechiáš v 2Kr 18,14). Několikrát je v bibli zmínka o opravách a doplňující výzdobě chrámu, kterou prováděli různí králové (sr. 2Kr 22).

4. Jako dědic místních svatyní, které však nikdy docela nevytizely, přitahoval

královský jeruzalémský chrám množství věřících. Pokusy o zbudování konkurenčního chrámu v severním království neuspěly (sr. 1Kr 12,26nn). Do chrámu přicházely zástupy o velikých výročních slavnostech (→ svátky): při svátku *pesach* neboli jarní slavnosti, při *letnicích* a při *slavnosti stánků* na podzim; k nim se později připojuje ještě svátek *purim*, o němž se zmiňuje pouze kniha Ester.

Chrámový rituál býval velmi komplikovaný. Oběti různého druhu odpovídaly různým situacím lidského života (sr. Lv 3; 4—5; 6,7): radosti, smutku, zármutku, nemoci, uzdravení, vděčnosti. Jak potvrzují i jejich názvy, mnohé oběti byly dědicstvím z kananejského období. Kniha žalmů, která obsahuje i zpěvy prováděné při svátcích a obřadech, je v jistém smyslu chrámovou liturgií. Třeba se zde zmínit o důležité úloze → krále, který v královské svatyni řídil kult, v němž zastupoval, lépe řečeno *zosobňoval* lid tváří v tvář Bohu. Králové také kult štědře podporovali. Jejich dary spolu s dary věřících zajišťovaly chrámu nemalý příjem.

5. V průběhu staletí nabýval chrám stále větší důležitosti. Od návratu z exilu se stal středem veškerého národního a náboženského života země. Čím více si Izrael uvědomuje svůj hřích, tím více cítí potřebu odčinění a očisty, které chrám zprostředkovával. Podle ideálního popisu Ez 40nn je chrám právě institucí k odčinění hříchů. Bůh izraelský má v chrámě svůj příbytek, proto i skála Sión, na které stojí, je nedotknutelná. Žádná lidská síla se nepováží ji znesvětit. Tato jistota byla posílena r. 701, kdy Senacheribova armáda z nevysvětlitelných důvodů upustila od dalšího obléhání Jeruzaléma (sr. výsměšný zpěv u Iz 37,22). Pouhá přítomnost královské svatyně znamenala pro Židy záruku spásy. Sebejistě odpovídají Židé Jeremiášovi, když je prosí, aby se obrátili: „Chráme Hospodinův jest...“ (Jr 7,4). Víra v chrám utrpěla nesmírný otřes r. 587, kdy byl chrám vypleněn a zbořen. Zdá se, že v Ježíšově době tato víra znovu ožila. K početným kněžím a pěvcům, jejichž přítomnost byla při obřadech nezbytná, družila se řada úředníků a zřízců s různými funkcemi; někteří měli dbát na pořádek v chrámě a okolí (sr. Jr 20 a → kněžství), řada jich patřila k prorokům v službách královské svatyně (→ služba SZ). Spojení mezi královským palácem a chrámem bylo

jednoduché a časté, jak dosvědčuje Jr 26,10 a 2Kr 11,13.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

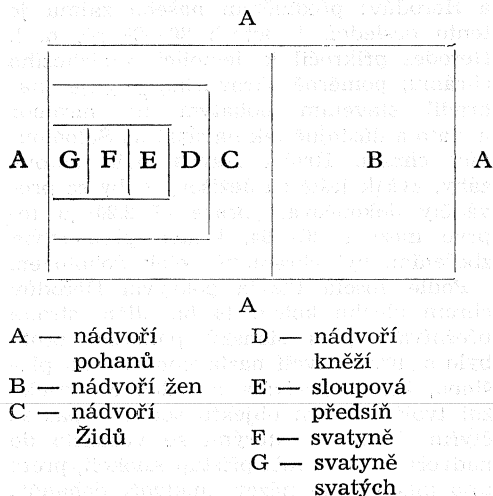
Nový zákon

1. Ponecháme stranou chrám podle Ezechiele, který známe nejlépe, ale který nikdy neexistoval. Připomínáme, že existovaly tři chrámy: Šalomounův, Zorobábelův a Herodův: předmětem našeho zájmu je tento poslední. V letech 20—29 př. n. l. Herodes přikročil k demolicí předchozího chrámu, poměrně skrovného, aby jej nahradil stavením bohatým na mramor a zlato a důstojně tak navázal na Šalomounův chrám. Hrubá stavba byla hotova záhy, avšak ještě za Ježíšovy doby se prováděly dokončovací práce (J 2,20) a teprve mezi r. 62—64, krátce před svým zbořením, byl chrámový celek dohotoven.

