

Kmín (hebr. *kammōn*; ř. *kyminon*). Aromatické semeno z *Cuminum cyminum*, rostliny pocházející ze Z Asie a pěstované od nejstarších dob. Chutí a vzhledem připomíná kmín (*Carum carvi*) a používá se k ochucování jídel, zejména v době pústu, a říká se o něm, že má léčivé vlastnosti. Rostlina se dodnes vyklepává holemi, aby se uchovala malá křehká semena, která by kolo rozdrtilo (Iz 28,27). Zákoníci a farizeové, kteří pečlivě platili desátky z kmínu, si od Ježíše vysloužili napomenutí za to, že opomněli důležitější věci (Mt 23,23).

Kopr (ř. *anēthon*). Jednoletá okoličnatá rostlina (*Anethum graveolens*) s jemně členěnými listy a malými zelenavě žlutými květy. Semena a listy se ve starověku hojně užívaly pro kuchyňské a lékařské účely. „Kopr“ z Iz 28,27 viz výše u Černý kmín.

Koriandr (hebr. *gad*, Ex 16,31; Nu 11,7). O této malé jednoleté okoličnaté rostlině z oblasti Středozemního moře (*Coriandrum sativum*) se ví, že se jí už r. 1550 př. Kr. užívalo pro kuchyňské a lékařské účely. Její aromatické semeno, k němuž Izraelci přirovnávali manu, mělo šedožlutou barvu a skrývalo se v kulatém plodu o průměru 4 mm.

Máta (ř. *hēdyosmon*, Mt 23,23; L 11,42). Mnoho druhů čeledi hluchavkovitých (Labiatae) je voňavých, ale s největší pravděpodobností se používal druh *Mentha*, zřejmě máta dlouholistá (*M. longifolia*). Je to trvalá rostlina, asi 40 cm vysoká, s přesenovitými květy slézové barvy. Máta obsahuje charakteristický éterický olej, a proto se používá jako koření. NZ odkazy však zmiňují jen přehnanou úzkostlivost farizeů, kteří dávali desátky i z nejběžnějších zahradních bylin.

Myrha (akkad. *murru*; hebr. *mōr*). Pryskyřičný exsudát z řezů na kmenech a větvích nízkého keřovitého stromu, buď *Commiphora myrrha* (dříve *Balsamodendron myrrha*), nebo blíže příbuzného *Commiphora kataf*. Oba druhy pocházejí z J Arábie a přilehlých částí Afriky. Pryskyřice z ran vytéká v podobě „slz“, které tvrdnou a mají žlutohnědou barvu.

Myrha tvořila příměs v oleji svatého pomazání (Ex 30,23–33). Byla ceněna pro své aromatické vlastnosti (Ž 45,9; Pf 7,17; Pis 3,6; 4,14; 5,5,13) a užívala se v obřadu ženského očišťování (Est 2,12) i v kosmetických přípravcích. Myrhu přinesli právě narozenému Ježíšovi mudrcové (Mt 2,11), tvořila součást sedativa, které Ježíšovi nabídli na Golgotě (Mk 15,23) a spolu s aloe ji použili i při jeho pohřbu pro balzamování (J 19,39).

V Gn 37,25; 43,11 (hebr. *lōf*) vezli Izraelci ladanum (KP mirru), získané ze skalnatých růží *Cistus laurifolius* či *C. creticus* (= *C. villosus*). Jde o kruhové, trvale zelené keřky, s velkými bílými nebo růžovými květy, připomínajícími růže.

Nard (hebr. *nērd*; ř. *nardos*). Voňavý éterický olej, v Pis 1,12; 4,13n zmiňovaný jako parfém, je pravděpodobně stejná látka jako *lardu* z asyrsko-babylónských nápisů, který se získával z *Cymbopogon schoenanthus* (tzv. velbloudí trávy), běžného na pouštích v Arábii a S Africe.

V NZ byl nard (Mk 14,3; J 12,3) charakterizován jako *pistikēs*, což je nejasný výraz znamenající pravděpodobně „pravý“. Předpokládá se, že tento parfém se získával z éterického oleje kořenů *Nardostachys jatamansi*, rostliny příbuzné kozlíku lékařskému, jen s příjemnější vůní. Pochází z Himalájí a dodnes se užívá na vlasy.

Pryskyřice (hebr. *nāṭāp*; ř. *staktē*). Jedna z příměsí posvátného kadidla (Ex 30,34). Hebr. slovo označuje „kapání“, což vypovídá o tom, že svým původem je to exsudát ve formě kapek. V úvalu přicházejí dvě rostliny: balzám gileádský (*Commiphora gileadensis*), pocházející bez ohledu na název z J Arábie, a styrax (*Styrax officinale*) z palestinských kopců. Balzám gileádský je též známý jako opobalsám. Jde o keř s velkým množstvím větví, nižší než člověk, s malými trojčetnými listy. Styrax je malý strom s bílými květy. Z obou se pryskyřice získává řezou na větvích. Další možnost, *Liquidambar orientalis*, též známý jako styrax, je méně pravděpodobná, protože se jedná o strom rostoucí na Kypru, Rhodu a v Turecku.

Routa (ř. *pēganon*, L 11,42). Trvalá bylina až 80 cm vysoká, dole keřovitá, s šedo zelenými, silně aromatickými listy. *Ruta chalepensis* roste na skalnatých místech Palestiny a jí podobná *R. graveolens* se již od starověku pěstovala v J Evropě. Routa měla velkou cenu pro své léčivé vlastnosti, připisovaly se jí dezinfekční a antiseptické účinky, a užívalo se jí při ochucování jídel. Kristus kritizoval farizeje za jejich úzkostlivé zákonictví v placení desátků z routy, zatímco důležitější věci pomíjeli.

Skořice (hebr. *qimāmōn*; ř. *kinnamōmon*). Tradičně považovaná za produkt z *Cinnamomum zeylanicum*, rostliny z čeledi vavřínových, pěstované na Cejlonu a Jávě, ale je možné, že skořice, stejně jako kasie, byla pojmenována podle zatím neurčené rostliny, pro Izraelce snadněji dostupné na Sinaji. Užívalo se jí jako jedné z vonných látek na „olej svatého pomazání“ (Ex 30,23) a k navonění lůžek (Pf 7,17); byla vysoce ceněna za krále Šalomouna (Pis 4,14) a uvádí se mezi vzácnostmi „velikého Babylónu“ (Zj 18,13).

Šafrán (hebr. *karkōm*, LXX *krokos*, Pis 4,14). Tato drahá látka se vyrábí z květů šafránu setého (*Crocus sativus*), který pochází z Řecka a Malé Asie. Sbírají se pouze oranžové čnělky a blizny, které se pak suší a balí. Ve starověku se šafránu užívalo jako potravinářského barviva a též v lékařství jako stimulantu a prostředku proti křečím. Starověcí Egypťané pomocí jiné rostliny, světlice (*Carthamus tinctorius*), z níž lze získat barvivo podobné šafránu, barvili šaty mumii.

Vonné koření, vonná třtina (hebr. *qānē*, Iz 43,24; Jr 6,20). Pod označením vonná koření se ve starověku prodávaly celé sušené oddenky puškvorce (*Acorus calamus*), bažinaté rostliny čeledi arumovitých, které sloužily jako posilující a povzbuzující prostředek. Pochází z mírnějších oblastí Asie, ale byl přenesen do klimaticky náročnějších míst. Cukrová třtina, s níž bylo vonné koření také ztotožňováno, se na východě rozšířila až po SZ době. F.N.H et al.

CAESAR Jméno větve aristokratické rodiny Juliů, která získala nadvládu nad římskou republikou triumfem Augustovým (31 př. Kr.) a udržela ji až do smrti Nerona (68 po Kr.). Tato nadvláda (v L 3,1 nazvaná vláda, což je eufemistický termín) byla neuspořádanou směsí zákonných a společenských sil, jenž byla pro římskou tradici nová spíše monopolním vůdcovstvím než formou nebo teorií. Technicky vzato nešlo o monarchii. Její úspěch však způsobil úplné přeorientování vlády, takže po vyloučení rodiny Caesarů byla jejich pozice natolik institucionalizována, že jejich následníci převzali i jméno.

Jedním ze základů Caesarovy moci byl jeho rozší-

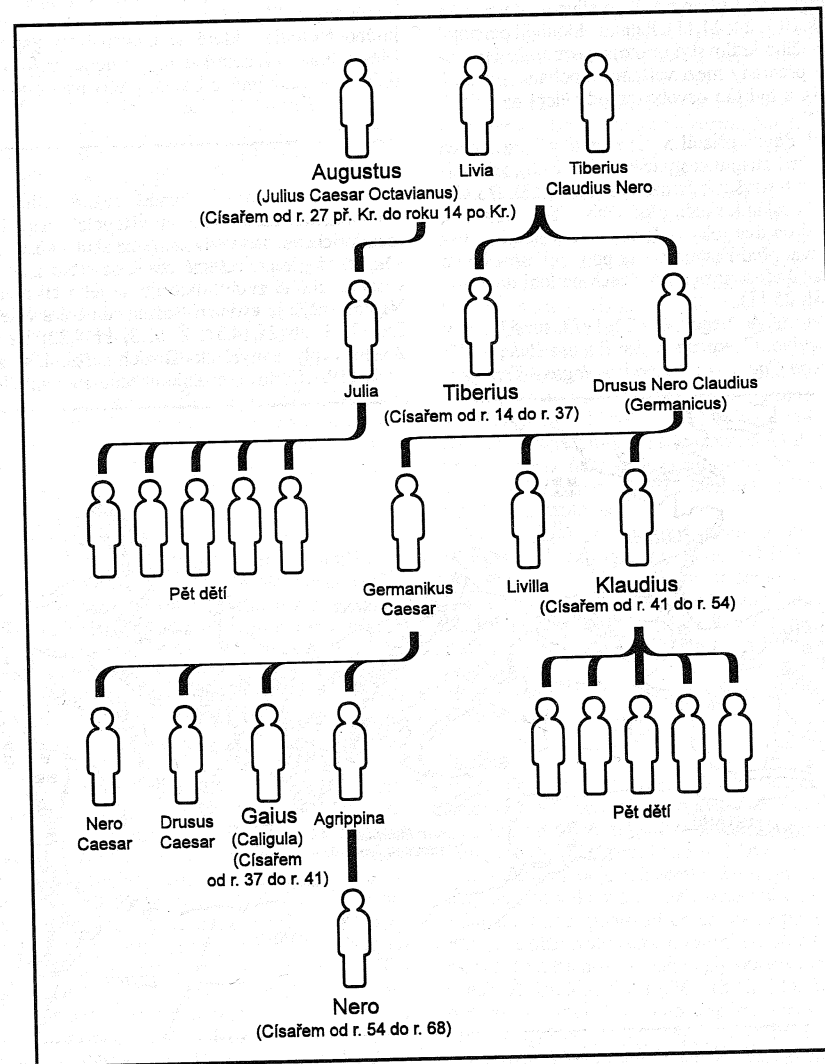
řený dohled nad římskými silami, většinou v římských pohraničních provinciích. Mezi ně spadala i Judea, a proto se Pavel mohl odvolat k prokurátorovi. To by nebylo možné, kdyby guvernér byl plně odpovědným prokonzulem, čímž by se rovnal Caesarovi. Odtud také židovský zvyk mluvit o Caesarovi jako o králi (J 19,12.15). Panovnícká rodina byla z jejich hlediska monarchistická. I tam, kde Caesar neměl výkonnou moc ve svých rukou, se však vyskytuje tatáž terminologie (Sk 17,7; 1 Pt 2,13.17). Síla helénistické tradice nadřazenosti království nad republikou byla proměněna všeobecnou přísahou osobní věrnosti císařskému domu a její spojení s císařským kultem anulovalo specificky římské pojetí postavení Caesara. Jeho kvazimonarchistická role každopádně zjednodušila imperiální úlohu Říma. Císařský kult však nastolil smrtelný problém pro křesťany (Plinius, Ep. 10, 96–97 a snad Zj 13).

NZ připomíná tyto císaře: v Evangeliiích jsou to

Augustus (L 2,1), Tiberius a ve Skutcích Claudius (Sk 11,28; 17,7; 18,2) a také Nero.

BIBLIOGRAFIE. Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů*; Tacitus, *Letopisy*; CAH, 10–11; F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, 1977. E.A.J.

