

před konzumací obvykle upekly (J 21,9, Tób 6,5), nasolily nebo usušily (Tób 6,5, Sinajský text). Ryby, které prodávali týřtí obchodníci v Jeruzalémě, i rybičky, o nichž čteme při zázračném nasycení 5 000 a 4 000 (Mt 14,17; 15,36), byly zřejmě nasolené. (*POTRAVA)

IV. Uctívání rybích božstev

Dt 4,18 zakazuje jakékoli zobrazování ryb a jejich uctívání. Pohankou rybí bohyni Atárgatis uctívání obyvatelé Aškalonu a Nabatejci. V Egyptě byl uctíván oxrhynchus v místě pojmenovaném podle této ryby.

V. Obrazná a symbolická užítí

Lidé v neštětí (Kaz 9,12) nebo zajatci nepřátel (Abk 1,15) se podobají rybám chyceným do sítě. Ve SZ rybolov slouží jako obraz Božího soudu nad národy i jednotlivci (např. Jr 16,16; Ez 32,3). Ježíš povolal učedníky, aby se stali rybáři lidí (Mt 4,19). Království Boží se připodobňuje k rybářské síti (Mt 13,47).

Ryba představuje jeden z prvních symbolů křesťanského umění, protože písmena *r. ichthys* se užívala jako akronym věty *Iesús Christos Theu Hyios Sôtēr* = Ježíš Kristus, Syn Boží, Spasitel (viz F. J. Dölger, *ICHTHYS*, 1928).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, str. 343–370; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; J. D. M. Derrett, „Peter's Penny“, in *Law in the New Testament*, 1970, str. 247–265. J.T.

RYBNÍK V létě představoval významný zdroj vody, která se v něm během zimy a jara nahromadila. To, že Izraelci uměli zachytávat a udržet vodu v umělých nádržích, jim umožnilo osídlit neobydlené oblasti Palestiny (*CISTERNA). Umělé rybníky se hloubily vnitř městských hradeb a voda se do nich přiváděla tunelem od pramene ležícího vně města (záznam o takovém tunelu se zachoval na *MOÁBSKÉM KAMENI). Rybníky byly tedy dobrou zásobárnou vody i v době obléhání města. Nacházíme je např. v Gezeru, *Chasóru, Megiddu, Gibeónu (sr. 2 S 2,13) a na dalších místech (viz J. B. Pritchard, „The Water System at Gibeon“, *BA* 19, 1956, str. 65–75). Mezi nejznámější příklady zřejmě patří „Chizkijášův tunel“ a rybník v *Siloe v Jeruzalémě (J 9,7,11; Neh 3,15). Přesnou lokalizaci dalších jeruzalémských rybníků vylučuje nedostatek důkazů (Dolní rybník a Starý rybník, Iz 22,9,11; královský a umělý rybník, Neh 2,14; 3,16; viz také *SAMAŘI, *BETHESDA). A.R.M.

ŘECKO Otázka, kdo to byli Řekové, dosud není uspokojivě zodpovězena. Hovořili indoevropským jazykem (je rekonstruován na základě rozluštění lineárního B písma) a jejich nejstarším známým teritoriím byly mykénské státy Peloponésu v 2. tis. př. Kr. Když Řekové začali v 1. tis. př. Kr. výrazněji zasahovat do historie, obývali již území na obou březích Egejského moře.

K prvnímu rozkvětu dvou institucí, které již nesou charakteristické znaky helénismu, tj. spekulativní filozofie a republikového zřízení, došlo zřejmě na jónském pobřeží Malé Asie. Jón může být SZ Jáván (Iz 66,19). Oblast ř. osídlení se neustále měnila. Rané republiky nejdříve vznikaly v oblasti celého Černého moře, Sicílie a J Itálie a na Z až po Massalii (Mar-

seilles) a Hispánii (Španělsko). Po Alexandrovi se rozšířily ř. státy daleko na V až k Indii. Za Seleukoviců a obzvláště pod římskou správou se bohatě a starobylé národy Malé Asie a Blízkého východu neustále opakovaně rozpadaly na stovky ř. republik a pod domorodými králi a kněžstvy zůstávaly jen ty nejzaostalejší oblasti. Tato politická rozdrobenost byla pro Řeky typická, stejně jako následné podřizování se cizí moci. Řecko se nikdy nestalo politickým celkem. „Král řecký“ (*jāwān*, Da 8,21) musel být někdo z *makedonských vládců, Alexandr nebo Seleukovec, který měl moc nad mnoha, nicméně zdaleka ne nad všemi ř. státy. „Řecko“ (*Hellas*) ve Sk 20,2 se musí vztahovat k římské provincii *Achaji, které v této době představovala zaostávající oblast helénismu, přestože zahrnovala mnoho nejstarších ř. států.

Na druhou stranu napomohlo stále větší šíření ř. institucí sjednocení na jiné roviny. Celé V Středozemí i oblasti mnohem vzdálenější se pozvedly na vyšší úroveň a dosáhly stupně civilizčního vývoje, který zprostředkoval helénismus. O bohatství států i o životní úrovni svědčí četné vykopávky, které se všude na tomto území nacházejí. Ideál svobodného, kultivovaného života v malém autonomním společenství, kdysi chlouba jen několika egejských státčků, byl teď přijíman téměř univerzálně. *Athény stále představovaly centrum všeho vědní, ale Pergamon, Antiochie a Alexandrie a mnohá další města v novém světě s nimi soupeřily nebo je dokonce předčily.

Státy neposkytovaly jen vzdělání, ale také zápravu a zdravotní i společenské služby, a to ve větší míře než mnohé moderní společnosti. Příslušnost k takové republice a znalost řečtiny byly znakem civilizovaného člověka (Sk 21,37–39). Helénizovaný jedinec se pokládal za Řeka bez ohledu na rasu (Mk 7,26), všichni ostatní byli pro něj „barbaři“ (Ř 1,14). Označení „helénisté“ ve Sk 6,1 a 9,29 zřejmě ukazuje, že toto dělení platilo i v židovském společenství. Výraz „Řek“ (*hellēn*, Sk 11,20; 19,17; Ř 1,16 atd.) se však v NZ běžně vztahoval na osoby nežidovského původu a představoval vlastně ekvivalent k označení „pohan“. *Řekové často udržovali kontakty se synagoga-mi jako pozorovatelé (J 12,20; Sk 14,1; 17,4; 18,4), nicméně Izraelci si zářile střežili svou výlučnost. Právě zápas o překročení těchto omezujících hranic při zvěstování evangelia napomohl formování křesťanství ve světovém měřítku. Překlad z hebrejštiny do řečtiny zpřístupnil evangelium všem civilizovaným lidem a umožnil vznik NZ.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, 1963; A. Andrewes, *The Greeks*, 1967; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974. E.A.J.

ŘEKA V hebr. existuje velmi mnoho různých výrazů, které se překládají jako „řeka“, avšak ne vždy se jedná o přesnou interpretaci původního termínu.

Hebr. slovem *nahal* se obecně označuje vádí nebo horská bystřina. V létě je to vyschlé říční koryto nebo rozsedlina, již se v období dešťů valí proud vody. Takovým potokem byl Jabok (Dt 2,37) a také všechny vodní toky v příbězích o Eliášovi. Jelikož se tato koryta mohla velmi rychle proměnit v dravý proud, často symbolizují pýchu pronárodů (Iz 66,12), sílu dobyvatele (Jr 47,2) a moc nepřítelů (Ž 124,4). Ezechiel ve svém vidění spatřil *nahal* vyvěrající z chrámu (Ez 47,5–12).