Podle Josefa Flavie pokrýval Herodův chrám plochu kolem 14 ha. Jižní strana přečnívala přes siónský pahorek, proto bylo siónské návrší nastaveno umělou plošinou, která spočívala na klenbě. Vysoké zdi tvořily kolem objektu souvislý pás se čtyřmi branami, kterými se vcházelo do nádvoří; až sem měl přístup kdokoli, proto toto místo mělo název „nádvoří pohanů“. Po vnějším obvodě bylo lemováno sloupovými řadami a řadou přidružených drobných staveb. Pravděpodobně u východní brány stála Šalomounova síň, kde podle jedné tradice byly do zdi vsazeny zbytky brány z prvního chrámu (J 10,23; Sk 3,11; 5,12). Na západě byla zasedací místnost synedria. Na vnějším nádvoří provozovali své obchody prodavači zvířat a směnárníci (Mk 11,15—17 a paralely). Tento vnější dvůr ohraničovala další zeď, za kterou nesměli pohané vkročit; písemný zákaz (dochoval se) jim zapovídal vstup výslovně pod trestem smrti. I římsí vojáci respektovali tento zákaz, který málem stal apoštola Pavla život (byl obviněn, že zavedl neobřezané do vnitřního nádvoří — Sk 21,27n). Toto druhé nádvoří, vzhledem k prvnímu poněkud vyvýšené a rovněž obklopené sítěmi a menšími místnostmi, dělilo se na dvě části o nestejně velikosti: na východě byl prostor přístupný všem Židům a nazývaný proto „nádvoří žen“. Zde zřejmě stála i pokladnice zmíněná u Mk 12,41—44. Druhá část, rozlehlejší, se nazývala „nádvoří Židů“, byla vyhrazena židovským mužům. Do tohoto nádvoří se vstupovalo bohatě zdobenou branou jménem „Krásná“ (Sk 3,2). Uvnitř nádvoří Židů se pro-

stíralo „nádvoří kněží“ a v něm stála vlastní svatyně. Na kněžském nádvoří byla umístěna jatka pro porážku obětních zvířat a oltář k zápalné oběti. Poněkud západněji na témže nádvoří, ale na ještě více zvýšené plošině, tyčila se budova se svatyní a svatyní svatých.

Herodův chrám



Otevřenou sloupovou předsíňí po východní straně vstupovali kněží do svatyně, aby tam obětovali každodenní nekrvavou oběť (sr. L 1,8—10). Zde stál stůl pro chleby předložené (severní strana), oltář pro vonnou oběť (uprostřed) a svícen o sedmi ramenech, kterého se pravděpodobně užívalo i ve dne, neboť ve svatyni nebyla okna. Svatyni dělila od svatyně svatých opona. Žd zná dvě opony (9,3): první zřejmě měla oddělovat svatyni od vnějšího světa (shodně Josephus Flavius, Válka židovská 5:5,4—5). Opona, která se roztrhla ve chvíli Ježíšovy smrti, byla pravděpodobně opona při svatyni svatých (sr. Žd 6,19). Do svatyně svatých směl vstoupit velekněz pouze jedenkrát za rok. Teoreticky by měl skropit krví přímkov truhly smlouvy, truhla však byla již dlouho nezvěstná, zmizela nejpozději při vyplenění chrámu Babylónany (587). Svatyně svatých Herodova chrámu (již i Zorobábelova) byla prázdná, úloha nejvyššího kněze záležela v položení kadidelnice na kámen uprostřed místnosti. Údaje Žd o vybavení velesvatyně reprodukují rabínské spekulace o tom, co by ve svatyni být mělo, a jsou tak bez historické ceny.