CAESAREA Nádherné město, které vybudoval Herodes Veliký na místě Stratonovy věže, stálo na středomořském pobřeží 37 km J od hory Karmel a asi 100 km SZ od Jeruzaléma. Jméno dostalo podle římského císaře Caesara Augusta. Byla to římská metropole Judeje a oficiální sídlo jak herodovských králů, tak i římských prokurátorů. Caesarea stála na velké karavanní cestě mezi Týrem a Egyptem, a proto představovala živé obchodní centrum pro obchod s vnitrozemím. Bylo to však také proslulé přímořské obchodní středisko, jehož přístav chránily důkladně vybudované vlnolamy na S a J straně. V přístavním



Zjednodušený náčrt julsko-klaudijské dynastie.

komplexu v Caesareji archeologové objevili klenbu, která ve 3. stol. po Kr. tvořila Mitrovu svatyni. Na nově odkryté části akvaduktu byl r. 1974 nalezen nápis legii, který se tak připojil ke dvěma už známým. Předpokládá se, že porfýrová socha císaře představuje Hadriana. Město bylo bohatě vyzdobeno paláci, veřejnými budovami a rozměrným amfiteátre. Význačnou architektonickou stavbou byl rozsáhlý chrám zasvěcený Caesarovi a Římu, v němž stály ohromné císařovy sochy. Pozůstatky těchto zřícenin lze dodnes vidět na J straně Kaisariey v Šárónské rovině.

Caesarea měla, podobně jako ostatní NZ společenství středomořské oblasti, smíšené obyvatelstvo, takže docházelo k nevyhnutelným střetům mezi Židy a pohany. Když se stal prokurátorem Judeje Pilát, vybral si za své sídlo Caesareu. Evangelista a jáhen Filip přinesl křesťanství do svého domovského města a měl tam za hosty Pavla a jeho průvodce (Sk 21,8). Pavel vyšel z Caesareje při své cestě do Tarsu, když předtím unikl nepřátelům z řad Židů v Damašku (Sk 9,30). V Caesareji bydlil důstojník Kornélius a zde se také obrátil (Sk 10,1. 24; 11,11). Petr zde hlouběji pochopil povahu Božího království, protože poznal, že Hospodin zbořil přehradu mezi věřícími z pohanů a z Židů (Sk 10,35), a byl tím osvobozen od dělení na „čisté“ a „nečisté“.

Apoštol Pavel přistál v Caesareji při návratech z druhé a třetí misijní cesty (Sk 18,22; 21,8), zde učinil rozhodnutí navštívit Jeruzalém (Sk 21,13). Do Caesareje byl poslán k soudu před Félixem (Sk 23,23–33), a potom jej na dva roky uvěznil. V Caesareji se Pavel obhájil před Festem a Agrippou a Festus ho na jeho vlastní žádost poslal v řetězech na loď do Říma k císaři (Sk 25,11).

BIBLIOGRAFIE. A. Negev, *IEJ* 22, 1972, str. 52n., tab. 8; L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, 1975; *idem*, *Roman Caesarea: An Archaeological-Topogra-*

phical Study, 1975; C. T. Fritsch (ed.), *Studies in the History of Caesarea Maritima*, 1, 1975. R.K.H.

CAESAREA FILIPOVA Krásné místo na úpatí hory Chermónu u hlavního pramene řeky Jordánu, kde zaznělo známé Petrovo vyznání (Mt 16,13nn). Může se jednat o SZ Baal-gád, Baal byl božstvo, které zde uctívali v SZ časech. Řekové ho později nahradili svým bohem Panem a město dostalo název Panneas. Vlastní svatyně v něm měla název Panion. Když seleukovský panovník Antiochos III. zabral Ptolemaiovcům Palestinu (zároveň s Koilé Sýrii), odehrála se jedna z rozhodujících bitev právě u Paneady (200 př. Kr.). Herodes Veliký tam vybudoval mramorový chrám Augustu Caesarovi, který mu město daroval, a tetrarcha Filip město za vlády téhož císaře vyzdobil a přejmenoval je na Caesareu k císařově počtě. Dodatek „Filipova“ je přidán, aby se dala odlišit od přímorské *Caesareje (sr. Sk 8,40). Agrippa II. pak za Neronovy vlády město přebudoval a dal mu nové jméno Neronias, které se ovšem brzy zapomnělo. Město hrálo významnou roli v době křížových výprav. Jeho staré jméno Baniyas přetrvává až do dneška. D.F.F.

CESTA

1. SZ užití: Kromě případů zřejmého doslovného užití existuje řada těsně souvisejících případů užití metaforického. Jsou odvozeny ze skutečnosti, že člověk, který jde po veřejné cestě, se stává známým, a cesta, kterou si zvolil, ukazuje na jeho cíl a záměry. Nejdůležitější je význam Božích záměrů a vůle, např. Ex 33,13; Jb 21,14.31; Ž 67,3; Př 8,22; Ez 18,25. Z toho vyplývá myšlenka Božích nařízení, sr. zejména Ž 119. „Cesta“ označuje obecně chování člověka,

ať už dobré nebo špatné, a dokonce i chování zvířat, např. Ž 1,1.6; Př 30,19n. Tyto způsoby užití se běžně vyskytují i v kumránské literatuře.

2. NZ užití: Za zmínku stojí dva směry, jakými se SZ úzus rozvinul. V Mt 7,13n (sr. L 13,24) jsou proti sobě postaveny dvě cesty, kterými může člověk jít. Nejstarší doklad této myšlenky najdeme v Kumránu (1QS 3.13–4.26); je běžná v rabínské literatuře a rozvinula se v *Didaché*, *Barnabášově listu* a v pozdějších spisech církevních otců. Ze Sk 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22 se dozvídáme, že „cesta“ bylo nejstarší označení, které pro sebe přijala křesťanská církev. Částečně zde jde o rozšíření úzu, který nacházíme již ve SZ; sr. Iz 40,3 s 40,10n, kde je zřetelné, že Boží lid je veden po Boží cestě. Na základě Mt 7,14 ji lze také vysvětlit jako cestu spasení. Snad nejdůležitější text je J 14,6, protože zde o sobě Kristus říká, že představuje souhrn všech prostředků, jenž jako „Cesta“ vedou k Bohu.

BIBLIOGRAFIE. E. Repo, *Der „Weg“ als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, 1964; G. Ebel, *NIDNT* 3, str. 933–947. H.L.E.

CESTOVÁNÍ V BIBLICKÝCH DOBÁCH

V biblických dobách se cestovalo po zemi i po vodě. V nejstarší historii Blízkého východu, obzvláště v Mezopotámii a v Egyptě, byly nejlepším prostředkem k obchodu a cestování řeka a pobřežní vody. Jednotlivé vesnice začaly spojovat stezky pro koně a na křižovatkách těchto cest vznikaly nové vesnice. S rozvojem mezinárodního obchodu vznikly nové cesty po zemi i po moři. Země ve Středomoří dávaly přednost cestování po moři kvůli příznivému podnebí, tvaru pobřeží i přístupu do jiných oblastí (sr. 1 Kr 9,26nn; *Pavlovy cesty). Palestina byla životně důležitým mostem mezi Eurasií a Afrikou jak pro cestovatele po moři, tak po souši, a hrála velice důležitou roli v komunikaci i v *obchodu. Se vznikem římské organizace a s rozvojem sítě cest se rozvinulo v biblickém světě i cestování a bylo důležitou podmínkou pro šíření evangelia.

I. Starozákonní doba

Na počátku SZ období bylo cestování po souši relativně omezeno a dá se říci, že se týkalo hlavně vojska a karavan. I když se obyvatelé snažili setrvat ve své domovské oblasti, aby neztratili status občana, existují důkazy o skupinové migraci během střední doby bronzové. Relativně rozšířená obchodní říše *Ebla z konce 3. tis. př. Kr. sahající od Středomořního moře k Perskému zálivu měla solidní komunikace, a tak se na Blízkém východě dalo cestovat dlouho před dobou praotců.

Pro cesty nebo stezky existuje celá řada hebr. slov. Nejlépe odpovídají cestám starověké hebr. výrazy *de-rek* – ta, po níž se jde pěšky, a *m*silláh*, což znamená zarovnaná a vyplněná stezky. I když důkazy, které máme, nejsou uzavřeny, zdá se, že před římským silničním systémem organizované budované cesty neexistovaly. Vyskytovaly se pouze stezky prošlapané lidmi nebo zvířaty. Některé byly dobře udržované, jako např. cesty do středisek provincií nebo do útočistných měst (Dt 19,3), ale jejich údržba především spočívala v odstranění kamenů a omezením zarovnaní povrchu (sr. Iz 40,3; 62,10). Tiglat-pileser I. (1115–1077 př. Kr.) z *Asýrie používal odborníky ke stavbě mostů a k urovnání cest pro povozy a obléhací stroje.

Jakýsi egyptský spisovatel popsal o století dříve palestinské cesty jako „plné kamenů a oblázků, ... zarostlé rákosem, hlohem a ostružinám“ (*ANET*, str. 478a). Takové odkazy se týkají nedlážděných cest. Dokonce i královské cesty Peršanů, včetně 2 600 km hlavního spojení mezi Sardami a Šušanem, byly sice uměle vytvářeny, ale neměly dláždění, snad jen v těsné blízkosti města. Dlážděné ulice existovaly zřejmě jen v některých městech (např. Ninive, Babilón). Tyto komunikace používali poutníci, karavany, oficiální poslové a vojska; běžní cestující z důvodů bezpečnosti raději cestovali s karavanou (sr. Sd 5,6).

Obvykle chodili lidé pěšky, i když se ve starověku používal k jízdě i na nošení nákladu osel. Povozy a koně sloužily pro vojenské účely. Těžký náklad a snad i lidi vozily také povozy tažené vepří (Gn 46,5). Později se začalo též využívat velbloudů. Důležitou úlohu měla stále doprava po řece a při pobřeží. Málo se ví o místech odpočinku, ale zdá se, že před vybudováním římské infrastruktury se musel cestovatel o sebe postarat sám (Joz 9,3–14). Lidé většinou putovali za obchodem, někdy se vydávali na cesty při příležitosti náboženských svátků, kvůli válkám, hladomoru nebo z podobných důvodů.

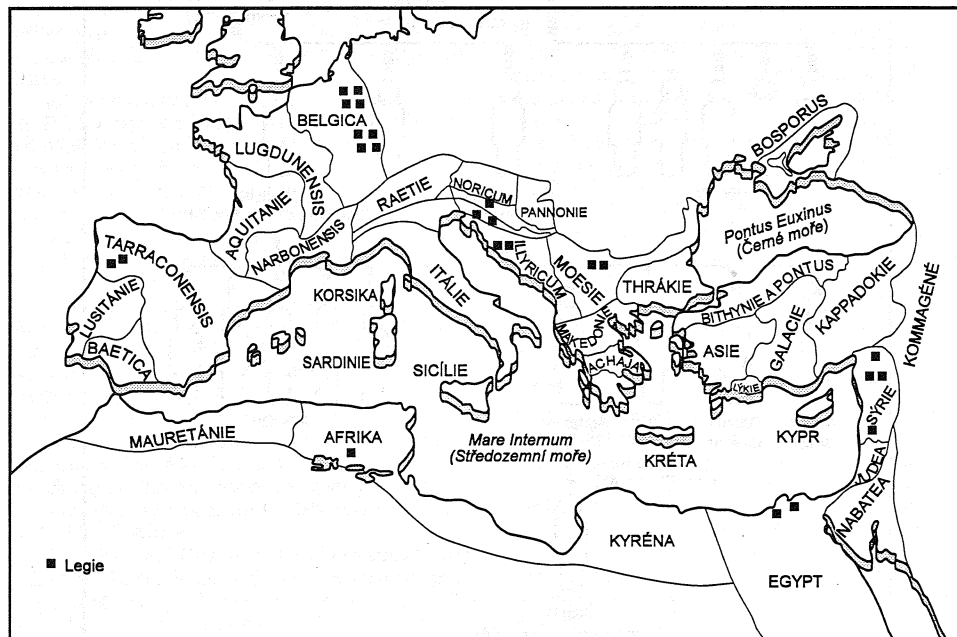
Silnice plnily úlohu mezinárodních cest, jež byly propojeny místními komunikacemi. Např. V–Z cesty v Palestině vedly mezi „přímorskou cestou“ (Iz 8,23; tzv. Via Maris) a „Královskou cestou“ (Nu 20,17). „Přímorská cesta“ vedla z Egypta podél pobřeží Palestiny, potom zahýbala do vnitrozemí k Megiddu, kde se rozdělovala a hlavní část pokračovala na S do Damašku a dál do Mezopotámie. *„Královská cesta“ také vedla S–J směrem mezi édámskou Bosrou a Damaškem a spojovala jak Arábii, tak Egypt se S. Menší S–J palestinské cesty vedly podél Jordánského údolí a kolem centrálního horského hřebenu. Hlavní cesty byly propojeny rovnoběžnými trasami, např. silnicí z Jeruzaléma do Jericha (viz *LOB*). Cestování po moři v Izraeli nebylo běžné, i když pobřeží Palestiny míjely lodě, které pluly z Esjón-geberu Akabským zálivem. Jonášův útek je důkazem toho, že ve SZ době se mohli lidé plavit na nákladních lodích (**LODĚ A ČLUNY*; **OBCHOD*).