Druhý hebr. výraz *nāhār* = řeka. Jmenovky alespoň řeky v Edenu (Gn 2,10,13n), Eufrat (Dt 1,7) a řeky v Etiopii (Iz 18,1), Damašku (2 Kr 5,12) atd. V Ex 7,19 a Ž 137,1 by se toto slovo téměř jistě mělo překládat jako „průplav“. Vody, které vytryskly ze skály, do níž udeřil Mojžíš, vytvořily *nāhār* (Ž 105,41).

Nil se nejčastěji označuje pomocí výrazu *j^eôr*. Tento pojem se také objevuje v koptštině a byl pravděpodobně převzat z egyptštiny (*BDB*); viz např. Gn 41,1; Ex 1,22. Tímto slovem Jeremjáš (46,7nn) označil egyptský vpád. Další hebr. výrazy pro „řeku“ jsou *peleğ* = zavlažovací kanály (Ž 1,3; 65,9); *āpīq* = kanál nebo říční koryto (Ž 42,1; Iz 8,7) a *jūbāl* nebo *ūbāl* = tekoucí vody (Iz 30,25; Da 8,2n.6). V NZ se používá termín *potamos*. Tímto slovem je označen Eufrat (Zj 16,12), Jordán (Mk 1,5) i potok pramenící u Božího trůnu (Zj 21,1n). Obrazně vyjadřuje Ducha svatého jako proud živé vody (J 7,38n). J.G.S.T.

ŘEKOVÉ NZ užívá pojmy *Hellēnes* a *Hellēnistai*. Výraz *Hellēnes* označuje obyvatele Řecka nebo jejich krajanů (sr. Sk 16,1; Ř 1,14). Také slouží jako možný ekvivalent ke slovu „pohan“, tj. k označení osoby nežidovského původu (sr. Ř 10,12; Ga 3,28).

Termín *Hellēnistai* je problematický. Váže se na Sk 6,1; 9,29 (kde A má *Hellēnas*) a 11,20 (jako textová varianta, ačkoli *Hellēnas* by mělo mít přednost). Proti tradiční interpretaci, že *Hellēnistai* označuje ř. mluvící Židy se namítá, že řecky mluvící apoštol Pavel sám sebe označoval *Hebraios* (Ep 3,5), přičemž *Hebraios* ve Sk 6,1 tvoří protiklad k *Hellēnistai* (sr. C. F. D. Moule, *ExpT* 70, 1958–9, str. 100). Nabízí se další alternativy: mohlo jít např. o Židy, kteří mluvili *pouze* ř. (Moule, *loc. cit.*), ř. mluvící diasporou Židů žijících v Palestině (J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, str. 116n), „nekonformní“ Židy ovlivněné helénismem, známé opozičním postojem vůči chrámu (O. Cullmann, *ExpT* 71, 1959–60, str. 8–12, 39–43; rovněž *The Johannine Circle*, 1976). S.S.

ŘÍM Podle tradice byl založen r. 753 př. Kr. na sedmi pahorcích, ležících v místě, kde se latinská náhorní rovina svažuje do řečiště Tiberu u prvního brodu směrem od ústí). Archeologické nálezy ukazují, že byl křížovatkou národností, jakýmsi tvárcím kotlem, spíše než domovem trvale usídleného národa. Místo se postupně zvěštovalo a jeho rozvoj v počáteční etapě stimulovaly strategické požadavky etruských států vůči S a J a politika přiznávání občanských práv, která byla ve starověku něčím naprosto ojedinělým. Řím k sobě přitahoval lidi i myšlenky z celého Středomoří a téměř po tisíce let od svého založení do sebe vstřebal všechny civilizované společnosti od Británie po Arménii. Stal se kosmopolitním městem a rovněž celý svět byl římský. Právě tato otevřenost navenek ovšem zničila jeho jedinečnost. Řím pozbyl své strategické postavení centra, které podmiňovalo jeho další růst, s otevřením Dunaje a Rýna, takže ve středověku už nebyl ničím víc než malým provinčním městem Itálie.

V NZ době Řím závrtně rostl. V mnohospochodových obytných domech bydlel proletariát čítající přes milión lidí z různých částí světa. Aristokracie, která získala mezinárodní charakter prostřednictvím domácích oblibenců císařů, využívala zisky ze tří kontinentů a investovala je do předměstských vil a ven-

kovských sídel. Sami císaři vybavili centrum metro-pole množstvím veřejných budov, takže se jí nemohlo vyrovnat žádné hlavní město. Koncentrace bohatství poskytovala středou peněžní pomoc a zábavu i masám. Řím přitahoval také nadané umělce a literáty z jiných zemí. Město bylo sídlem senátu a císařské administrativy a pěstovalo diplomatické styky se všemi středomořskými státy. Obchod s potravinami a vzácnými zbožím tyto svazky jen utužoval.

I. Řím v NZ myšlení

Skutky jsou často považovány za apoštolskou odysseu, která se odehrávala mezi Jeruzalémem a Římem, tedy mezi centrem židovství a pohanství. Avšak za protipól Jeruzaléma Sk 1,8 považují „konec země“ a přestože vyprávění samozřejmě končí v Římě, příliš se to nezduřazuje. Pozornost se zaměřuje na právní boj mezi Pavlem a jeho židovskými odpůrci a cesta do Říma má věst k vyřešení tohoto sporu. Vrchol Pavlovým odsouzením Židů v Římě a svobodným kázáním mezi pohany. Tématem knihy je spíš osvobození evangelia z lůna židovství a Řím jednoznačně tento proces dokončuje.

Ve Zjevení však Řím nabývá velmi zlověstného významu. „Velké město, panující nad králi země“ (Zj 17,18) posazené na sedmi pahorcích (v. 9) a nad vodami, kterými jsou „národy, davy, rasy a jazyky“ (v. 15), je bezpochyby hlavním městem říše. Prorok pišící v Malé Asii, největšímu centru obchodu s drahým zbožím ve starověku, poodhaluje pocity těch, jimž vztah k Římu přinášel utrpení. Opovrhuje slavným kompromisem „králů světa, kteří s ní smílnili a hýřili“ (Zj 18,9) a radí se i obchod s přepychovým zbožím (vv. 12n), jimž se zabývají „bohatí kupci země“, „kteří bohatli z její rozmařlosti a přepychu“ (v. 3). Zmiňuje i uměleckou výstavnost města (v. 22). Do jaké míry se taková nenávisť rozšířila mezi lidmi, netušíme. V tomto případě je důvod jasný. Řím se již napil „krve Ježíšových svědků“ (Zj 17,6).

II. Vznik křesťanství v Římě

Z NZ není zřejmé, jak v Římě vzniklo společenství křesťanů, ani nevíme, zda tam vznikl sbor obvyklým způsobem. Nenajdeme zde jednoznačnou zmínku o shromáždění nebo činnosti církve jako takové, natož o biskupech nebo svátostech. Římský sbor se prostě v pramenech nevyskytuje, což ovšem nemusí znamenat, že ještě neexistoval. Může to pouze naznačovat, že nebyl úzce spjat s apoštolem Pavlem, kterého se týká většina našich informací.