2. Náboženská úloha chrámu a kultu měla v očích Židů značnou důležitost. Na praktické rovině se však stalo podstatným zachovávání příkázání jako směrnicе všedního života; to platí především o diasporních → Židech. Kromě toho neupadla docela v zapomnutí kázání některých proroků, která relativizovala význam obětního kultu; známe také velmi negativní stanovisko esejců vůči chrámu. Příznačné je, že evangelisté nenaznačují sebemenší Ježíšův zájem o obětní kult, snad s výjimkou rituálu velikonočního beránka, který však s chrámem neměl nic společného. Ježíš chrám ctil, podle jeho slov by však měl být (Mk 11,17 a paralely) místem modlitby. Šel však ještě dál: → modlitba v duchu a v pravdě nemá chrámu zapotřebí (J 4,21—24). Budoucí zánik chrámu a jeho nahrazení duchovním stavením (kterým podle J 2,19—21 i podle Pavla v 1K 12,27 a jiných textů je tělo vzkříšeného Krista) neoznamuje jako katastrofu, nýbrž jako pokrok. Prvním teologem, který z prorockého kázání a z Ježíšova postoje vyvodil přímo antiritualistické důsledky, byl Štěpán (Sk 7, zvl. v. 48—50), když proti aronskému kultu postavil výpovědi 1Kr 8,27 (= 2Pa 2,6) a Iz 66,1—2. Jistě nebyl jediný, kdo uvažoval tímto způsobem, nicméně se zdá, že v dané chvíli zaujímali stejný postoj mezi židokřesťany pouze „helénisté“. Totiž pouze proti nim se rozpoutalo pronásledování, jemuž padl za obět Štěpán a které vyhnalo z Jeruzaléma Filipa, kdežto většina jeruzalémského křesťanského sboru byla ušetřena; jeho členové pod vedením Jakuba, bratra Páně, jehož i Židé nazývali „spravedlivým“, totiž nepřestali uctívat chrám.

Pavel a autor epištoly Židům, dokonale ospravedlnili zrušení židovského chrámového kultu pro křesťany.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

CHUDÝ

1. a) SZ má dva termíny k označení chudého: Chudý je nejprve otrok lidí, ten, jež nezbytnost staví do podřízeného postavení, nebo ten, který je nucen prosit (Dt 24,14—15; Ž 22, Ž 69). Potom je to ten, který se nalézá tváří v tvář Bohu ve stavu závislosti, který ho poslouchá jako otrok svého pána (Ž 26,9, 34,2—3), který se podobuje jeho vůli (Ž 25,15).

V NZ chudí jsou jednak ti, kteří závisí na druhých, tedy žebráci (Mt 19,21, 26,11;

Mk 12,42—43; L 14,13—21, 16,20—22; J 12, 5—6; 2K 6,10; Ga 2,10; Jk 2,2—7) a jednak ti, kteří pro své postavení obzvláště potřebují boží pomoc, kteří spoléhají pouze na něho (Mt 11,5; L 4,18, 7,22). NZ zná také několik výrazů, které můžeme přeložit slovem „chudý“, ale které vyjadřují spíše mírnost (Mt 5,5) a pokoru (L 1,52).

Utlačován, tupen, posmíván, pohrdán, „bez politických možností, bez obchodních způsobností, stojí chudý odzbrojen a bezmocný před svými protivníky“ (Causse). „Nemá žádný zdroj, který by mu ve světě zůstal, na který by mohl spoléhat. Je všeho zbaven, ve skutečnosti i ve vědomí, v prostředcích i v duchu; tato dvojí bída vytváří chudého“ (Ellul). Materiální nouze ho orientuje k Bohu a tak se vytváří úzký vztah mezi hmotnou bídou a vírou: „Je to situace vnější i vnitřní zároveň. Chudí jsou ti lidé, jejichž situace je taková, že musí vše očekávat od Boha a pouze od něho a jejichž vnitřní možnosti jsou takové, že očekávají vskutku vše od něho“ (Schniewind). „... ti, kteří jsou trestáni a vydáni v trápení, poddávají se cele Bohu, a jsou pokorní v nitru, utíkají se k němu, aby u něho našli pomoc“ (Kalvín).

Nacházíme tedy v Písmu dva souvztažné významy chudoby: chudobu materiální a chudobu duchovní; přitom druhá se stává následkem první.