Mezinárodní cesty na souši spojovaly důležitá města Egypta, Mezopotámie, Sýrie a Malé Asie. Dvě hlavní cesty vedoucí Palestinou spojovaly Arábii a Egypt s Damaškem. Odtamtud vedla jedna cesta do Babilónu přes Tadmór (2 Pa 8,4) a Mari, druhá na S do Karkemiše, Z od Cháranu a Ašúru, potom na J do Babilónu a Perského zálivu. Cesta na S od Karkemiše spojovala toto město s chetejským Kaníšem v Malé Asii.

II. Novozákonní doba

V NZ době bylo cestování díky římské organizaci a moci relativně bezpečné a pravidelné. Důkazem toho jsou Evangelia i Skutky, kde se běžně píše o cestování na menší i větší vzdálenosti. I když někteří antičtí autoři vzbuzují dojem, že cestování (zejména po moři) bylo lépe se vyhnout, ti, kteří skutečně cestovali, jako Plinius a Filón, potvrzují obraz, který poskytuje NZ. Běžně se plánovaly cesty po zemi i po moři a bez ohledu na velké vzdálenosti se slibovaly opětované návštěvy (např. Ř 15,24n; Sk 15,36; 18,18–21). Jednalo se o cesty v rámci Římského impéria; cesty do cizích zemí, i když ne neznámých, byly výjimkou.

Co se týče Palestiny, Evangelia zaznamenávají pravidelné přesuny lidí včetně každoročních cest do Je-



Římské impérium na začátku vlády Tiberia Caesara r. 14 po Kr. Postupné šíření římské nadvlády na východě vedlo ke změně organizaci provincií, zvláště v Malé Asii v době Pavlovy.

ruzaléma o Velikonocích (L 1,39; 2,3–5,41nn; *Ježíš Kristus, jeho život a služba). Tyto cesty se většinou podnikaly pěšky a trvaly určitý počet dní, např. 5 dní z Nazareta do Jeruzaléma. Protože římská síť cest vznikla v Palestině až koncem 1. stol. po Kr., cestovalo se po starším typu cest (IEJ I, 1950, str. 54nn). Za nejdůležitější pokládáme *Pavlovy cesty. Plně využil možnosti cestovat po římském světě. Vládní podpora lodní dopravy, vyhlazení pirátů na moři i banditů na souši za Augusta, rozsáhlý systém silnic do Říma – to vše křesťanskému cestovateli nesmírně pomáhalo. Křesťanství se vlastně zeměpisně strukturovalo nejdříve podél velkých cest vedoucích do Říma. Příkladem může být Pavlova V cesta s odbočením do Makedonie, které bylo důsledkem Božího vedení (Sk 16,6–10). Vedla z Caesareje přes syrskou Antiochii, Laodikeu, Efez, po moři do Korintu, potom do Brundisia nebo Puteoli a po souši do Říma.

První silnici, kterou dal Řím postavit, byla Via Appia, s jejíž stavbou se začalo r. 312 př. Kr. Cesty byly dobře plánované i konstruované a vedly, pokud to bylo možné, přímočaře. V podstatě poskytovaly možnosti, kterým se mohl vyrovnat až objev železnice o mnoho století později. Velké silnice byly dlážděné a měly šířku 6–8 m; menší cesty byly vyspané písekem nebo vyštěrkované a měly vypouklý profil, který se na okrajích snižoval do příkopů. Protože silnice měly velký strategický význam, většinou je stavěla vojska, ale Augustus jmenoval r. 22 př. Kr. trvalé komise pro stavbu silnic. Josephus píše, že Vespasianus měl během prvního židovského povstání (BJ 3. 118) ve svém vojsku odborníky na silnice. Na silnicích stály každých 1 000 kroků (1 480 m) milníky, jež vyznačovaly vzdálenost od počátku silnice nebo nejbližšího města. Dnes pro nás představují velmi cenný zdroj informací. Cestující měli k dispozici mapy těchto cest zřejmě i s vyznačením míst, kde je možné si odpočinout, a s odhady vzdáleností – a to jak na zemi, tak na moři. Více či méně kompletní itineráře byly nalezeny z doby až po NZ, ale určité existovaly i předtím, protože z nich čerpal informace Strabón (64 př. Kr.–19 po Kr.) a další zeměpisci.

Silniční síť sloužila kromě vojenských účelů také k doručování pošty a používali ji i další cestovatelé. Královský kurýr nejenom zprostředkoval komunikaci, ale rovněž poskytoval dopravu vládním úředníkům. Obyčejní lidé se museli o dopravu postarat sami a stejně tak si museli sami zajistit i posílání dopisů, jako tomu bylo v případě apoštola Pavla. Každých 25 římských mil se nacházela místa k odpočinku, kde bylo možné vyměnit koně. Mezi nimi existovaly ještě dvě zastávky. Zde se však péče poskytovala pouze kurýrům a úředním osobám. Obyčejný člověk mohl přespát v hostinci, který patřil soukromému majiteli. Některá tato zařízení nabývala jídla a ubytování, jiná pouze nocleh. Celkově měla nízkou úroveň, i když snad hostince ve V provinciích měly lepší kvalitu. Mnoho hostinců mělo blízko k neuvěštěncům. Proto se v nejstarší křesťanské literatuře klade takový důraz na *pohostinnost. Za den se dalo urazit pěšky asi 16 římských mil, koňmo nebo vozem asi 25 mil. Při některých příležitostech kurýři nebo úředníci urazili 100 mil za den, ale na druhé straně Ciceronovy dopisy ze Sýrie přišly až za 50 a 100 dní. V zimě se cestování značně zpomalilo nebo úplně zastavilo, a to hlavně v horách nebo na náhorních plošinách. Stejně tak lodní doprava ustala přinejmenším od půli listopadu do poloviny března. Nejlepším obdobím pro

plavbu bylo rozmezí mezi 26. květnem a 14. zářím (Sk 27,9nn). Také převládající směr větru určoval kurzy lodí. Pavel používal obchodní loď, jejichž pohyb byl podřízen požadavkům nákladu, a vypadá to, že se vyhýbal plavidlům, která přivázela Židy z diaspor do Jeruzaléma o Velikonocích (Sk 20,1nn). Při poslední cestě do Říma plul na dvou lodích s obilím (*LODĚ A CLUNY).

Cestování po souši se podobalo cestování v době SZ. Většinou se chodilo pěšky. Úředníci, kteří měli zvláštní povolení, mohli využít sítě služeb určené pro kurýry a jezdili koňmo nebo na vozech. Používaly se různé druhy lehkých povozů (sr. Sk 8,29 – cestovní vůz) a někteří obyčejní cestující jezdili na dobytčích vozech, otevřených nebo krytých. Existoval dokonce vůz, který si člověk mohl řídit sám, *essedum!* Poslové, vojenská jízda (s Pavlem, Sk 23,23n.32) a někteří cestující jezdili na koních pokrytých přehozenou látkou, ale bez sedla; osel měl těžký úkol nosit náklad, jak je tomu i dnes. V NZ době cestovali jak jednotlivci, tak celé skupiny. Po řiši se pohybovali vládní úředníci, obchodníci, lidé hledající práci především ve velkých městech, studenti, ubírající se do středisek učnosti, a nemocní, kteří hledali uzdravení ve svatyních. Větší množství lidí většinou putovalo za hrami nebo kvůli náboženským slavnostem. Nejednalo se jen o židovské svátky, ale i velké slavnosti v Řecku a Itálii. Mezi cestovatele patřili také první křesťané, kteří využívali možnosti své doby k šíření evangelia a vzájemné korespondenci.

BIBLIOGRAFIE. LOB; M. Avi-Yonah, „The Development of the Roman Road System in Palestine“, *IEJ* I, 1950–1; C. Singer *et al.* (ed.), *A History of Technology*, 1, 1967; 2, 1972; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1967; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, 1974. G.G.G.

CIHELNA Pec na vypalování hliněných cihel. Na biblickém Východě představovaly sice nejlevnější a nejběžnější stavební materiál cihly vysušené sluncem, neměly však velkou trvanlivost (např. v deštivém počasí). Pálené cihly byly téměř nezníčitelné. V Mezopotámii se používaly na obklady, dlažby apod. už od nejstarších dob při stavbě důležitých budov. V Palestině a Egyptě však nejsou v předřímské době známy. Proto se cihelny nacházejí pravidelně v Mezopotámii, ne však u řek Nilu či Jordánu. V 2 S 12,31 a Jr 43,9 je termín *malbēn* překládán jako „cihelna“ (zdá se však, že to není zcela správné), v Na 3,14 jako „forma na cihly“. Slovo *malbēn* v 2 S a Na označuje pravouhlo dutou dřevěnou formu na výrobu cihel pálených na slunci, u Jeremjáše je tímto pojmem označen chodník z pravouhlych cihel v Tachpanchésu. Ve 2 S 12,31 znamená, že David podrobil Amónovce těžké práci (ve slovese čti *d* místo *r*, jsou to v hebr. velmi podobná písmena) s pilami, železnými špičáky, sekýrami a cihelnými formami (místo *malbēn* je zřejmě *malbēn*, *MT Q^{re}*).

„Ohnivá pec“, do níž za trest hodili Danielovy tři přátelé (Dn 3,6.11.15.19–23), byla s velkou pravděpodobností vypalovací pec na cihly, jedna z těch, které musely zásobovat Nebúkadnesarův Babylón pálenými cihlami. Slovo *’attūn* = pec, které se zde vyskytuje, lze zřejmě ztotožnit s asyro-babylónským *utūnum* = pec, cihelna. Nebúkadnesarova krutá vláda je dosvědčena nejen v knize Daniel a Jr 29,22, ale také v zápisech té doby: v babylónském dopise z r. př-

blíže 1800 př. Kr. a v asyrském soudním nařízení z období kolem r. 1130 př. Kr. se píše o lidech, kteří byli (či měli být) za trest vhozeni do pece; viz G. R. Driver, *AJO* 18, 1957, str. 129 a E. F. Weidner, *AJO* 17, 1956, str. 285–286. V Ž 21,10 je tato praxe zmíněna jako přirovnání. O tom, že „ohnivá pec“ je cihelna, viz zmínku o plamenech podobných novodobých cihel, osvětlujících oblohu poblíž Babylónu od R. Koldeweye, *The Excavations at Babylon*, 1914, str. 81–82. Cihelny starověkého Babylónu mohly vypadat jako velké pece na pálení keramiky, jež byly vykopány v Nippuru a zobrazeny in B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, str. 234 a obr. 55–56. K.A.K.

CIHLA Podlouhlá kostka bláta či hlíny, obvykle pravouhlá, sušená na slunci nebo pálená v peci. Nejběžnější stavební materiál starověkého biblického světa. Cihly, zprvu tvarované rukama, se brzo začaly vyrábět v otevřených pravouhlych dřevěných formách. Bláto se smíchalo s pískem, sekanou slámou apod., cihly se vyrovnávaly do dlouhých řad a nechávaly se vyschnout; viz Petrie, *Egyptian Architecture*, 1938, str. 3–13; Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*⁴, 1962, str. 48–50. Cihly často nesly otisky: v Egyptě to bylo jméno faraóna nebo budovy, v níž byly použity, v Babylónii též jméno krále a dedikaci, známe např. pět různých otisků Nebúkadnesara. O této praxi o Nebúkadnesarově technice výroby cihel viz R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1914, str. 75–82 vč. obrázků.

Cihly sušené na slunci představovaly v Mezopotámii univerzální stavební materiál. Pálených cihel se užívalo na obklady a dlažby (sr. též Gn 11,3). V Egyptě se ze sušených cihel budovaly běžně všechny stavby kromě nejdůležitějších a nejtrvalejších budov (např. kamenných chrámů a hrobů). Pálené cihly nejsou téměř až do římské doby známy. Používalo se různých druhů pojiva.