První nám známé Pavlovy kontakty s Římem vznikly v době, kdy se setkal s *Akvilou a Priscillou v Korintu (Sk 18,2). Tito manželé museli z Říma odejít poté, co Claudius odtamtud vyhnal Židy. Není řečeno, zda již byli oba pokřtěni, a proto musíme tuto možnost nechat otevřenou. Suetonius říká (*Claudius*, 25), že problémy v Římě vyvolal jakýsi Chrestos. Toto jméno by se mohlo považovat za variantu Kristus, a tak se lze domnívat, že tehdy již křesťanství v Římě bylo. Suetonius však křesťanství znal, ale i kdyby se snad dopustil chyby, rozruch kolem Krista mohlo vyvolat jakékoli židovské mesiášské hnutí, ne nutně sami křesťané. V Listu Římanům nenajdeme ani náznak toho, že by v Římě došlo mezi Židy a křesťany ke konfliktu. Naopak, když Pavel dorazil do Říma, židovští představitelé tuto sektu osobně neznali (Sk 28,22). Tento fakt nejenom zvěšťuje nepravděpodobnost, že došlo ke střetu, ale také vyostřuje problém

stavu křesťanské organizace v Římě, protože víme, že v této době tam již existovalo početné křesťanské společenství.

Apoštol Pavel se několik let po setkání s Akvilou a Priscilou rozhodl, že „také musí do Říma“ (Sk 19,21). Když psal dopis do Říma, měl v plánu navštívit své přátele v tomto městě cestou do Hispánie (Ř 15,24). Jmenuje celou řadu těch (k. 16), kdo tam žili již „mnoho let“ (Ř 15,23) a byli dobře známi v křesťanských kruzích v zahraničí (Ř 1,8). Pavlova slova, že „nechce stavět na cizím základě“ (Ř 15,20), se nemusí nutně vztahovat k situaci v Římě; může to pouze znamenat, že z tohoto důvodu byla jeho práce v cizině tak zdoluhavá (Ř 15,22n). Autorita, s níž epistolu píše, ve skutečnosti ponechává málo místa pro alternativní výdce. Nejpřirozenějším zájmem získaným na základě vnitřních svědectví je to, že Pavel píše skupině lidí, která se shromáždila v Římě poté, co s ním udržovala několik let kontakt prostřednictvím různých sborů, které založil. Část z nich nese označení „krajčané“, jiní s ním v minulosti spolupracovali. Představuje jim nové příchody (Ř 16,1). Ačkoli někteří z nich mají římská jména, lze tušit, že může jít o cizince, kteří nedávno získali římské občanství, nebo alespoň že většina z nich Římany nejsou, protože Pavlovy odkazy na vládu nepřímou poukazují na daňový systém týkající se především občanů neřímského původu (Ř 13,4.7). Přestože mají někteří židovský původ, vypadá to, že skupina žije svým vlastním životem stranou židovské komunity (k. 12). Nejméně 5x se zde mluví o shromáždování po domech (Ř 16,5.10n.14n), což napovídá, že tyto domácí skupinky byly základem jejich společenství.

Když konečně o několik let později apoštol Pavel dorazil do Říma, přišli mu naproti „bratři“ (Sk 28,15). Znovu se však už neobjevují, ani v souvislosti s Pavlovými spory se židovskými autoritami, ani během apoštolova dvouletého uvěznění, alespoň pokud se dovidáme z jeho krátké zmínky. Sedm dopisů, o nichž se domníváme, že spadají do tohoto období, občas obsahuje pozdravy od „bratří“, ale ty se hlavně týkají osobních vzkazů. Ve zmínce o jiných kazatelích Božího slova (Fp 1,15) lze rozpoznat, že k římskému křesťanství přispěl kromě Pavla ještě někdo jiný. Na druhé straně by existence jiného sboru nezávisle na Pavlovi, mohla vysvětlit amorfni charakter římského křesťanství, patrný z jeho písemnosti.

III. Byl Petr v Římě?

Od konce 2. stol. vzniká tradice, že v Římě působil apoštol Petr a že tam také zemřel mučednickou smrtí. Ve 4. stol. se objevuje tvrzení, že se stal prvním biskupem římské církve. Tyto tradice nebyly nikdy v rané církvi zpochybňovány a ačkoli je NZ nepopírá, nijak je ani nepodporuje. Většina badatelů se domnívá, že „Babylón“ (1 Pt 5,13) je krycím označením Říma, a i když existují podobné paralely v apokalyptické literatuře, těžko lze vysvětlit, jaké důvody měl pisatel epistoly pro utajování a kdo tím měl být oklamán, když se v dopise předpokládalo, že jeho význam zná široký okruh čtenářů. Tzv. *První list Klementův*, který vznikl v době, kdy ještě v římském sboru žili současníci apoštolů, naznačuje, že Petr i Pavel zde zemřeli mučednickou smrtí. Skutečnost, že to není výslovně potvrzeno, může prostě znamenat, že o tom nikdo nepochyboval. Asi o století později se objevuje informace, že na vatikánském pahorku byl objeven Petrův „náhrobek“ a na cestě do Ostie „náhrobek“ Pavlův.

Na základě převšedění, že zde existovaly jejich hroby, později nad náhrobky byly postaveny dva kostely zasvěcené oběma apoštolům. Vatikánské vykopávky odhalily památky, který mohl být Petrovým „náhrobkem“ z 2. století. Souvisí s pohřebištem, které se užívalo koncem 1. století.

Přesto chybí jakákoli pozitivní stopa po Petrově přítomnosti v Římě. Vykopávky samozřejmě posilují literární tradici a pro nedostatek dalších důkazů je třeba přijmout jako nesporný ten fakt, že Petr v Římě zemřel. Už menší podporu má názor, že tam založil sbor a po nějakou dobu stál v jeho čele, který navíc téměř jistě vyvrací nepřevšeditelné mlčení Pavlových Listů.

Tradice mučednictví apoštolů vychází z krvavého masakru r. 64 (*NERO). Líčení Tacita (*Letopisy* 15. 44) a kratší poznámka Suetonia (*Nero* 17) dokládají o křesťanské komunitě v Římě několik zajímavých faktů. Uvádějí, že má velký počet členů. Její souvislost s Ježíšem je nepochybná, přestože se jasně liší od judaismu. Vyzývává v místním obyvatelstvu strach a odpor z důvodů, které nejsou blíže objasněny, kromě odkazu na její domnělou „nenávisť k lidské rase“. Odpor, s jakým křesťani v metropoli světa přijímali, ještě podtrhla Neronova šílená krutost.

BIBLIOGRAFIE. Viz *ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM. J. P. V. D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 1974; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1962.

E.A.J.

ŘÍMANŮM, LIST

I. Základní obsahová linie

1. Úvod (1,1–15)

Apoštol zahajuje dopis dlouhým vstupním pozdravem, po němž uvádí důvody, proč touží navštívit římský sbor.

2. Výklad učení (1,16–8,39)

Hlavním tématem je Boží spravedlnost.

a) Jak pohané, tak Židé jsou tváří v tvář Boží spravedlnosti všichni stejně hříšní (1,18–3,20) a tato pravda platí i přes mnohé výsady, jimž se Židé těší.

b) Bůh nezástul k tomuto stavu lhotejný. V Kristu poskytl zástupnou oběť (3,21–26). Protože odpuštění lze získat vírou, otvírá se tato cesta Židům i pohanům (3,27–31). Příklad Abrahama ukazuje, že odpuštění je záležitostí víry, nikoli skutků (4,1–25). Člověk, který vírou dosáhl ospravedlnění, dosahuje mnoha Božích požehnání (5,1–11). Tak jako se prostřednictvím Adama rozmohl hřích, tak nám Kristus zprostředkovává věčný život (5,12–21).

c) Spravedlnost se musí odrážet v životě člověka. Lze jí dosáhnout spojením s Kristem, neboť tak jako s ním každý věřící zemřel, tak také v něm nyní žije (6,1–14). Tento nový život spočívá v novém druhu služby – věřící byl osvobozen ze Zákona, aby se stal Božím otrokem (6,15–7,6). Zákon člověku nemůže k posvěcení pomoci, neboť v něm vyvolává vnitřní konflikt (7,7–25). Věřícím přináší vítězství život v Duchu, protože hřích pozbyvá své moci a otroctví hříchu je nahrazeno novým statusem společenství (8,1–17). Věřící má velkou naději pro budoucnost, kterou s ním sdílí všechno stvoření (8,18–25). Tomuto životu dodává sílu Duch svatý a chrání jej Boží láska (8,26–39).