b) Přítomnost chudého v Izraeli byla výsledkem historického vývoje. Když lid vnikl do Palestiny, země byla rozdělena mezi všechny kmeny. Všichni znali hojnost, nebylo chudých (Dt 8,6nn). Během let se situace změnila. Po exilu (587 př. n. l.) zvláště je možno vidět, jak se uprostřed lidu objevuje třída chudých, kteří byli bez rozpaků okradeni svými krajany. Kniha žalmů je hlavně hlasem těchto „chudých v Izraeli“. Protože už nic nemají, protože jsou opovrhováni a hanobeni, očekávají pomstu od Hospodina (Ž 58,11—12) a spravedlnost, o které vědí, že může přijít pouze od Boha (Ž 40,18, 109,31, 69,34). To jsou ti, o kterých NZ říká, že očekávali „potěšení izraelské“ (L 2,25). Simeon, Anna, Josef, Marie patří k nim. Právě uprostřed těchto chudých byla obzvláště živá mesiášská naděje (L 1,51—53, 2,8—14,25—38). Ať byla povaha jejich představ často jakkoli pozemská, přece jen byli nejvíce připraveni přijmout Krista. Chápeme tedy náklonnost, sympatie, které jim Ježíš projevuje, i to, že jim mohl říci: „Blahoslavení chudí, neboť vaše je království boží“

(L 6,20). Toto Ježíšovo slovo o chudobě je podstatné a je třeba je prozkoumat co nej-přesněji.

2. Upozorníme nejprve na známý rozdíl mezi Matoušem a Lukášem. Zatímco Lukáš říká: „Blahoslavení chudí...“, Matouš připojuje: „Blahoslavení chudí *v duchu*, neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3).

Matoušovskému přídávku byly dávány různé výklady. Pro některé vykládá je Lukášův text autentický, a tedy nejstarší. Matouš přidal „v duchu“, aby lépe vyjádřil smysl aramejského výrazu, kterého Ježíš použil. Dává důraz na duchovní charakter chudoby, která se stává privilegiem. Chudoba je tedy synonymem pohotovosti k evangeliu, k vnitřnímu sebezapření; právě této chudobě jsou určena mesiášská zaslíbení. Kalvín zdůrazňuje také, že Matoušův text vyjadřuje jasněji Ježíšův záměr, protože sama materiální chudoba může být provázena největší pýchou. Slovo „v duchu“ se vztahuje na chudobu plně přijatou: „Připojuje-li svatý Matouš přídavek „v duchu“, omezuje blaženost na ty, kteří se naučili pod kázní kříže pokoře.“

Chudoba v duchu není tedy hloupost, jak se někdy věřilo, ani naprosto ne nedostatek Ducha svatého, ani oddělení všeho „duchovního“ od bohatství (→ peníze), ale vnitřní prázdnota, očekávání, které prosí Boha, aby je naplnil. „Chudí v duchu“ jsou tedy ti, kteří mají plně vědomí vlastního nedostatku a kteří čekají vše od Boha. „Ježíš zde popisuje... lidské situace, které vyvolávají u těch, kteří je prožívají, očekávání, naději a které vytvářejí u těchto osob určitý způsob života, postoj zároveň vnitřní i praktický, vyplývající z toho, co jim chybí“ (H. Roux).

Obě redakce, Lukášova i Matoušova, vyjadřují tedy jednoduše ten dvojí charakter chudoby, která má být „vnitřní a praktická“. Tento dvojí význam může zabraňovat falešným interpretacím: sama hmotná chudoba neslouží k ničemu, jestliže nepřispívá k obrácení člověka k Bohu. Ale na druhé straně duch chudoby, chudoba duchovní, může být nástrahou, jestliže není doprovázena pravou chudobou materiální. Pro NZ bohatí jsou vždy v situaci velice nebezpečné (L 19,21—23).

Evangelická chudoba by se tedy neměla stát privilegiem určité společenské třídy, ani ctností, ani zásluhou, má být „souladem duchovního života a materiálních podmínek“ (Ellul).

3. Prozkoumejme ještě několik důležitých textů NZ, které se týkají chudoby:

a) „... hluší slyší, mrtví z mrtvých vstávají a chudým evangelium se zvěstuje“ (Mt 11,5). Zvěstování evangelia chudým se tak stává jedním ze znamení → království, podobně jako → uzdravování nemocí. Srovnej v témže smyslu Sk 2,45 atd. Pavlovská sbírka na chudé v Jeruzalémě (sr. Ga 2,10; Ř 15,26 atd.) se má spíše vykládat v souvislosti s → jednotou církve.

b) „... nebo chudé vždycky máte s sebou, ale mne ne vždycky mítí budete“ (Mt 26,11). Tento text byl často špatně chápán. Z Ježíše se dělal nepřítel sociálního pokroku. Ježíš zde nezavrhuje všechno poctivé úsilí v boji proti zbídačení, chce pouze zdůraznit, že když je zde, je opravdu důležité přiblížit se k němu. Církev bude mít vždy potom čas zabývat se chudými a Ježíš jí dává příkaz lásky a zároveň zdůrazňuje, že chudí budou vždy otázkou, kterou Bůh církvi klade.