Ex 5,6–19 přesně odráží výrobu cihel ve starověkém Egyptě v 19. a 20. dynastii (13.–12. stol. př. Kr.), kdy se běžně používalo slámy, protože takto vyrobené cihly se ukázaly jako mnohem pevnější. Na papýru z té doby podává jeden úředník zprávu o svých dělnících: „Denně vyrábějí svou stanovenou dávku ci-

hel“, zatímco druhý si stěžuje: „... v Kenkentu... nejsou ani lidé, kteří by dělali cihly, ani sláma v okolí“, sr. R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 106, 185. Pojivem ovšem není sláma, nýbrž kyselina, která vzniká při jejím chemickém rozkladu a způsobuje větší tvárnost hlíny. Tento účinek (ne ovšem chemický proces) lidé zřejmě dobře znali. Viz A. A. McRae in *Modern Science and Christian Faith*, 1948, str. 215–219, podle E. G. Achesona, *Transactions of the American Ceramic Society* 6, 1904, str. 31; další komentář a odkazy in Lucas, *op. cit.*, str. 49; a sr. též C. F. Nims, *BA* 13, 1950, str. 21–28.

V Palestině byly sluncem sušené cihly též běžné, hrady měst a zdi domů se většinou stavěly z cihel na kamenném základu.

V souvislosti s „pálením kadidla na cihlách“ (Iz 65,3) sr. oltáře z hliněných cihel z velmi starého období v Megiddu, *ANEP*, str. 229, obr. 729. (*ARCHITEKTURA, *OPEVNĚNÍ).

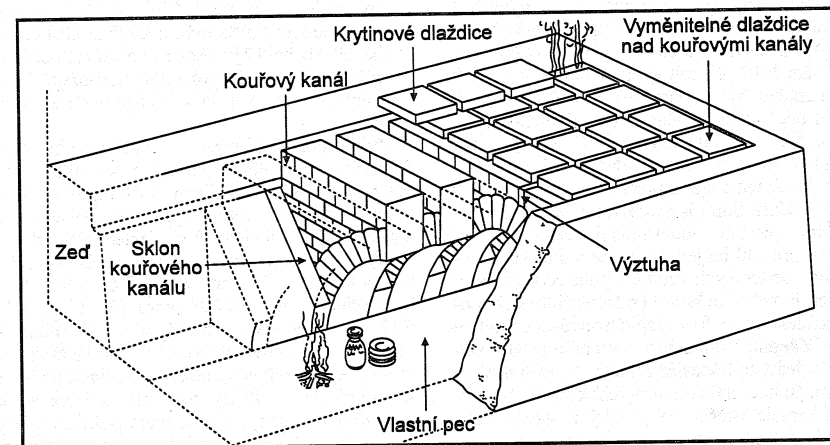
BIBLIOGRAFIE. K. A. Kitchen, „From the Brickfields of Egypt“, *TynB* 27, 1976, str. 137–147. K.A.K.

CIRKEV

I. Pojem

Slovo „církev“ pochází z řeckého adjektiva *kyriakos*, které je užito ve spojeních *kyriakon dōma* nebo *kyriakē oikia*, což znamená „dům Páně“, tj. místo křesťanských bohoslužeb. „Církev“ v NZ je překladem ř. *ekklesia* a většinou označuje místní shromáždění křesťanů – nikdy ne dům či budovu. Ačkoli často mluvíme o těchto shromážděních kolektivně jako o NZ církvi nebo rané církvi, žádný NZ pisatel neuzivá výraz v tomto kolektivním smyslu. *Ekklesia* znamenalo shromáždění nebo společenství. Nejběžnější užití označovalo veřejné shromáždění řádně svolaných občanů, což bylo obvyklým jevem ve všech městech (mimo Judsko), kde se zvěštovalo evangelium (např. Sk 19,39). *Ekklesia* se také užívalo mezi Židy (LXX) pro *shromáždění Izraele, které bylo ustanoveno na Sínaji. Svolávali se při něm muži před Hospodina v čase výročních slavností (Sk 7,38).

Ve Sk, Jk, 3 J, Zj a prvních pavlovských listech znamená „církev“ vždycky místní shromáždění. „Církev v celém Judsku, Galileji a Samaří“ (Sk 9,31) lze



Pec na keramiku, objevená v Nippuru.

považovat za výjimku, ale singular tu může být distributivní (sr. Ga 1,22) nebo je spíše odvozen ze skutečnosti, že verš uzavírá oddíl o tom, jak byla „církvev Jeruzalémě“ (Sk 8,1) pronásledována a její členové rozptýleni. I když každý místní sbor je „církvev Boží“ (1 K 1,2), Pavel tohoto termínu nepoužívá ve spojení se svým učněním o ospravedlnění a spasení a také nápadně chybí v jeho diskusích o Židech a pohanecch v Ř 9–11. V pozdějších listech Koloským a Efezským Pavel generalizuje své užití pojmu „církvev“ k označení nikoli ekumenické církve, ale duchovního a nebeského významu každého místního „těla“, které má Krista za svou „hlavu“, a jemuž Bůh zjevuje svou moudrost stvoření „nového člověka“, přesahujícího všechny rasy a třídy. V Božím plánu je jen jedna církev, jedno shromáždění všech, kteří jsou poddáni Kristovu vedení. Na zemi je však církev mnohčetná, existuje všude, kde se dva nebo tři sejdou v jeho jménu. Není třeba vysvětlovat vztah mezi jednotlivcem a množstvím. Jednotliví věřící i církvev se současně nacházejí zde na zemi i „v nebi“. Žd 12,23 nám stává před očima obraz nebeského „shromáždění“ (*ekklēsia*), ale to je založeno na modelu „shromáždění Izraele“ na Sinaji a není jisté, zda „prvorození“, kteří do něj patří, jsou lidské či nebeské bytosti. Podobně Ježíšova „církvev“ z Mt 16,18 nemusí být totožná s Pavlovým pojetím „církvev“. Ježíš mohl myslet shromáždění svých apoštolů, aby formovali pod jeho vedením „obnovený dům Davidův“ (sr. Mt 19,28; Sk 15,16), jehož prostřednictvím by mohlo přijít spasení k pohanům (Ř 15,12). (V Mt 18,17 se „církvi“ myslí synagoga.) Pavel přirovnává místní sbor k „tělu, jehož údy na sobě vzájemně závisí“ (1 K 12,12nn), a ke stavbě budovy, konkrétně k „chrámu Božího Ducha“ (1 K 3,10nn). Existují i metafory růstu a také obraz opatřovaného stáda (Sk 20,28; 1 Pt 5,2). „Církvev“ není synonymem „Božího lidu“, ale spíše *působnosti* „Božího lidu“. Obrazy „příchodící a cizinci“ (1 Pt 2,11) charakterizují Boží lid ve světě, ale nepopisují církvev, tj. lid shromážděný s Kristem uprostřed (Mt 18,20; Žd 2,12).

II. Církvev v Jeruzalémě

Církvev v křesťanském smyslu se objevila poprvé v Jeruzalémě po Ježíšově nanebevstoupení. Vytvořila ji převážně galilejská skupina Ježíšových učedníků spolu s těmi, kdo odpověděli na kázání apoštolů v Jeruzalémě. Její členové se považovali za vyvolené ostatek Izraele určený k tomu, aby našli spásu na Sijónu (Jl 3,5; Sk 2,17nn), a za obnovený Davidův stánek, který sám Ježíš přislíbil vybudovat (Sk 15,16; Mt 16,18). Jeruzalém byl Bohem určenější události pro ty, kdo očekávali konečné naplnění Božích slibů (Sk 3,21). Skupina pokřtěných věřících navenek vzbuzovala dojem sekty uvnitř judaismu. Profesionální řečník ji označil za „nazorejskou sektu“ (Sk 24,5,14; sr. 28,22). Sami její přívrženci nazývali svou odlišnou víru „cestou“. Judaismus jí více či méně toleroval něco přes 30 let její existence v Judsku, s výjimkou jejích sesterských vztahů s pohanskými sbory v cizině. Příčinou byl ovšem v podstatě židovský charakter jeruzalémské církve. Její členové akceptovali požadavky Zákona i bohoslužbu v chrámu, ale lišili se vírou, že Ježíš byl Mesiáš Izraele, že Bůh sám to dokázal tím, že ho vzkřísil z mrtvých, když trpěl kvůli vykoupení Izraele. Věřili, že „veliký a slavný den“ Páně se odehrál právě tehdy a vyvrcholil konečným zjevením Mesiáše v soudu a slávě.

Jejich odlišné praktiky spočívaly ve křtu ve jméno Ježíše, v pravidelné účasti na shromážděních, kde jim apoštolové dávali různé pokyny, a ve „společenství“ po domech, které Lukáš charakterizoval jako „lámání chleba a modlitbu“ (Sk 2,41–46). V čele církve stálo dvanáct (galilejských) apoštolů, zvláště *Petr a *Jan, ale brzy vedení přešlo na *starší podle normálního židovského způsobu, s *Jakubem, bratrem Páně jako vedoucím (Ga 2,9; Sk 15,6nn). Jakubovo předsednictví se upevňovalo po většinu období existence jeruzalémské církve, snad už od 30. let (Ga 1,19; sr. Sk 12,17), až do jeho popravy asi r. 62 po Kr. Mohlo se snadno souviset s mesiášským pojetím církve. „Davidův trůn“ byla velmi doslovně chápána naděje mezi věřícími Židy, a Jakub pocházel také „z domu a rodu Davidova.“ Považovali jej snad za právoplatného správce nebo zastupujícího knížete do doby osobního návratu Mesiáše? Eusebius udává, že po Jakubovi nastoupil na jeho místo Ježíšův bratranec Šimon, syn Kleofášův, a že Vespasianus po dobytí Jeruzaléma r. 70 nařídil vyhledat všechny z Davidova rodu, aby tak mezi Židy nezůstal nikdo z královské rodiny (EH 3. 11–12).

Církvev se rozrostla (Sk 21,20) a jejími členy se stali i kněží a farizeové (6,7; 15,5). Od začátku v ní bylo mnoho *helénistů, řecky mluvících Židů z diaspory, kteří přišli jako pouťníci na svátky, nebo z různých příčin setrvali v Jeruzalémě. Tito Židé byli často bohatší než jeruzalémští a svou zbožnost stavěli na odívání, že přinášeli „almužny svému národu“ (sr. Sk 24,17). Když církvev přijala praxi vzájemného podporování, vynikl jako dobrodinec *Barnabáš z Kypru (Sk 4,34–37), a jelikož vznikla potřeba komise pro rozdělování podpory, bylo pro tento úkol ustanoveno sedm mužů. Podle jmen šlo zřejmě o helénisty (6,5). Právě tento helénistický prvek byl nejspíš příčinou, proč evangelium přesáhlo úzké hranice judaistického křesťanství a stalo se dynamickým hnutím v okolních zemích. *Štěpán, jeden ze sedmi, se dostal do rozepře v helénistické synagoze v Jeruzalémě (snad byl jejím členem i Saul z Tarsu) a velerada její soudila za to, že se údajně rouhal chrámu a Mojžíšovu zákonu. Jeho obrana zřetelně ukazuje svobodomyšlný postoj v otázce nenapadnutelnosti chrámu. Pronásledování, jež vypuklo po jeho smrti, mohlo směřovat spíše proti této tendenci mezi helénisty než proti zákon dodržujícímu křesťanství apoštolů, kteří zůstali v Jeruzalémě po „rozptýlení“ ostatních. *Filip, další ze sedmi, přinesl evangelium do Samaří, a když pokřtil cíziho eunucha blízko pellišijského města Gázy, šel kázat na pobřeží. Došel až do pohanské Caesareje, kde brzy nato apoštol Petr sám povolil křest neobřezaných pohanů.

Byli to právě helénisté, kdo odešli z Jeruzaléma do Antiochie a tam kázali pohanům bez jakéhokoli zdůrazňování Mojžíšova zákona. Zdá se, že po Štěpánovi se helénistický prvek v jeruzalémské církvi ztratil a převládla její judaistický charakter. Někteří její členové nesouhlasili s tím, aby se evangelium pohanům hlásalo bez závazku dodržovat Zákon, a tento svůj náhled přinášeli do nových sborů (Sk 15,1; Ga 2,12; 6,12n). Církvev však dala svůj oficiální souhlas nejen Filipovu poselství v Samaří a pokřtění Kornélia v Caesareji, ale i správě nové církvev v Antiochii a jejím misiónářům. Asi r. 49 byl vnesen na *jeruzalémskou radu zásadní dotaz, co by se mělo požadovat od „těch z pohanů, kteří se obrátili k Bohu“. Bylo rozhodnuto, že židovští věřící mají samozřejmě dále obřezávat své

syny a dodržovat celý Zákon, ale že se tyto věci nemají chtít od věřících z pohanů. Současně však bylo uznáno za vhodné, aby i oni učinili určité ústupky židovským skrupulím, jelikož to usnadní společenství u stolu Páně mezi oběma skupinami, a aby rovněž dodržovali Zákon, pokud jde o sexuální čistotu (Sk 15,20,29; 21,21–25). Z tohoto způsobu jednání je jasné vidět prioritní postavení jeruzalémského sboru ve věcech víry a morálky. V první generaci skutečně šlo o „církvev“ *par excellence* (viz Sk 18,22, kde se jedná o jeruzalémskou církvev). Ukazuje se to i v postoji Pavla (Ga 1,13; Fp 3,6), jenž v tomto smyslu působil i na své sbory (Ř 15,27). Jeho poslední návštěva Jeruzaléma někdy v r. 57 po Kr. proběhla ve znamení uznání tohoto duchovního primátu. „Jakub a všichni starší“ ho pozdravili a připomínali mu, že mnozí členové jsou „horliví pro Zákon“. Ani tato jejich úzkostlivost však neochránila církvev před podezřením z nevěrnosti židovským národním aspiracím. Jakub „Spravedlivý“ byl r. 62 na podnět velekněze zabit.