3. Otázka Izraele (9,1–11,36)

Téma Boží spravedlnosti je zpracováno z historického hlediska jako odpověď na zdánlivý rozpor mezi volením a zavřením Izraele.

a) Hospodin jedná s autoritou a spravedlivě. Žádný tvor nemá právo zpochybňovat Boží rozhodnutí (9,1–29).

b) Hospodin nezavrhl Izrael z rozmaru, ale v důsledku jeho selhání, neboť měl mnoho příležitostí činit pokání (9,30–10,21).

c) Izrael však může doufat, že bude obnoven. Bůh vždycky zachoval pozůstatek věrných (11,1–6). Když Izraelci zklamali, Hospodin zahrnul do plánu spasení i pohany (11,7–12). Ti zprostředkují obnovu Izraele (analogie s olivovníkem) (11,13–24). Konečný osud Izraele spočívá v Božích rukou, Hospodinova moudrost je nesmírná (11,25–36).

4. Praktická varování (12,1–15,13)

a) Povinnosti vyplývající z života oddaného Kristu jak na osobní, tak na obecné rovině (12,1–21).

b) Povinnosti týkající se společenství jako celku, např. občanská poslušnost, vzájemné vztahy a střídmost v chování (13,1–14).

c) Požadavek snášenlivosti mezi křesťany. Tento bod je rozpracován ve světlo otázky vztahu k jídlu (14,1–15,13).

5. Závěr (15,14–16,27)

a) Autor píše, jaké motivy ho vedly k napsání dopisu (15,14–21).

b) Líčí své plány do budoucna (15,22–29).

c) Prosí o přímluvné modlitby za svou cestu do Jeruzaléma (15,30–33).

d) Posílá osobní pozdravy několika křesťanům (16,1–16).

e) Varuje před falešnými učiteli (16,17–19).

f) Další osobní pozdravy a závěrečná slova díkyvdání a požehnání (16,20–27).

II. Křesťanský sbor v Římě

V době, kdy Pavel žil, byl Řím významným pojmem. I apoštola zvláštním způsobem přitahoval, a proto vyjadřuje svou silnou touhu hlásat evangelium právě tam. Jako misijní strateg poznal, jak je mimořádně důležité, aby křesťanská církev existovala v centru impéria. To mohlo ovlivnit i formu dopisu adresovaného Římanům. O vzniku tohoto důležitého sboru víme jen málo a nemá smysl si další fakta domýšlet. Mohli jej založit křesťané, kteří se obrátili o letnicích a vrátili se domů do Říma s radostí z nově nalezené víry. Přestože ve Sk 2 nacházíme zmínku o nějakých křesťanech, nic zde nenaznačuje, že by se obrátili právě o letnicích. Nicméně cestování mezi Římem a jeho provinciemi bývalo v těchto dnech relativně snadné, a tak jistě mezi pouťníky po hlavních komunikačních říse muselo být i mnoho křesťanů. S určitostí však víme, že v době, kdy Pavel psal křesťanům do Říma, sbor již nejen existoval, ale byl i velmi početný. Jestliže má vyhnání Židů z Říma za vlády císaře Claudia něco společného s křesťanskou církví, což se zdá být pravděpodobné ze zmínky o „Chrestovi“ v Suetoniově zprávě, pak zřejmě musela být (vzhledem k drastičnosti akce) dostatečně velká. S určitostí víme, že v době Neronova pronásledování, nedlouho po vzniku epistoly, bylo křesťanů značné množství.

Otázku Petrova spojení s Římem nejsme schopni

stručně zodpovědět, přestože jakákoli tvrzení o tom, že římský sbor založil Petr, lze ihned odmítnout. V době Claudiova ediktu byl Petr ještě v Jeruzalémě a sbor určitě vznikl o mnoho let dříve. Navíc se Pavel o Petrovi ve svém dopise vůbec nezmiňuje, což by se dalo těžko vysvětlit, kdyby Petr tehdy stál v čele římského sboru. Navíc by to odporovalo Pavlovým slozům v 15,20. Přesto tradice silně podporuje názor, že Petr a Pavel zemřeli v Římě mučednickou smrtí, neboť o tom svědčí věrohodný svědek Klement Římský.

Velmi se diskutovalo o otázce struktury římského sboru, ale nejpravděpodobnější je, že sestával z pohanů, kteří tvořili většinu, i z Židů. Takové složení lze očekávat ve městě, které mělo kosmopolitní charakter a v němž existovala silná židovská kolonie. Navzdávuje tomu také rozbor samotného dopisu. V některých částech adresuje Pavel své argumentace Židům, např. když se dovolává Abrahama jako „našeho otce“ (4,1) nebo když se v k. 2 přímo obrací k židovskému tazateli, jinde zase jeho myšlenka směřuje pouze k pohanům (sr. 1,5n; 11,13.28–31). Nabízí se zajímavá otázka, z jakého zdroje byla křesťanská tradice vnitř tohoto sboru odvozena především. Jen málo nasvědčuje tomu, že šlo o užíjí židovsko-křesťanský proud. Nejpřirozenějším závěrem je, že si tito křesťané podrželi pohled blízký Pavlovi. Necitíme zde žádné napětí mezi Židy a pohany, tak zřetelné v Listu Galatským.

III. Datum a místo vzniku

Vše, co v této epistole naznačuje něco o místě jejího vzniku, ukazuje k období Pavlova pobytu v Řecku na konci třetí misijní cesty (Sk 20,2). Apoštol se nyní definitivně obrací na Z, protože má v plánu brzy navštívit Řím a misijně působit v Hispánii (Ř 15,24.28). Jeho utování po V končí, což by dobře zapadalo do Sk 20. Navíc cestuje do Jeruzaléma a v Ř 15,25 říká, že se tam právě chystá jít se sbírkou, kterou sbory shromáždily pro chudé jeruzalémské křesťany. Apoštol tedy jistě píše tento dopis těsně před koncem třetí cesty.

Tento názor potvrzují i některé zmínky v k. 16, naznačující, že dopis byl odeslán z Korintu, i když ne všichni bibliisté se dovolávají podpory této kapitoly, protože se řada z nich domnívá, že list byl určen do Efezu, nikoli do Říma (viz níže). Ponecháme-li tuto skutečnost stranou, je důležité, že zde Pavel chválí *Foibé, diakonku sboru v Kenchrejích, což byl jeden ze dvou korintských přístavů. Apoštol zde také mimoděk uvádí jistěho *Gaia, u něhož v době psaní bydlel. Možná jde o křesťana z 1 K 1,14. Také je možné, že *Erastus uvedený v Ř 16,23 je tentýž jako Erastus v 2 Tm 4,20, který zůstal v Korintu, ale ani to nelze tvrdit s určitostí. Za mnohem důležitější považujeme zmínku o Timoteovi a Sosipatrovi v Ř 16,21. Oba totiž Pavla doprovázeli na jeho cestě do Jeruzaléma (Sk 20,4).

List tedy dokážeme datovat s relativní přesností, i když absolutní určení data nedovolují problémy spojené s NZ *chronologií obecně, a konkrétně s pavlovskou chronologií. Všechny známé údaje nejlépe zapadají do doby mezi 57–59 po Kr.