c) Jk 2,2—7: Církev by měla být zvláštním místem, kde jsou odstraněny všechny sociální rozdíly. Prvotní církev znala již ty, kdo byli pohoršlivě bohatí a epištola zdůrazňuje výsadu (přednostní právo) chudých.

d) „... nevíš, že jsi bídný, a mizerný, i chudý, i slepý, i nahý...“ (Zj 3,17). Věřící se nemůže nikdy považovat za duchovně bohatého a dokonalého, má být vždy „žebračkem o milost“.

4. Velká freska posledního soudu (Mt 25,31—46) ukazuje, že chudý neklade církvi „sociální otázku“ v abstraktní podobě, ale klade otázku mnohem vážnější: táže se jí, zda v něm bude umět poznat někoho, v kom se tajemně představuje Kristus sám, aby ji volal k → lásce k → bližnímu.

A. PÉRY /přel. J. Sládková

CHVÁLA → *Zpěv, Modlitba*
INSPIRACE → *Písmo, Duch svatý*
IŠTAŘ (ASTARTÉ) → *Bůh SZ*

IZRAEL

Starý zákon

1. Poprvé je jméno Izrael zmíněno v příběhu patriarchy Jákoba, který v tajemném boji s božím poslem obdržel od Boha nové jméno, s etymologickým vysvětlením (Gn 32,24—32): „Nebude více nazýváno jméno tvé toliko Jákob, ale také Izrael; nebo jsi statečně zacházel s Bohem

i lidmi a přemohl“ (v. 28). Slovo Izrael tedy pochází ze dvou výrazů: *ś-r-h*, zápasit, bojovat a *'el*, Bůh. Etymologické vysvětlení Geneze je znovu opakováno v Ozeáš 12,4—5: „... potýkal se s Bohem... potýkal se s andělem a přemohl“. Toto biblické vysvětlení přináší však gramatické těžkosti; ve slovech složených ze slovesa a vlastního jména nebo jména božího je toto jméno podmětem, ne předmětem, takže přirozený smysl slova Izrael by byl spíše: *Bůh zápasí, Bůh bojuje*. Je rovněž možné, že sloveso neodpovídá přesně tomu, které je uváděno ve výkladech. Už od stáletí židovští a křesťanští exegeti navrhovali četné jiné etymologie: „Bůh je ten, který bojuje“; nebo „člověk, který viděl Boha“ (*'iš rā'ā 'el*); nebo „spravedlivý boží“ (*jāšār 'el*); nebo „ten, který je vůdcem od Boha“ (ze *šār*, velitel) atd. Je nepopíratelné, že ve slově Izrael zaujímá Bůh centrální místo a že etymologický význam, jenž by byl co nejbliž biblické realitě, by se měl hledat ve smyslu boží vlády, božího vítězství, jak to někteří navrhuji: *Bůh kraluje* (ze slovesa *ś-r-h* nebo *ś-r-r*, které má význam být vůdcem, kralovat). Užití tohoto výrazu, jak se zdá, dosti dobře odpovídá tomuto významu.

2. Nemůžeme už téměř zjistit okamžik, kdy slovo Izrael bylo užito o lidu, který má mít nadále především jméno: lid izraelský. Důležité svědectví, protože je staré a nebiblické, nám poskytuje nápis faraóna Merneptaha, který ve vítězném hymnu vyrytém na stéle, přináší seznam národů poražených za jeho vojenských tažení. Mezi těmito jmény se objevuje Izrael jako lid ještě nomádky nebo polonomádky, a ne jako organizovaný národ. Tato stéla se datuje asi 1230 př.Kr., bezpochyby jen nějaký čas po vyjití z Egypta. Z toho vyplývá, že jméno Izrael už bylo známo mezi pohany jako označení Hebrejců ve 13. století př. Kr.

3. Biblické texty v knihách Starého zákona užívají jména Izrael ve významech dosti různých, které je potřebí pokusit se rozlišovat podle období dějin božího lidu.

a) V dávných dobách, to znamená v období nomádky života na poušti a během usídlení v Kanaánu, před ustanovením království, bylo jméno Izrael dáno shromáždění lidu ustavenému z jeho dvanácti kmenů a připomíná bezpochyby náboženský charakter pouta, které spojuje tyto