Když r. 66 vypukla válka s Římem, sbor v Jeruzalémě přestal existovat. Jeho členové se odebrali, jak říká Eusebius, do Pelly v Zajordánsku (EH 3. 5). Potom se rozdělili do dvou skupin: nazorejské, která, ač dodržovala Zákon, tolerovala své souvěrce z pohanů, a ebjonitské, jejíž stoupenci si podrželi judaistický postoj ohledně závaznosti Zákona. Pozdější křesťané považovali ebjonity za heretiky.

III. Církvev v Antiochii

Navzdory svým SZ vazbám neměli jeruzalémští věřící výhradní právo na název *ekklēsia*, a proto shromáždění Židů a pohanů, které se formovalo v Antiochii na Orontu, bylo bez okolků také nazváno „církvi“ (Sk 11,26; 13,1). Navíc to byla právě *Antiochie, a ne Jeruzalém, která se stala modelem „nové církvev“, jaký se měl rozšířit po celém světě. Založili ji helénistické Židé a věřící zde byli svými pohanskými sousedy poprvé pojmenováni *křesťané neboli „Kristovci“ (Sk 11,26). Antiochie se stala základnou pro šíření evangelia na Blízkém východě. Klíčovou postavou byl zpočátku *Barnabáš, sám asi helénista, ale požívající plnou důvěru jeruzalémských starších, kteří ho sem vyslali, aby ohlédl situaci. Tam byl také poprvé jmenován mezi „proroky a učiteli“, kteří jsou jedinými představiteli, jež v této církvi známe. Přivedl Saula, obráceného farizea z Tarsu, což byl jistě zajímavý začátek jeho služby! Barnabáš také vedl dvě misijní cesty do své vlasti na *Kypr a spolu s apoštolem Pavlem podnikl první cestu do Malé Asie. Mezi Antiochii a Jeruzalémem existovaly důležité spojovací vazby. Přicházeli tam sloužit proroci z Jeruzaléma (Sk 11,27), stejně tak Petr a vyslanci Jakubovi (Ga 2,11–12) i farizejští návštěvníci ze Sk 15,1. Antiochie na druhé straně vyjadřila své společenství s Jeruzalémem tím, že mu poslala pomoc v době hladu (Sk 11,29) a později se obrátila na tamější sbor s žádostí, aby vyřešil spornou otázku Zákona. Na prorockém vedení církvev se podílel Afričan zvaný Simeon, Lucius z Kyrény a člen družiny Heroda Antipy. Mělo se za to, že autor Skutků byl rodák z Antiochie (antimarkiónský prolog). Největším věhlasem církvev v Antiochii však bylo to, že Barnabáš a Pavel „odtud před časem svěření Boží milosti vyšli k dílu, které právě teď dokončili.“ (Sk 14,26).

IV. Pavlovské církvev

Ačkoli *Pavel a Barnabáš očividně nebyli jedinými

misionáři první generace, nevíme o práci druhých téměř nic, včetně dvanácti apoštolů. Pavel však prohlásil, že kázal evangelium „od Jeruzaléma až po Illyrii“ (Ř 15,19), a víme, že zakládal církvev podle antiochijského vzoru v J provincích Malé Asie, v Makedonii a Řecku, v Z Asii, kde byl jeho základnou *Efez, a soudě podle závěru Listu *Titovi také na *Kréte. Zda založil církvev ve *Španělsku, není známo (Ř 15,24). Všude si jako centra volil města, z nichž on (nebo jeho společníci) vycházel do dalších míst provincie (Sk 19,10; Ko 1,7). Kde to bylo možné, užíval jako odrazový můstek židovskou *synagogu. Pokud měl Pavel příležitost, kázal tam jako rabi. Za čas však oddělená ekklēsia – slovo muselo vzbuzovat dojem *synagogy* (sr. Jk 2,2) – z obrácených Židů i pohanů začala existovat, každá se svými staršími, které ustanovil apoštol nebo jeho zástupce ze starších zodpovědných věřících. Ve vývoji těchto sborů hrála důležitou úlohu *rodina. Řecký překlad SZ byl svatým Písmem a klíč k jeho výkladu naznačovaly jisté vybrané pasáže spolu s jasně definovaným sumářem evangelia (1 K 15,1–4). V každém sboru měli jiné „tradice“ týkající se Ježíšovy služby a učení (1 K 11,23–25; 7,17; 11,16; 2 Te 2,15), s pevnými vzory etických nařízení s ohledem na sociální a politické závazky. Není známo, kdo zpravidla prováděl *křest nebo vysluhoval *Večeři Páně, ač se o obou ustanoveních NZ zmiňuje. Jak často a v kterých dnech se církvev scházela rovněž není známo. Modelem může být shromáždění v Troadě „první den v týdnu“ (Sk 20,7), což snad podporuje názor, že konání křesťanského shromáždění „první den v týdnu“ (nebo „první den po sobotě“) začalo tak, že věřící využívali nočních hodin po skončení soboty (viz H. Riesensfeld, „The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity“, *The Gospel Tradition*, 1970).

Není však jasné, jestli v Troadě existoval sbor. Událost mohla označovat jen odchod Pavlových průvodců a čas mohl být stanoven podle programu cesty. Na první den se však nemuselo pohlízet jako na sabat, protože pro pohany nebyl svátkem a Pavel nemusel mít závazná pravidla ohledně dodržování dne Páně (Ř 14,5). Židovští členové sboru museli zachovávat mnoho zvyků, k nimž se jejich pohanští bratři nepřipojovali. Nejuplněnější popis toho, co se dělo, když se sbor skutečně shromáždil, nacházíme v 1 K 11–14. Mezi Pavlovými sbory nebyl organizační spojovací článek, ač existovaly přirozené vztahy mezi sbory stejné provincie (Ko 4,15–16; 1 Te 4,10). Od všech se očekávalo, že se podřídí Pavlově autoritě ve věcech víry – odtud úloha Pavlových dopisů a návštěv *Timotea. Tato autorita však měla charakter duchovní a napomínající, nikoli donucovací (2 K 10,8; 13,10). Místní správa a kázeň byly autonomní (2 K 2,5–10). Žádný sbor nebyl nadřazen druhému, i když všechny uznávaly Jeruzalém jako pramen „duchovních darů“ (Ř 15,27), což se projevilo i ve sbírce na tamější křesťánský (ř. svatě).

V. Jiné sbory

Závěrečným tématem je otázka původu jiných sborů, o nichž se zmiňuje NZ. Když psal Pavel kolem r. 56 svůj dopis věřícím do Říma, žil zde společně křesťanský židovský i pohanští. O letnicích byli přítomni „přistěhovalí Římané, židé i obrácení pohané“ (Sk 2,10) a mezi pozdravy v Ř 16 nacházíme jeden nebo dva adresované apoštolům, „kteří se těší zvláštní vážnosti“ – *Andronikovi a Juniovi, Pavlovým dávnými spolu-

věžňům, kteří se obrátili dříve než on. Má to snad být skrytá pochvala za to, že přinesli evangelium do Říma? „Bratři“ vyšli vstříc, aby se potkali s Pavlem a jeho skupinou na cestě do Říma, ale veškerá znalost o tamním sboru, o jeho složení a ustanoveních je problematická.

Oslovení v *1. listu Petrově ukazuje, že existovala skupina sborů rozestých podél J pobřeží Černého moře a ve vnitrozemí (Pontus, Galacie, Kappadokie, Asie a Bithynie) s židovským nebo židovsko-pohanským členstvem. Existovaly v oblasti, do níž se Pavel nedostal (Sk 16,6n), což může naznačovat, že tam sbory zakládal někdo jiný. Snad byly dílem samotného Petra. Z jeho listů však nevíme o těchto sborech nic jistého. Dohled a zodpovědnost za „pasení stáda“ na každém místě měli starší (1 Pt 5,1–2).

Tim jsou naše znalosti o zakládání nových sborů v době NZ vyčerpány. Jisté informace se o Z asijských sborech dovidáme ve Zjevení. Má se za to, že sbory vznikly dokonce až v Alexandrii a Mezopotámii nebo snad ještě dál na V, a to v průběhu 1. stol., ale nemáme o tom jisté doklady.

Všeobecně víme o životě a organizaci sborů velice málo, samozřejmě s výjimkou jeruzalémského, který ale nebyl typický. Ze skromných informací, jež máme k dispozici, však vyplývá, že jejich jednota spočívala v samotném evangelium, v přijímání SZ Písmem a uznávání Ježíše jako „Pána a Krista“. Rozdíly v *církevní správě, způsobech *služby, formách myšlení a úrovní mravního a duchovního jednání byly asi větší, než si dnes připouštíme. Žádný NZ sbor, ba ani všechny dohromady – přestože vytvořily neviditelnou jednotu – nepředstavují pro naši dnešní víru konečnou autoritu. Tato Boží *autorita náleží pouze apoštolskému evangelium, jak je obsaženo v celém Písmu. (*MOC KLÍČŮ, *PETR, IV)

BIBLIOGRAFIE: F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897; R. Newton Flew, *Jesus and His Church*, 1938; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 501–536; BC; Hans Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, 1937; F. F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958; Gregory Dix, *Jew and Greek*, 1953; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961; A. Cole, *The Body of Christ*, 1964. D.W.B.R.

CÍRKEVNÍ SPRÁVA NZ neposkytuje podrobný zákoník předpisů církevní správy a samotná myšlenka něčeho takového zřejmě odporuje svobodě evangelia. Kristus však v apoštotech ustanovil skupinu vůdců, které si sám vyvolil a jimž také předal několik všeobecných principů, potřebných k plnění této jejich vedoucí funkce.

I. Dvanáct apoštolů a Pavel

Kristus si vyvolil dvanáct apoštolů, aby byli s ním (Mk 3,14), a toto osobní spojení s Božím Synem je kvalifikovalo, aby jednali jako jeho svědkové (Sk 1,8). Od začátku byli obdařeni mocí nad nečistými duchy i nemocemi (Mt 10,1) a tato moc se obnovila a rozrostla v plnější podobě, když jim byl dán Duch svatý (Sk 1,8) podle zaslíbení Otce (L 24,49). Při jejich první misi je Ježíš poslal kázat (Mk 3,14), a když je na konci poslal, vyzýval je, aby učili všechny národy (Mt 28,19). Tim plně přijali Kristovu autoritu k zvěstování evangelia.

Kristus jim také slíbil specifitější funkce soudců a správců Božího lidu (Mt 19,28; L 22,29–30), moc

svazovat i rozsvazovat (Mt 18,18), odpouštět hříchy a zadržovat je (J 20,23). Tento výraz vedl k učení o moci klíčů, které tradičně definovala středověká i reformovaná teologie. Jedná se jednak o klíč učení – oprávnění učit, jaké chování se zakazuje a co je dovoleno (toto je technické pojetí svazování a rozsvazování v židovské forenzní terminologii), jednak o klíč kázně – oprávnění vylučovat nehoďné, přijímat a usmiřovat kající zvěstování Božího odpuštění nebo přimluvnými modlitbami, a to skrze odpuštění hříchů, které je v Kristu samém.