IV. Záměr dopisu

Je třeba uvážit některé konkrétní okolnosti, které přispěly k urychlenému napsání tohoto dopisu. Pavlův plán pokračovat v misijní práci v Hispánii ho přiměl

k tomu, aby se obrátil na křesťany v Římě a hledal u nich podporu (sr. Ř 15,24). Když uvazuje o své návštěvě sboru v Římě, uvědomuje si, že má duchovní dar, který jim může předat, a že pomoc může být vzájemná (1,11n).

Apoštol se zřejmě doslechl o několika praktických problémech, s nimiž se křesťané potýkali, a chce všechny nesprávné postoje napravit ve výchovné části svého dopisu (zvláště v k. 14). Nacházíme zde zmínku o falešných učitelích (16,17–19), jimž se mají křesťané vyhýbat, ale tuto část nelze považovat za jádro dopisu, protože tvoří jen jakýsi dovětek. Určitě není hlavním účelem dopisu varovat před kacířstvím.

Tyto dílčí cíle, o nichž jsme zatím mluvili, jistě neurčují teologickou podobu hlavní části listu. Co vedlo apoštola k tomu, aby se pustil do tak dlouhého teologického výkladu? Sotva to dělal proto, aby (vzhledem k blížící se cestě) zvýšil zájem o své misijní plány na Z. Jistě musel sledovat něco důležitějšího. Prvních 11 kapitol po úvodu (1,1–15) vypadá spíše jako věroučný výklad než dopis, a proto je nutné zamyslet se nad apoštolovými motivy.

Pavel zamýšlel předložit římskému sboru plně znění svého učení. V Listu Římanům zůstanou pro budoucnost uchovány ty nejdůležitější pojmy křesťanství, které zaujímají klíčové místo v křesťanské teologii. Je však třeba jednoznačně rozlišit mezi Pavlovými původními záměry a tím, jak křesťané v zásadě jeho epistolu použili. Nelze říci, že apoštol chtěl tímto způsobem položit základy své teologie. Vždyť v jeho věrouce existují určité aspekty, o nichž se v epistole vůbec nemluví, např. eschatologie a ekleziologie. Nemůžeme tedy tento dopis považovat za uceleně vyjádření Pavlovy teologie. Autor v něm promyšleně vyjadřuje hlavní pojmy, a je tedy docela možné, že s nimi Pavel chtěl seznámit sbor v Římě, aby si tamější křesťané ještě před jeho návštěvou vytvořili správnou představu o jeho učení.

Apoštol si pravděpodobně hluboce uvědomuje, že se dostal ve své misijní práci k určitému přelomu, a pozastavuje se nad stěžejními pojmy, které jsou součástí jeho další práce jako učitele církve. Skutečnost, že se tak vyzrále úvahy objevují právě v listu adresovaném do Říma, by pak v tomto případě nebyla ničím víc než shodou okolností, protože Pavel právě v tomto okamžiku soustředil svou pozornost na Řím. Přesto je nutné přikládat jistý význam Pavlovi zhodnocení strategické důležitosti tohoto sboru a počítat s tím, že toto vědomí do jisté míry ovlivňuje charakter dopisu.

Užším problémem, který se vztahuje k dogmatickému cíli epistoly, je otázka relativního významu pasáže, která se zabývá postavením Židů (k. 9–11). Někteří raní kritičtí badatelé (tzv. tübingenská škola) považovali tento oddíl za jádro dopisu a v tomto případě by účelem listu byla snaha usmířit protikladné židovské a křesťanské prvky. Tato teorie se však dnes zcela odmítá. Přiměřenější je vysvětlení, že zmíněná část přirozeně vyplývá z předchozí teologicky zaměřené rozpravy. K. 9–11 rozebírají problém, jak spojit Boží spravedlnost (námět předchozích kapitol) s tím, že Hospodin zdánlivě nesplnil sliby dané svému lidu a Izrael zavrhl. Muselo to být velké palčivé téma pro všechny židovské křesťany a jistě se hodilo do každého sboru, kde takové skupiny křesťanů existovaly.

V. Celistvosť dopisu

Někteří badatelé se odvážili autentičnost epistoly zpochybnit, ale jejich argumenty jsou dnes považovány

za neopodstatněné a subjektivní. Nicméně mnoho badatelů se staví skepticky k závěrečné kapitole. Ne že by pochybovali o Pavlově autorství, ale domnívají se, že 16. kapitola nepatří do tohoto dopisu. Svůj názor opírají o několik argumentů: Pavel by neposílal velký počet osobních pozdravů do sboru, který nikdy nenavštívil; skutečnost, že tři lidé, Akvila, Priska a Epánetus, udržovali spíše spojení s Asií než s Římem (ačkoli první dva původně pocházeli z Říma); doporučení Foibé, které se nezdá být na místě, psal-i Pavel do sboru, kde ho neznali; nečekané narážky na falešné učení ve vv. 17–19; fakt, že za závěr dopisu by byl vhodný v. 15,33. Nicméně tyto body nejsou průkazné, protože je lze vysvětlit i jinak. Pavel zpravidla nemluvil o konkrétních lidech ve sborech, kde ho znali, a z hlediska cestovních možností by nemělo překvapovat, že měl mnoho známých v Římě nebo že ti, o nichž se naposledy doslechl z Asie, se potom objevují v Římě. Pokud apoštola v Římě znali natolik, aby jim mohl napsat dopis, pak doporučení Foibé nepůsobí žádné problémy, a náhlá varování před falešnými učitelii se vyskytují buď proto, že se právě v té době na ně soustřeďovala Pavlova pozornost, nebo z toho důvodu, že záměrně nechal tuto věc až na konec, aby ji příliš nezdůraznil. V. 15,33 lze považovat za závěr, ale v tom případě by neměl v ostatních Pavlových listech období. Z hlediska vnitřních důkazů dopisu nic nenasvědčuje tomu, že k. 16 byla původně samostatná a apoštol ji poslal na zcela jiné místo, buď do Efezu, nebo někam jinam.

Je třeba se zmínit o textových důkazech ohledně závěru této epistoly, i když zde nemáme místo pro vyčerpávající diskusi. Postaci konstatování, že existují různé zdroje textových důkazů pro umístění díky vzdání a doxologie a několik variant v odkazu k Ř 1,7,15. Existují dokonce určité náznaky, že někde dopis koloval bez závěrečných dvou kapitol. To má asi souvislost s Markiónem. V každém případě těžko nalezneme teorii, která by vysvětlila všechny rozmanitosti textových důkazů, a proto se nabízí mnoho hypotéz. Některé považovaly za původní k. 1–14, jiné 1–15 a další 1–16. Je pravděpodobné, že celá epistola (v dnešní podobě) je originál, ale že ji Markión zkrátil. V tom případě by jeho revize zodpovídala za různé textové tradice.