Petr obdržel toto zmocnění jako první (Mt 16,18n), neboť také přijal pastýřské pověření pást Kristovo stádo (J 21,15). Bral však tento úřad spíše jako reprezentativní než osobní, protože když Kristus v Mt 18,18 pověření opakoval, autoritu konat službu smíření už obdržela skupina učedníků jako celek. V Kristově jménu otvírá království věčím a zavírá nevěčím spíš věrné shromáždění než nějaký jednotlivec. Nicméně tuto autoritativní funkci zastávají především kazatelé slova a proces třibení, obrácení a zamítnutí působil od času Petrova prvního kázání až dosud (Sk 2,37–41). Když Petr vyznal Krista, jeho víra byla jedinečným základem na skále, na němž stojí církev (Mt 16,18), avšak ve skutečnosti základy nebeského Jeruzaléma obsahují jména všech apoštolů (Zj 21,14; sr. Ef 2,20). Ti v prvních dnech církve jednali jako celek a přes Petrovo vysoké postavení (Sk 15,7; 1 K 9,5; Ga 1,18; 2,7–9) odmítáme myšlenku, že by stál v čele jako jediný. Zčásti i proto, že Jakub zaujímal vedoucí místo v jeruzalémské *radě (Sk 15,13.19), a také kvůli skutečnosti, že se Pavel otevřeně proti němu postavil (Ga 2,11). Apoštolové společnými silami dokázali vést ranou církev a toto vedení bylo účinné jak v projevovali milosti (Sk 2,42), tak i ve vykonávání soudu (Sk 5,1–11). Jelikož měli ve všech církvích všeobecnou autoritu, vyslali ze svého středu dva, aby dohlédli na vývoj v Samarii (Sk 8,14), a rozhodovali se staršími o obecných zásadách v přístupu k věřícím z pohanů (Sk 15). Pavlovi „starost o všechny sbory“ (2 K 11,28) zase ilustruje počet jeho misijních cest i rozsah jeho korespondence.

II. Po nanebevstoupení

Bezprostředně po Kristově nanebevstoupení bylo třeba vyplnit mezeru, která vznikla odpadnutím Jidáše. Apoštolé to udělali tak, že se obrátili s žádostí přímo k Bohu (Sk 1,24–26). Později se mezi apoštoly počítali i jiní (1 K 9,5n; Ga 1,19), ale kvalifikaci očitých svědků vzkříšení (Sk 1,22) a osobního pověření Kristem (Ř 1,1.5) nebylo možné rozšiřovat donekonečna. Když objem práce narůstal, apoštolé vybildli ostatní křesťany, aby vybrali sedm pomocníků (Sk 6,1–6), kteří by „sloužili při stolech“. Na těchto sedm, jimž apoštolové požehnali, se od doby Irenaea hledělo jako na jáhny, ale Filip, jediný, o jehož životě víme více, se stal kazatelem evangelia (Sk 21,8) s neomezeným posláním.

Také Štěpán působil podobně. Církevní správci byli napřed mezi staršími z Jeruzaléma, kteří přijali dary (Sk 11,30) a měli účast v radě. Tato funkce (*starší) byla snad napodobením starších z židovské synagogy. V některých překladech Jk 2,2 se i církví říká synagoga. Židovští starší, kteří byli ordinováni vzkládaním rukou, odpovídali za zachovávání Božího zákona a měli právo vyloučit jeho přestupníky. Křesťanští starší, služebníci evangelia, měli navíc pastorační (Jk 5,14; 1 Pt 5,1–3) a kazatelskou povinnost (1 Tm

5,17). Pavel a Barnabáš ustanovili starší ve všech asijských sborech (Sk 14,23) a Pavel pověřil Tita vykonat na Krétě totéž (1 T 1,5). Nepokoje v Korintu mohou naznačovat, že v tomto sboru vládla spíše demokracie (sr. 1 K 14,26). Přesto obecný vzor církevní správy v apoštolské době ukazuje, že se jednalo o skupinu starších nebo pastýřů, snad doplněnou o proroky a učitele, která řídila každý místní sbor s pomocí jáhnů a podléhala obecnému dohledu celé církve prostřednictvím apoštolů a evangelistů. V tomto systému nenajdeme nic, co odpovídá dnešnímu diecéznímu episkopátu. *Biskupové, pokud je o nich zmínka (Fp 1,1), vytvářejí skupinu místních sborových pracovníků. Timoteus a Titus stáli v pozici Pavlových blízkých spolupracovníků při jeho misijním díle. Nejpravděpodobnější je, že jednoma ze starších připadlo vedení skupiny a zvlášť byl označen titulem biskup. Avšak i když se monarchický episkopát objevuje v dopisech Ignatia, biskup v NZ zůstává pastýřem jediného sboru. NZ terminologie je značně volná. Místo abychom se setkávali s něčím, co připomíná hierarchii, nacházíme tu širší označení: „ten kdo vládne“, „kdo stojí v čele“ (*proistameno*; Ř 12,8; 1 Te 5,12), „představení v Kristu“, „ti, kteří vás vedli“ (*hēgūmeno* = vůdci; Žd 13,7.17.24). *Andělé církvi ve Zj 2,1 byli někdy považováni za skutečné biskupy, ale spíše se klomíme k názoru, že personifikují svá společenství. Ty, kdo zastávají zodpovědné funkce, mají druží čtit (1 Te 5,12n; 1 Tm 5,17), podporovat je (1 K 9,14; Ga 6,6) a nestěžovat si na ně (1 Tm 5,19).

III. Všeobecné principy

Z NZ učení jako celku se dá vyvodit 5 obecných principů: 1. Všechna zákonná moc se odvozuje od Krista a vykonává se v jeho jménu a Duchu; 2. Kristova pokora má být vzorem pro křesťanskou službu (Mt 20,26–28); 3. Správa je spíš členská než hierarchická (Mt 18,19; 23,8; Sk 15,28); 4. Vyučování a vedení jsou úzce spjaté funkce (1 Te 5,12); 5. Pomocníci mohou být požádáni, aby vypomohli kazatelům ve zvěstování slova (Sk 6,2n). Viz rovněž *SLUŽBA a u ní uvedená bibliografie. G.S.M.W.

CÍSAŘSKÝ DŮM K domu římského aristokrata (ř. *oikia*; lat. *familia*) patřilo služebnictvo – předně otroci, ale pravděpodobně také propuštěnci zachovávatící závazky příslušnosti, i svobodní občané. Měli přesně vymezené povinnosti a společně plnili všechny úkoly, které domácnost vyžadovala. Někteří se věnovali domácí práci, jiní uplatnili své profese jako lékaři, vychovatelé apod., další pomáhali v obchodu, psaní nebo jako sekretáři. Jelikož císařové představovali dlouhodobou vedoucí politickou sílu, stala se z jejich dvora obdoba dnešní státní služby, kde vyrůstali vládní odborníci. Otrocky původ a císařská vazba na V část impéria způsobily, že dvůr byl převážně řecký a orientální. Nepřekvapuje tedy, že nalézáme jeho zástupce mezi věřícími v Římě (Fp 4,22).

BIBLIOGRAFIE: J. B. Lightfoot, *Philippians*⁷, 1883, str. 171–178; P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris*, 1972. E.A.J.

CISTERNA (hebr. *bôr* nebo *bôr'z*, z *bā'ar* = kopat nebo prorazit (studnu). Podzemní nádrž, kde se shromažďovala a uchovávala dešťová či pramenitá voda.

Válcovitá studna (*b'ēr*) naopak přijímala vodu průsakem ze stěn. Přesto se termín *bôr* překládá většinou jako *studna nebo *jama, a slovem cisterna jen málokdy. Právě v Palestině, kde od května do září spadne málo srážek, se s cisternami často setkáváme. Obyčejně mají hrubkovitý tvar s malým otvorem nahore, který lze uzavřít, aby se předešlo úrazům (Ex 21,33–34) a neoprávněnému používání. Josef (Gn 37,22) a Jeremjáš (Jr 38,6) v takových jámách téměř zahynuli (sr. Za 9,11). Většina domů v Jeruzalémě měla soukromé cisterny (2 Kr 18,31; sr. Pf 5,15), ale existovaly také obrovské veřejné cisterny; chrámová měla kapacitu přes 8 milionů litrů. Kolem r. 1500 př. Kr. se cisterny zpevňovaly tmelem (P. W. Lapp, *BA-SOR* 195, 1969, str. 2–49), což napomohlo rozsáhlému osídlení pustiny Negebu (sr. 2 Pa 26,10) zvlášť v době nabatejské a byzantské. Sr. N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, str. 94; S. M. Paul a W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, str. 127–162; *EJ* 5, str. 578n. J.C.W.

CISTERNA V SÍŘE Místo, odkud se na Jóabovu žádost vrátil do Chebrónu Abnér, bývalý velitel Saulových vojsk. Předtím byl na návštěvě u Davida, s nímž jednala kapitulaci Izraele. Bez Davidova vědomí Jóab Abnéra zabil (2 S 3,26). Pravděpodobně dnešní Ajn Sára, 2,5 km SZ od Chebrónu. J.A.T.

CITACE V NOVÉM ZÁKONĚ V NZ je asi 250 doslovných citací SZ. Po připočtení nepřímých nebo neúplných citací by celkový počet přesahoval 1 000. Kniha Zjevení např. neobsahuje žádné citace, ale je doslova protkána množstvím narážek na SZ texty. To svědčí o tom, jak je SZ důležitý. Kromě toho určují jeho význam uvozující formule: prohlášení „Písmo říká“ je totéž jako „Bůh říká“ (např. Mt 19,4); „splnilo se“ (např. Mt 2,15) poukazuje na úzký vztah mezi Božím poselstvím ve staré smlouvě a v nové (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 148nn, 165–169; *idem*, *Paul*, str. 22–25).

Některé citace jsou převzaty ze SZ targumu (Ř 12,19) nebo ze samotného hebr. textu (Ř 11,35; 1 K 3,19). Velká většina citací však pochází z LXX, což lze v ř. spise napsaném pro ř. čtenáře čekat. Děje se tak ovšem s různým stupněm přesnosti. (Turpieho příručka je sice textově zastaralá, ale pro klasifikaci a porovnávání i. a hebr. textů dodnes užitečná.) Nepřesnosti, které se zde vyskytují, nesvědčí v prvé řadě o nepřesnosti biblických pisatelů, ale spíše ukazují, že nevěnovali dostatečnou pozornost verbální preciznosti: důležitý je smysl výpovědi, nikoli slova sama o sobě.

Ve značném počtu případů jsou záměrně vybrána variantní podání, zvolená *ad hoc* nebo převzatá z jiných dnes neznámých verzí, aby se zvýraznilo „naplnění“, jak ho vidí NZ pisatel (např. 1 K 15,54n). V tomto procesu, jenž se používal v Kumránu a který se označuje jako *midraš pešer*, do citace proniká komentář, který textu dodává aktuální, eschatologické uplatnění. K. Stendahl ukázal přibuznost této hermeneutické metody v Mt s praxí kumránské komunity; vyskytuje se i jinde v NZ (viz Ellis, *Prophecy*). Výkladová podání nemusela pocházet od NZ pisatele samotného. Rendel Harris předpokládá, že v pozadí některých NZ citací stojí předkanonická „Kniha svědectví“, sbírka vybraných, kombinovaných (např. Mk

1,2n) a interpretovaných SZ textů, která byla pro apokalyptické účely vytvořena v rané křesťanské obci. C. H. Dodd sice navrhuje určité úpravy této teorie, ale fakt, že se *testimonia* vyskytují ve svitcích od Mrtvého moře, svědčí o tom, že tato metoda nebyla neznámá, a do určité míry opodstatňuje Harrisovu domněnku. Není také vyloučeno, že některé z těchto parafrází měly svůj původ v učení raných křesťanských proroků (Ellis, *Paul*, str. 107–112; *idem*, *Prophecy*, str. 130–138, 182–187, 224–229). Problém textové různosti tak sám sebe přesahuje a ukazuje na širší otázku výkladu a použití SZ v NZ.

SZ pasáže se často používají v jiném než původním historickém významu. Ozeášův výrok o vyjití Izraele

z Egypta dochází svého „naplnění“ ve chvíli, kdy se Ježíš jako dítě vrací z Egypta (Mt 2,15). Radu textů, které se historicky týkaly Izraele, vztahuje NZ na církev (např. Ř 8,36; Ef 4,8). Text poukazující na izraelského krále Šalomouna se aplikuje na Krista (Žd 1,5) i na církev (2 K 6,18). Logický základ tohoto úzu spočívá pravděpodobně 1) v typologické shodě mezi SZ *Heilsgeschichte* a „novodobým“ naplněním v Ježíši Kristu, 2) v semitské představě solidarity, kde mezi králem Izraele a Izraelem, Kristem (pravým králem Izraele) a „tělem Kristovým“, existuje reálný vzájemný vztah, a 3) v přesvědčení, že církev je pravým Izraelem, a proto také dědicem zaslíbení a předmětem prorocství. Obsah NZ citací sice pokrývá

v podstatě všechny otázky učení, ale důraz je vždy kladen na Mesiáše a naplnění těchto výroků v mesiášském věku. Využití citací někdy závisí na širším kontextu SZ (např. Sk 8,49n). Takovéto citace v podobě „ukazatele“ si také mohly klást za cíl upozornit čtenáře na širší téma či motiv (Dodd, str. 126).

Řada citací se vyskytuje v takových podobách výkladu, které se více či méně blíží metodám, s nimiž se setkáváme u Filóna (sr. Borgen), v Kumránu a v rabínské literatuře (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 147–236). Jeden z typů začíná SZ citací (či shrnutím), pak následuje komentář, který někdy obsahuje podobnoství a (nebo) podpůrné citace, a končí se závěrečnou citací (Mt 21,33–46; 1 K 1,18–31; Ga 4,21–5,1; Žd 10,5–39; 2 Pt 3,5–13; sr. Sk 13,17–41). Je možné, že některá *testimonia* představují výňatky z takovýchto výkladů. Objevují se i citace z mimobiblických pramenů. Ef 5,14 (sr. 1 K 15,45b; 1 Tm 5,18b) může být excerptum nějaké rané křesťanské duchovní písně nebo výroku. Ju 14 pochází z pseudepigrafické knihy *Henoch* (8,14n) a Sk 17,28 citují pohanského autora.

BIBLIOGRAFIE. D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 1976; R. Bloch: „Midrash“ in *Approaches to Ancient Judaism*, ed. W. S. Green, 1978; P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1978; *idem* in *The Jewish People in the First Century*, ed. M. de Jonge, 2, II, 1979; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; L. Goppelt, *TYPOS*², 1969;

J. R. Harris, *Testimonies*, 2 sv., 1916, 1920; L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, 1966; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961; R. L. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975; H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, 1974; K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1969; D. M. Turpie, *The Old Testament in the New*, 1868.

E.E.E.

CIZINEC V moderních překladech se celkem libovolně zaměňují slova cizozemec, cizinec, host nebo cizí, což zatemňuje skutečnost, že se v biblickém pojetí jedná o různé skupiny lidí. V následujícím rozdělení je třeba na tuto nedůslednost pamatovat.

I. Cizí, cizozemec

Cizí je v podstatě ten, kdo nepatří k domu nebo společenství, v němž se nachází. Slovo *zār* pochází z kořene *zūr* = odvrátit se, odejít. Tak jej lze používat při řeči o někom cizím (1 Kr 3,18). Tento výraz může označovat člověka, který uchvátil místo, na něž nemá právo. Tímto většinou je např. „cizí žena“ v Přísloví. Další rozšíření pojmu vede k termínu cizozemec, tj. ten, kdo patří k jinému národu, a tak se vlastně rovná nepříteli (Iz 1,7; Jr 3,19; 51,51; Ez 7,21; 28,7.10; Abd 11).

II. Cizinec

Slovo *nokrí* se může vztahovat pouze na příslušníka jiné rasy, ale také nabývá náboženského významu, protože jiné národy jsou spojovány s modlářstvím. Právě z tohoto důvodu se Izraelci nesměli mísit s Kenaanci (Dt 7,1–6). Šalomoun byl mj. obviněn, že miloval cizinky, které ho odvrátily od Hospodina (1 Kr 11,1nn). Na vyhnanství v Babylóně se pohlíželo jako na trest za tento přešůvek, kterého se v Izraeli do-

poštěli velmi často. Proto bylo po návratu z exilu znovu striktně zakázáno uzavírat smíšená manželství. Tento Ezdrášův důraz na národní čistotu (Ezd 9–11) v pozdějším judaismu vyústil v nezdravé vědomí vylučnosti, které v judaistickém proudu v rané církvi překáželo svobodnému přijímání obrácených pohanů.

III. Host

Host je osoba, která má stále bydliště v jiném národě, na rozdíl od cizince, jehož pobyt je pouze dočasný. Slovo *gēr*, které se takto překládá, pochází z kořene *gūr* = pobývat, jiná alternativa *tōšāb* se někdy užívá v prostém významu osadník. Izraelci sami byli hosty v Egyptě (Gn 15,13; Ex 22,21; Dt 10,19; 23,7). Tato skutečnost velkou měrou ovlivňovala jejich postoj k hostům v Izraeli, ať už šlo o celý kmen, např. Gibeónany (Joz 9), nebo pozůstatky kenaanských kmenů po dobytí zaslíbené země. Z Šalomounova sčítání vysvítá, že jich byl značný počet (2 Pa 2,17).

Host měl mnoho privilegií. Izraelci jej nesměli utlačovat (Ex 22,21; 23,9; Lv 19,33n). Dokonce měli jít ještě dál a milovat ho (Dt 10,19). Jedním z důvodů pro dodržování sabatu bylo to, aby si i host odpočinul (Ex 23,12). Měly se mu nechávat paběrky na vinicích a požatých polích (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19–21). Vztahovalo se na něj i právo útočistných měst (Nu 35,15; Joz 20,9). Boží slovo ho radí k bezbranným sirotkům a vdovám, a tak se Hospodin stává jeho útočištěm a bude soudit ty, kdo jej utlačují (Ž 94,6; 146,9; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Za 7,10; Mal 3,5). Nejhorší postavení měl jako otrok, neboť potom se jej netýkalo všeobecné osvobození v milostivém létě (Lv 25,45n).

V oblasti kultického života byl vázán zákonem, který zakazuje kvas o svátcích nekvašených chlebů (Ex 12,19). Nesměl pracovat o sabatu ani o Dni smíření (Ex 20,10; Lv 16,29). Dodržoval zákaz požívání krve (Lv 17,10.13), zákaz nemravnosti (Lv 18,26), modlářství (Lv 20,2) a rouhání (Lv 24,16). Mohl však jíst maso nečistých zvířat (Dt 14,21). Nebyl nucen slavit paschu, pokud však chtěl, musel se předem nechat obřezat (Ex 12,48). Ve skutečnosti stál téměř na stejné úrovni jako Izraelci (Lv 24,22) a z Ezechielova vidění mesiášského věku vyplývá, že má podíl na dědictví Izraele (Ez 47,22n).

Velkolepým rysem NZ evangelia je, že ti, kdo byli v Izraeli cizí, tedy „cizinci a přistěhovalci“ (Ef 2,12.19n), se stali spoludědici a patří k Boží rodině. Nyní jsou křesťané cizinci v tomto světě a krácejí životem jako poutníci (1 Pt 2,11).

BIBLIOGRAFIE. *Ebi* a *DAC* (s. v. „stranger“); J. Pedersen, *Israel*, 3–4, 1940, str. 272nn, 585; H. Bietenhard *et al.*, *NIDNT* 1, str. 683–692; 2, str. 788–790. H.M.C.

CLAUDIA Římská křesťanka, která pozdravovala Timotea (2 Tm 4,21). V některých hypotetických rekonstrukcích žena *Pudense a dokonce, na základě chybně přijímané autority *Apoštolských konstitucí* 7.2.6, matka *Linusova. Alford, *in loc.*, ztotožňuje Timoteovu přítelkyni s britskou Claudii, jejíž sňatek s Pudensem opěvoval Martialis (sr. *Epig.* 4.13 s 11,53) a s hypotetickou Claudii údajného Pudense na Chichesterském nápisu (*CIL* 7.11). Martialis však přišel do Říma r. 66 po Kr. a sotva mohl vědět o Pudensově příklonu ke křesťanství. Jiný Pudens a Claudia jsou uváděni v *CIL* 6. 15066, ovšem jméno Claudia bylo

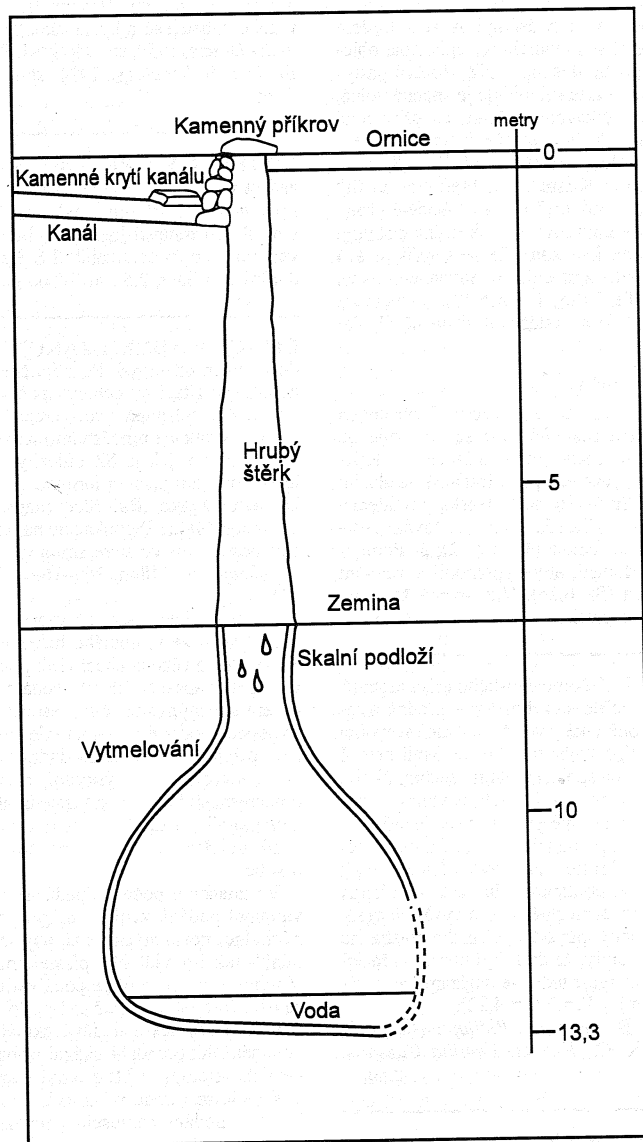


Schéma cisterny, naplňované podpovrchovou vodou. Byla objevena v Tell Ta'anaku. Voda se vyťahovala vědrem.

tehdy velice běžné.

BIBLIOGRAFIE. J.B. Lightfoot, *Clement*, I, str. 76 nn; G. Edmundson, *The Church in Rome*, 1913, str. 244nn. A.F.W.

CLAUDIOS LYSIAS V Sk 21,31nn velitel praporu (ř. *chiliarchos*, „velitel tisíce“, „vojenský tribun“), který velel římské posádce pevnosti Antonia v Jeruzalémě. Vzal Pavla pod svou ochranu. Své římské občanství získal koupí (Sk 22,28). Jeho nomen Claudios naznačuje, že je koupil za principátu Claudiova, kdy začínalo být římské občanství za peníze stále dostupnější. Jeho *cognomen* Lysias dokládá, že byl rodem Řek. V dopisu Félixovi (Sk 23, 26–30) dovedně předkládá fakta, aby ukázal své chování v lepším světle. F.F.B.

CLAUDIUS Římský císař od r. 41 do r. 54 po Kr. Obvykle se soudí, ovšem ne zcela podloženě, že zavedl 3 různá omezení v souvislosti s křesťanstvím. (a) Vypověděl Židy z Říma kvůli pobouření z podnětu jakéhosi Chresta (Suetonius, *Claudius* 25). Snad se to vztahuje na událost, o níž je zpráva v Sk 18,2. Chrestus je buď osobní jméno, nebo varianta jména Christos. Suetonius, který měl možnost poznat křesťanství, se kloní k první možnosti. I kdyby se přesto mýlil, není to nutně zpráva o *křesťanském* mesianismu. Ani Pavlovo uvítání v Římě, ani List Římanům nezmiňují žádnou zprávu o střetu mezi Židy a křesťany. (b) Claudius pokáral židovské misionáře, kteří přišli do Alexandrie ze Sýrie (H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). Apollou neúplně poznání křesťanství však naznačuje, že to nebyli křesťané. (c) Císařský dekret JRS 22, 1932, str. 184nn), snad Claudiiův, postihoval vylupování hrobů a zřejmě byl zveřejněn v Galileji. Není jasné, zda tento výnos souvisel se vzkříšením.

BIBLIOGRAFIE. A. Momigliano, *Claudius*, 1961.

E.A.J.

CTNOST viz SÍLA

ČAS Jako výchozí bod pro studium tohoto pojmu nejsou biblické termíny pro vyjádření času nejhodnější. Představu o biblickém pojetí času získáme spíše z kontextu, v němž se tyto pojmy používají.