VI. Hlavní témata dopisu

1. Boží spravedlnost

V úvodu věroučné části dopisu zaznívá téma Boží spravedlnosti, která byla podle apoštola Pavla věřícím zjevena (1,17). Abychom pochopili vývoj Pavlovy argumentace jako celku, musíme se pozastavit nad tím, jakým způsobem používá pojmu *spravedlnost (dikaiošynē). Sanday a Headlam ve svém vynikajícím článku o Boží spravedlnosti (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1895, str. 34–39) poukazují na čtyři různé aspekty jejich projevů v tomto dopise. Prvním je věrnost; Boží sliby se musí splnit v souladu s Božím charakterem (3,3n). Druhým je hněv, jenž se projevuje v Božím odporu k veškerému hříchu; nejde o opak spravedlnosti, jak se někteří domnívají (sr. 1,17n; 2,5). Spravedlnost a hněv se ve skutečnosti od sebe nedají oddělit. Pokud se zabýváme Boží spravedlností a nedáme prostor působení Božího hněvu, dopouštíme se zásadní chyby. Třetím aspektem spravedlnosti je Kristova smrt (3,25n). Boží dar Kristovy zástupné oběti svědčí

o Boží spravedlnosti. Není projevem jeho libovůle a nevypočitatelnosti; obětí je naprosto oprávněná a spravedlivá. Jenom tak mohla být zjevena spravedlnost. Čtvrtým aspektem je spojení spravedlnosti s vírou. Charakteristickým rysem Pavlovy teologie je učení o tom, že si zjevenou Boží spravedlnost lze přivlastnit vírou. Apoštol vnímá Boží spravedlnost jako aktivní i pasivní, přičemž v aktivní roli vyhláše za spravedlivé ty, kteří ve své přirozenosti patří k Božím nepřátelům (viz 5,10). Ospravedlnění neznamená, že se lidé změní ve spravedlivé. Oni jsou za spravedlivé prohlášeni. Celý list vlastně obsahuje výklad tohoto námětu, který se stal základem nejen Pavlovy věrouky, ale později i teologie reformace.

2. Boží dobrota

Proti tvrzení, že Pavlovo pojetí Boha bylo podstatně ovlivněno Boží spravedlností bez ohledu na jeho další vlastnosti, je nutno připomenout, že v této epistole Pavel klade velký důraz na Boží lásku. Pouhý fakt, že Boží spravedlnost se aktivně podílí na spásu člověka, poukazuje na Boží lásku, související se svatostí. Apoštol konkrétně zaměřuje pozornost na Boží laskavost, shovívavost a trpělivost (2,4). Zdůrazňuje, že vrcholným projevem Boží lásky je úžasná skutečnost, že Kristus za nás zemřel, ještě když jsme byli hříšní (5,8). A v 8,35n čteme svědectví o trvalosti této lásky. Pavel nemůže najít nic, co by nás mohlo od Boží lásky oddělit. Když se zabývá otázkou zavržení Izraele, mluví často o Božím milosrdenství a naprosto odmítá možnost, že by Hospodin mohl být nespravedlivý (9,15). V souvislosti s tím cituje Izajáše: Bůh každý den vztahoval ruce k neposlušnému lidu Izraele (10,21). Dokonce i když musí mluvit o Boží přisnlosti, hned svým čtenářům připomíná Boží dobrotu vůči těm, kdo se budou jeho dobroty držet (11,22). K velkým Božím výsadám patří ta, že se může smilovávat (11,32). I v praktické části dopisu Pavel často uvazuje o milosrdeném Božím charakteru. Jeho vůle je dobrá, milá a dokonala (12,2). Přijímá silně i slabě, a proto bychom neměli druhé soudit. Apoštol jej označuje jako Boha trpělivosti a povzbuzení (*tēs hypomonēs kai tēs paraklēseōs*, 15,5) a tím nás vybízí, abychom i u sebe rozvíjeli podobné vlastnosti. Stejně tak se má v křesťanech mocí Ducha svatého rozhojňovat naděje, protože Hospodin je Bohem naděje (15,13). V celém listu lze vysledovat Pavlovo pojetí Boha. Nicméně ještě jeden aspekt si zaslouží krátký výklad.

3. Boží svrchovanost

Na Boží svrchovanost se zaměřují především kapitoly 9–11. Zde apoštol probírá předurčení Izraele ve vztahu k úloze pohanů. Tento námět ihned vyvolává otázku po Boží spravedlnosti a Pavel zde předkládá svůj pohled na Boží vyvolení. Ilustruje tento bod odkazy na dobu praotců a Mojžíšovu. Pro ty, co stále vedou spory ohledně svrchované Boží volby, která se projevovala v historii Izraele, používá podobenství o hrdčír i hlíně (9,19n) a ukazuje, že Boží moc se vždy pojí s milosrdenstvím. Boží svrchovaný záměr vysvětluje nejz toho, že do svého plánu zahrnul i pohany, ale i z jeho slibu obnovy Izraele. Během celé této diskuse se apoštol usilovně snaží zdůrazňovat Boží svrchovanost, dokonce i tehdy, když to vyvolává otázky. Jeho přesvědčení, že Boží cesty musí být správné, vedou k strhující doxologii v 11,33–36.

4. Boží milost

Pokud si plně neuvědomíme velikost hříchu, nikdy se nám nepodaří postihnout Boží milost. První tři kapitoly mají ukázat, jak člověk ve snaze dosáhnout ospravedlnění selhal. Pavel předkládá šokující seznam hříchů, jichž se dopouštějí pohané (k. 1), ale také vyzdvihuje, jak se provinil Izrael navzdory všem výsadám, které měl. Apoštol tuto myšlenku rozvíjí a během argumentace klade důraz na hříšnost lidské přirozenosti. K tomu používá termín *tělo (sarsx)*, kterým označuje spíše morální než fyzickou hříšnost. Když mluví o Kristu, pečlivě rozlišuje mezi jeho tělem, které se pouze podobalo hříšnému tělu, a tělem člověka. Jasně je vidět, že Kristus se musel stát člověkem, aby jej mohl vykoupit, což tvoří základ Pavlova učení o dvou *Adamech (5,12n). Když apoštol popisuje svůj vlastní zápas s hříchem (k. 7), přesně vystihuje, jakou moc hřích má. Představuje téměř osobního nepřítelé, jenž se ze všech sil snaží zničit duši a k tomu využívá především těla. Všechny spouští svými principy, které Pavel označuje jako zákon hříchu (7,23). Hřích pak dělá z člověka bezmocného ubožáka a z tohoto stavu ho může vysvobodit jedině Bůh skrze Krista.

To vede k zamyšlení nad tím, jak Bůh dokonil spasení v Kristu. Hodně se diskutovalo o významu slova *hilastērion* (smírčí) v 3,25. Nejdůležitějším aspektem Pavlových slov je fakt, že Bůh převzal iniciativu, což odpovídá celkovému apoštolovu přístupu k procesu vykopení v tomto dopisu. Ukřížovaný Kristus představuje objektivní obětí, kterou poskytl Bůh, na jejímž základě mohou být odpuštěny hříchy.

V k. 6 se Pavel zabývá působením Boží milosti a ukazuje, že její nesmírnou hojnost člověk nikdy nemá považovat za záminku k tomu, aby se dopouštěl ještě větších hříchů. Není to možné, protože věřící je v úzkém spojení s Kristem, což je skutečnost, která hraje v Pavlově myšlení důležitou roli. Jako názorná ukázka podstaty proměny, k níž došlo při znovuzrození, slouží příklad křtu. Hřích již nad námi nepanuje, protože teď žijeme pod milostí (6,14). Z milosti jsme se stali otroky Božími, takže staré pouto bylo nahrazeno novým (6,20n).

5. Boží zákon

Apoštol si vysoce cenil židovského Zákona, což do- svědčují jeho slova o příkazání, které je svaté, spravedlivé a dobré (7,12). Upozorňuje rovněž na užitečnou funkci Zákona ukazovat na podstatu hříchu (7,7). Na základě své osobní zkušenosti však dospěl k přesvědčení, že Zákon nemůže sloužit jako prostředek spasení. Ne proto, že by byl sám o sobě špatný (vždyť lepší lidské „já“ nachází v Zákoně potěšení), ale protože člověk je nedokonalejší.