I. Časy a roční období

Hebrejové měli své metody měření času (*KALENDÁR), ale kontext slov, která se překládají jako „čas“, „období“, ukazuje převážně na užší význam „stanovený čas“, „pravý čas“, „příležitost pro událost nebo čin“. Nejběžnější je slovo *’et* (sr. Kaz 3,1nn, což je typický příklad užití), a tentýž význam má *z’mān*. *mō’ed* vychází z kořene znamenajícího „stanovit“ a užívá se o obdobích v přírodě, např. novoluní (Ž 104,19), a v souvislosti s pravidelnými svátky (sr. Nu 9,2). Všechna tato slova pak označují Bohem stanovený čas a příležitosti, které dává (např. Dt 11,14; Ž 145,15; Iz 49,8; Jr 18,23). V NZ se často v podobném kontextu objevuje ř. *kairos*, i když tento termín sám o sobě neoznačuje „rozhodující okamžik“ (sr. L 19,44; Sk 17,26; Tt 1,3; 1 Pt 1,11).

Bible tedy neklade důraz na abstraktní plynutí času,

ale spíše na to, jakým obsahem naplňuje Bůh určité historické okamžiky. Oproti cyklickému pohledu, který byl ve starověku běžný, lze toto pojetí času označit za lineární či přímočaré: Boží záměr spěje k vyvrcholení a naplnění, věci nepokračují donekonečna ani se nevracejí k počátečnímu bodu. Jestliže tento pohled nazveme „lineárním“, neznamená to, že čas a historie plynou v nevyhnutelném sledu událostí. Písmo spíše zdůrazňuje „časy“, okamžiky, v nichž Hospodin proazuje svůj záměr ve světě (*DEN PÁNĚ).

Tyto stanovené „časy“ vymezuje Bůh ve své svrchovanosti, takže ani Syn během své služby ve světě neznal den ani hodinu, kdy tento okamžik nastane (Mk 13,32; Sk 1,7). Boží svrchovanost stanovuje tyto „časy“ také v životě jednotlivců (Ž 31,15).

V aramejsky psané knize Daniel označuje slovo *’iddān* chronologická časová období (např. 2,9; 3,15), přičemž se často jedná o jeden rok (4,16; 7,25). Ne všichni vykladači se shodují v tom, že šlo o rok kalendářní. Stále je zdůrazňována Boží svrchovanost (2,21).

Slovo *chronos* v NZ i v profánní řečtině označuje prosté plynutí času (např. L 20,9; Sk 14,28). Kontext může dát tomuto slovu význam „zpoždění“ nebo „čas otálení a čekání“ (např. Sk 18,20.23). Toto je pravděpodobně smyslem Zj 10,6, spíše než že „lhůta je u konce“.

II. Věčnost

V hebr. existují výrazy *’ad* a *’olām*, vyjadřující dlouhou a vzdálenou dobu – např. konec lidského života (sr. 1 S 1,22.28) nebo stáří pahorků (Gn 49,26). Především se však tato slova používají, mluví-li se o Bohu, jehož bytí není omezeno žádnou časovou hranicí (Ž 90,2). Tato absence časové omezenosti patří k Božím atributům a souvisí s milostí, kterou Hospodin prokazuje svému lidu (sr. Jr 31,3; 32,40; Oz 2,19). K vyjádření skálopevného přesvědčení, že Bůh není nijak vázán na nějaký časový úsek, používá hebr. poetický zesilující plurál (např. Ž 145,13; Da 9,24) nebo duál (např. Ž 132,14).

Podobně se v NZ uplatňuje slovo *aiōn*, které může označovat dobu života (1 K 8,13, Phillips) nebo vzdálený čas v minulosti (L 1,70) či v budoucnosti (Mk 11,14). Kvůli zesílení svého významu vystupuje v souslovích jako *eis tūs aiō nas tōn aiōnōn* (např. Ga 1,5). Upozorňujeme, že se zde zřejmě nejedná o skutečné plurály označující sérii světových období, „věky věků“. Ukazuje to text v Žd 1,8, kde je genitiv v singularu. Také o Bohu se píše, že působí *pro tōn aiōnōn*, „od věčnosti“ (1 K 2,7).

Toto SZ a NZ použití odpovídá českým výrazům „věčný, věčnost“, užívaným o tom, co vždy existovalo a bude existovat. Jazyk Bible sám o sobě nevynechává filozofické otázky týkající se času a věčnosti, o nichž se krátce zmíníme níže.

Adjektivum *aiōnios* ve spojení s Hospodinem odpovídá použití slova *aiōn* a kromě svého časového významu „věčný“ nese i kvalitativní významový odstín „Boží, nesmrtelný“. Těto tendenci napomáhá i skutečnost, že v pozdní hebr. se *’olām* používá v prostoročném významu o „světě“, sr. překlad slova *aiōn* např. v Mk 10,30; Ef 1,21.

III. Dva věky

NZ zdůrazňuje, že Bůh ustanovil určitý čas za rozhodující. Prvním důrazem Ježíšovy zvěsti bylo, že se „naplnil čas“ (Mk 1,15). Život a dílo Ježíše Krista

představují klíčový bod Božích záměrů (Ef 1,10). Je to jedinečná příležitost (2 K 6,2), které se křesťané musí plně chopit (Ef 5,16; Ko 4,5). Během období Ježíšovy pozemské služby se veškerá pozornost stále více soustřeďuje na okamžik jeho smrti a vzkříšení (sr. Mt 26,18; J 7,6).

Rozdíl mezi židovskou a křesťanskou řadějí pro budoucnost je ten, že Žid Boží zásah teprve očekává, zatímco křesťan ví, že rozhodný okamžik se stal „jednou provždy“ v minulosti, takže lze ještě usilovněji vyhlížet dokončení všech věcí. Již nyní žijeme v posledním čase (Sk 2,17; Žd 1,2; 1 J 2,18; 1 Pt 1,20).

NZ výrazně přeznačil dobové židovské dělení času na věk přítomný a věk, který má nastat. V budoucnu nás ještě čeká přelom mezi „tímto časem“ a „světem, který přijde“ (Mk 10,30; Ef 1,21; Tt 2,12n), ale v přítomnosti již probíhá anticipace naplnění, protože v Ježíši se rozhodujícím způsobem uskutečnil Boží záměr. Znamením tohoto očekávání je dar Duchu svatého, závdavek moci věku, který přijde (Ef 1,14; Žd 6,4–6; sr. Ř 8,18–23; Ga 1,4). Proto Jan vytrvale zdůrazňuje, že máme věčný život už teď, *zōē aiōnios* (např. J 3,36). Neznamená to jen, že *aiōnios* má kvalitativní význam, Jan spíše zdůrazňuje, že křesťané mají již nyní život, do něhož plně vstoupí až po vzkříšení (J 11,23–25). Toto „prolínání“ dvou věků měl pravděpodobně na mysli Pavel v 1 K 10,11.

IV. Čas a věčnost

Mnoho křesťanských myslitelů zastává názor, že intenzita a pojetí času v Bibli ukazuje na ty aspekty Boží existence, které ve filozofii mohou být nejlépe vyjádřeny pojmem věčnosti. Ten je ovšem od času kvalitativně odlišný.

Jiní zastávají názor, že není biblické hovořit o Bohu jako o bytosti, která existuje mimo čas. Náš jazyk je vázán na čas, a tudíž nedokážeme mluvit o nadčasové bytosti bez rizika, že ji abstrahujeme od světa natolik, že zpochybníme, zda řídí přímo jeho běh. Pokud si chceme uchovat křesťanský pohled, kdy Bůh zasahuje do dějin, musíme se držet biblického jazyka a nepoužívat platónskou terminologii, která dává do kontrastu svět „zde“ se světem věčnosti „tam“. NZ jde svým učením o předjímce budoucího věku za prostou antitezi mezi tímto světem a světem příštím, mezi „nyní“ a „potom“.

Ať už je výsledek filozofických debat jakýkoli, Bible jasně říká, že Bůh není omezen časem jako my a že je „králem věků“ (1 Tm 1,17; sr. 2 Pt 3,8).

BIBLIOGRAFIE. J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; H. Sasse, *TDNT* 1, str. 197–209; H. W. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1973, k. 10; J. Guhr, H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, str. 826–850. M.H.C.

ČELO (hebr. *mēšah*; ř. *metōpon*, doslovně „mezi očima“). Svrastění čela může vyjadřovat odpor, vzdor nebo vzpouru (Jr 3,3). Výraz tvrdost čela ukazuje na odhodlanost či sílu vytrvat v tomto postoji (Iz 48,4; Ez 3,8–9).

Protože je čelo dobře viditelné a nic ho nezakrývá, bylo nejhodnější místem pro umístění znamení (Ez 9,4; Ex 28,38; Zj 7,3; 13,16 atd.). U Ezechiela je znamením inkoust, ve Zjevení jde o pečeť a v Exodu je to *egyptská rána. Viz také *modlitební feminky, které se nosily na čele (*OKO). B.O.B.

ČESKÉ PŘEKLADY BIBLÉ

První slovanský překlad Pisma svatého vznikl koncem 9. století na našem území. Na žádost moravského knížete Rastislava (846–870) byli v r. 863 z Byzance vysláni na Moravu Cyril (původně zvaný Konstantin) a Metoděj. Ještě ve své vlasti vytvořil Cyril pro slovanskou řeč zvláštní písmo, tzv. hlaholici. Poté připravil překlad vybraných částí z evangelií z řečtiny do slovanštiny, a to do dialektu jihomakedonského, který se jen málo lišil od slovanského nářečí moravského. Po příchodu na Moravu pořídil Cyril a Metoděj překlad dalších biblických knih: celých evangelií, Skutků apoštolů a Žalmů. Po smrti Cyrila (869) se řízení překladatelské práce ujal jeho bratr Metoděj, který podle hodnověrného svědectví dokončil překlad celé Bible, tedy i Starého zákona kromě knih Maka-bejských.

Překlad Bible do staroslověnského jazyka se v originále nezachoval. V r. 1499 dal novgorodský arcibiskup Gennadij po ruských a balkánských klášterech najít všechny přeložené biblické knihy a chybějící nově přeložit. Tak pořídil úplnou církevněslovanskou Bibli.

Z 11. a 12. století se dochovaly tzv. staročeské glosy, poznámky vepsané do latinské Bible z 9. století, která je dnes uložena ve vídeňské Národní knihovně. Jedná se ještě o směsici staré češtiny se staroslověnsčinou.

Nejstarší úryvky českého překladu Žalmů jsou vepsány mezi řádky latinského žaltáře z kláštera sv. Jiří na Pražském hradě. Pocházejí ze 13. století. Ze 14. století pocházejí žaltáře Klementinský a Kapitulní.

V této době byly překládány i tzv. evangeliáře. Byly to vlastně lekcionáře – výběr čtení (perikop) na neděle a svátky. Jako nejstarší se uvádí evangeliář Rajhradský z 2. poloviny 14. století.

Nejstarší český překlad celé Bible pochází z 60. let 14. století. Jedná se o Bibli Leskovicko-Dražďanskou. Tato nejstarší rukopisná česká Bible shořela r. 1914 v Lovani při vpádu Němců do Belgie. Zachovaly se jen fotografie a opisy jedné třetiny původního textu. Tato nejstarší česká Bible byla v majetku královské rodiny v Dražďanech, kde ji r. 1795 prozkoumal Josef Dobrovský. Tato Bible obsahovala všechny biblické knihy, obvyklé ve středověké Vulgátě. Za Evangelie-mi následuje list Římanům a další Pavlovy listy, Skutky apoštolů jsou umístěny až za list Židům, jak tomu bylo ve Vulgátě až do poloviny 16. století.

Tato naše nejstarší Bible je zvláštní tím, že ji psalo celkem sedm písařů, kdežto ostatní Bible jsou napsány jedinou rukou, vyjimečně dvěma nebo třemi písaři. Pokud jde o povahu překladu a jeho vztahu k latinské předloze, je možno překlad charakterizovat na jedné straně jako doslovný, na druhé straně jako překlad snažící se vystihnout spíše smysl předlohy, a to i za cenu použití většího počtu slov, než kolik jich je v latině. Zcela svérázným rysem prvního českého překladu Bible je snaha neponechat v textu žádné cizí slovo.

Dochovala se celá Bible Litoměřicko-Třeboňská (nazývaná dříve Slavatovská) z let 1411 až 1414. Dal ji poříditi královský mincmistr Petr Zmrzlík, oblíbenec krále Václava IV. a Husův ochránce. Po naučných knihách Starého zákona následují Skutky apoštolů, pak obecné epistoly, Evangelia, po nich Knihy Mojžíšovy a ostatní knihy historické ze Starého zákona a naposledy listy Pavlovy a Zjevení Janovo. Zajímavá je Bible Hlaholská z r. 1416, napsaná v Emauz-