Když však mluví o Božím zákoně, hned vidí, že pro křesťana znamená víc než pouhou literu Mojžíšova zákona. Zahnuje totiž i to, co nazývá zákonem Ducha (8,2), a Pavlovo učení o Duchu svatém, především v jeho díle posvěcování (k. 8), nelze oddělovat od působení Božího zákona, s nímž úzce souvisí. Podle nové smlouvy jsou příkazání vepsána do srdcí lidí, a to prostřednictvím Ducha, který v nich přebývá. Pavel tak otvírá nový způsob pohledu na Boží požadavky, protože se stávají zákony Otce, s nímž má křesťan zcela nový druh vztahu.

Boží Duch stojí proti tělu (8,4n), dává život tam, kde by vládla smrt (8,11), vydává svědectví o křesťan-

nové synovství (8,14n) a přimlouvá se za nás ve shodě s Boží vůlí (8,26n). Křesťanský život tedy neznamená, že se podřídneme určitým normám, ale že se necháme vést Duchem na základě nového zákona, který zahrnuje takové vlastnosti jako spravedlnost, pokoj, radost, naději a lásku (sr. 5,3n; 12,11; 14,17; 15,13.30).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: R. Haldane, 1874, 1958; C. Hodge, 1886, 1951; H. C. G. Moule, *EB*, 1893; J. Denney, *EGT*, 1900; W. Sanday a A. C. Headlam, *ICC*, 1902; C. H. Dodd, *MNT*, 1932; K. Barth, 1933; O. Michel, *KEK*¹², 1963; C. K. Barrett, 1957; J. Murray, *NLC*, 1960, 1965; F. F. Bruce, *TNTC*, 1963; F. J. Leenhardt, 1957; M. Black, 1973; C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1, 1975; T. W. Manson, „St. Paul's Letter to the Romans-and Others“, *BJRL* 31, 1947–8, str. 224nn; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, str. 393nn. D.G.

ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM Tento dnešní termín není biblický ani antický a vůbec nevystihuje výjimečnost a složitost římského způsobu vlády nad národy Středomoří. Slovo imperium především označovalo svrchovanou autoritu, kterou římský lid svěřil svým zvoleným úřadům zvláštním výnosem (lex curiata). Imperium bylo vždy kompletní a zahrnovalo všechny formy výkonné moci: náboženské, vojenské, soudní, legislativní a volební. Realizace moci byla vázána na kolegiální magistrátů a také na zvyková nebo právní omezení konkrétní provincie nebo sféry povinností. Tím, jak se římské zájmy prosazovaly v cizině, nabývaly provincie stále více geografického charakteru, až nakonec systematické používání úředního imperia pro vládu v „říši“ vedlo k tomu, že se termín začal používat pro označení geografického a administrativního celku. V NZ dobách však tento systém ještě zdaleka nebyl tak propojený a pevný, jak by název mohl naznačovat.

I. Charakter římského imperialismu

Obecně lze říci, že vytvoření ří. *provincie nevedlo ani k sesazení existující vlády, ani nerozšířilo římský stát. „Místodržitel“ (v tehdejší době takový obecný termín neexistoval, používal se patriční úřední titul) spolupracoval s místními spřátelenými silami na zachování vojenské bezpečnosti Říma a pokud se nevedla žádná válka, hrál především diplomatickou úlohu. Působil spíše ve funkci podobné veliteli ozbrojených sil v oblasti, která je členem vojenského paktu, jenž slouží zájmům nadřazené síly, než jako koloniální guvernér se svou monarchickou autoritou. Soudržnost „říše“ pramenila především z převahy římské moci než z přímé centralizované administrativy. Zahmovala stovky satelitních států, z nichž každý byl bilaterálně spojen s Římem a požíval práv a výsad, jež si individuálně s Římem projednal. Přestože Římané očividně mohli prosadit své a prorazit si cestu pavučinou smluv a tradic, neměli k takovému jednání sklony a ani to nebylo v jejich zájmu. Dokonce zjišťujeme, že se snažili přesvědčovat své podrobené spojence, aby v rámci podřízení využívali svých svobod. Zároveň probíhala postupná asimilace prostřednictvím udělování ří. občanství jednotlivcům a společenstvím, čímž si nadřazená moc získávala podporu místní šlechty.

II. Růst provinčního systému

Umění diplomatického imperialismu (viz výše) se v Římě rozvíjelo v počátcích navazování vztahů s římskými sousedy v Itálii. Jeho genialita spočívala v zásadách politiky vyjednávání (v jejím čele stál sbor kněží, z nichž jeden zastával funkci herolda či vyjednávače pro případ války), která prosazovala striktní respektování pomezích hranic a nepřipustila jiné důvody pro vedení války. Dále spočívala ve velkorysém přejímání principů dávných římských dohod a na římských ideálech ochrany, které vyžadovaly přísnou loajalitu přátel a těch, kdo o ochranu požádali. Ať už byl důvod jakýkoli, Řím brzy získal vedoucí postavení ve svazu latinských měst a potom, o několik století později, pod vlivem ojedinělých galských a germánských nájezdů a po bojích se silami ze zámoří, např. s Kartáginci a některými helénistickými králi, navázalo smluvní vztahy se všemi italskými státy na J od údolí Po. Nicméně římské občanství se těmto národům nabízel až od r. 89 př. Kr., kdy se staly městskými a samosprávnými státy republiky. Mezitím probíhal stejný proces ve Středomoří. Na konci první punské války vznikla provincie Sicílie (241 př. Kr.) a hrozba ze strany Kartága vedla k dalším obdobným krokům na Sardinii a Korsice (231 př. Kr.), v Hispánii (197 př. Kr.) a nakonec vedla k vytvoření provincie Afrika po porážce Kartága r. 146 př. Kr. Oproti tomu se Římané nejdříve zdráhali podmanit si helénistické státy na V a až po opakovaném neúspěšném mírovém vyjednávání vznikla provincie Makedonie (148 př. Kr.) a Achaja (146 př. Kr.). Přes určité násilí ze strany Říma v Kartágu a Korintu r. 146 př. Kr., poražení brzy uznali výhody ří. provinčního systému i za mořem, což je zřetelné z toho, že tři panovníci odkázali své státy Římu v závěti, čímž vznikly provincie Asie (133 př. Kr.), Bithynie a Kyrena (74 př. Kr.). Římané měli mnoho práce s řešením vlastních záležitostí a nebezpečné pirátství, které ohrožovalo komunikace, vedlo v této době k vytvoření provincií pro galskou Narbonese (č. Galii), Illyricum a Kilikii.

Zároveň začal hrát klíčovou úlohu kariérismus ří. vojevůdců. Pompeius připojil Pontus k Bithynii, a ustavil tak největší nově vzniklou provincii Sýrii jako výsledek svého tažení proti Mithridatovi r. 66 př. Kr. V následujícím desetiletí dobyl Caesar celou Galii a Římané se mohli usadit na Rýnu od Alp k Severnímu moři. Egypt, poslední z velkých helénistických států, se stal provincií poté, co Augustus r. 31 př. Kr. porazil Antonia a Kleopatru. Od této chvíle můžeme označit ří. politiku jako konsolidáční, a ne již expanzivní. Augustus posunul S hranici až k Dunaji a vytvořil provincie Raetii, Noricum, Pannonii a Moesii. V dalších generacích postupně v mnoha oblastech nahradili místní vládce římskými guvernéři. Po Galicii (25 př. Kr.) následovala Kappadokie, Judo, Británie, Maurétanie a Thrácie (46 po Kr.).

V NZ době bylo připojování provincií k ř. státu dovršeno a celé Středomoří ovládala jediná moc. Původní vlády, které se dosud někde udržely, měly jen malé naděje do budoucna. Proces přímého začleňování do římské republiky pokračoval až do r. 212 po Kr., kdy Caracalla rozšířil občanství na všechny svobodné občany Středomoří. Od té chvíle se provincie staly imperiálními územími v moderním smyslu slova.

III. Správa provincií

Do I. stol. př. Kr. spadaly provincie pod ří. magistráty, kteří vykonávali tuto funkci po dobu jednoho roku a v následujícím roce se mohli stát vykonavatelí imperia jako promagistrát. Řím. aristokraté měli velký smysl pro zodpovědnost a dlouhodobou praxi v politice a právu, a proto každý krok, který magistrát ve své provincii podnikl, v hlavním městě pozorně sledovali. V Římě vznikl první stálý soud, kde probíhala soudní přelíčení s provinčními místodržiteli, kteří se dopustili vydírání. Dokud postavení úředníků nic neomezovalo, vytvoření tří, pěti či desetiletého vedení situaci jen zhoršovalo. Stal se základnou neskrývaných pokusů o vojenský převrat a satelitní státy se dostávaly do svízelné pozice. Zvykly si bránit své zájmy proti nevypočitatelným místodržitelům tím, že se snažily dostat pod ochranu mocných rodů v senátu, aby mohlo být dosaženo spravedlnosti. Během 20 let, které následovaly po překročení Rubikonu (49 př. Kr.), již provincie nemohly zůstat nestranné a musely riskovat bohatství a svobodu v konfliktu s nejistým koncem. 3x se ohromné zdroje Východu zmobilizovaly k invazi do samotné Itálie, ale pokaždé utrpěly porážku. Vitěznému Augustovi nezbylo než během své 45leté vlády škody napravit. Nejdříve přijal darem provincií pro sebe a zabral oblasti, v nichž dosud chyběla velká posádka, konkrétně Galii, Hispánii, Sýrii a Egypt. Tato donace se periodicky obnovovala až do konce jeho života (tentto zvyk se udržel i u Augustových nástupců). Jmenoval velitele oblasti, a tak vznikla třída profesionálních administrátorů a poprvé se přistoupilo k dlouhodobému plánování.

Zbývající provincie se i nadále přidělovaly těm, kdo toužili po kariéře magistráta. Zneužívání tohoto postu zcela eliminovala obrovská moc císařů, jimž se tyto nezkoušené jedinci museli podrobit, takže se císařský typ správy všeobecně rozšířil.

V případě krize mohly být špatně spravované provincie přiděleny císaři, což se stalo v případě Bithynie za Pliniova spravování.

NZ dobře ilustruje tři hlavní úkoly vlády. Prvním bylo zajistit vojenskou ochranu a veřejný pořádek. Strach z vojenského zásahu Říma vedl ke zrazení Ježíše (J 11,48–50), Pavla uvěznil Římané na základě sdělení, že vyvolává v Jeruzalémě nepokoje (Sk 21,31–38). Představitelé Tesaloniky (Sk 17,6–9) a Efezu (Sk 19,40) byli zcela ochromeni obavami z vojenského zásahu. Na druhé straně násilné zásahy ve fénických státech (Sk 12,20) a v Lystře (Sk 14,19) nesvědčí o strachu z ří. vlády. Druhým hlavním zájmem vlády byly příjmy z daní a poplatků. Císařové rozšířili daňový systém a založili jej na nestranném sčítání lidu (L 2,1). Ježíš (L 20,22–25) a Pavel (Ř 13,6n) bránili ří. zájmy v této věci. Třetí a nejtěžší povinností vlády byla jurisdikce. Na ří. tribunály se valily soudní pře, které sem posílaly místní úřady (Sk 19,38), i odvolání proti jejich rozhodnutím (Sk 25,9n). Docházelo k velkým zpožděním, protože takový postup byl drahý a složitý. Místodržitelé, na něž doléhaly velké tlaky, se snažili přenést tíživé břemeno zpět na místní zodpovědnost (L 23,7; Sk 18,15). Křesťané však dobrovolně podporovali ří. justici (Sk 24,10; Ř 13,4).

IV. Římská říše v NZ myšlení

Všechny spleť vztahy mezi místodržiteli, panovníky a republikami, patrné z celého NZ a jisté důvěrně

známé jeho pisatelům, jsou prostoupeny imperiální atmosférou císařské nadvlády. Císařským výnosem byl Josef povolán do Betléma (L 2,4). V Ježíšových výrociích představuje císař protiklad Boha (L 20,25). Jeho neosobní zášť zpečetuje rozsudek smrti nad Ježíšem (J 19,12). Císař vzbuzuje křivopřísežnou loajalitu u Židů (J 19,15), falešně spojenectví u Řeků (Sk 17,7) a bláhovou důvěru u apoštola (Sk 25,11). On je „Císař“, jehož křesťané musí poslouchat (1 Pt 2,13). Přílišné vynášení jeho osoby se však stalo loajálními křesťanům osudným. V některýchch nárazích je to zcela zřetelné (J 19,12; Sk 17,7; 25,8). Nakonec křesťanům nezbude než jim opovrhout. Ruce tohoto svévolného samovládců ukrývaly Ježíše (Sk 2,23). Spravedlnost, kterou se Řím tak chlubil, musel svůj odmítnout (1 K 6,1). Když císař sáhl po odvetě (Zj 17,6), jeho rouhavé požadavky předznamenaly jeho záhubu z rukou Pána pánů a Krále králů (Zj 17,14).

Zatímco římský imperiální mír odrazil cestu evangeliu, římská imperiální zpupnost představovala pro křesťany smrtelné nebezpečí.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 9–11; G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1949; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, 1959; F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, 1967; H. Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, 1957; J. P. V. D. Balsdon, *Rome: The Story of an Empire*, 1970; E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960. E.A.J.

SAANÁN Místo zmíněné v Mi 1,11, jehož obyvatelé zůstali ve svém městě, když útočící vojska postupovala zemi. Možná je totožný se judským Senanem v Přímořské nížině (Joz 15,37). J.D.D.

SAANANÍM, SAANAJIM (hebr. *ša' ananím*). Místo na J hranici území Neftaliovců, blízko Kádeše (Joz 19,33). Zde měl své ležení Kéníjec Cheber (Sd 4,11). Možná, že jde o Elón („Dub“) v Saananim, sr. G. F. Moore, *ICC, 1903 a C. F. Burney, Judges, 1918*, ad loc.

Chan et-Tuggar, 4 km na SV od Táboru, uchovává toto jméno v jeho arab. ekvivalentu („cestující“). Chan Leggun poblíž Tell abú Kedés, 4 km S od Taanaku, je považován za pravděpodobnější místo Sise-rova útočiště (Sd 4,17), ale to by leželo na nesprávné straně rozvodného Kíšonu. J.P.U.L.

SÁBA Země (*š'ba*), jejíž panovnice (*Královna ZE SÁBY) navštívila Šalomouna (1 Kr 10,1nn; 2 Pa 9,1nn), byla se vši pravděpodobností domovem Sabejců v JZ Arábii. J. A. Montgomery (*ICC, Kings, 1951*, str. 215nn) tvrdí, že Sabejci sice ovládali obchodní cesty z J Arábie, ale ještě v 10. stol. př. Kr. žili v Arábii severní. Naopak J. Bright (*History of Israel*², 1972, str. 211) uznává, že Sabejci byli původně kočovníky s vbloudy, uvádí však, že v době Šalomounově již sídlili ve V oblasti dnešního Jemenu, což je pravděpodobnější. Viz též G. W. Van Beek, *IDB, 4*, str. 145.

Vztah mezi Sabejci a třemi Šeby, o nichž se píše v Gn, není nikterak jasný. Možná že šlo o odlišné kmeny, ale podobnost mezi těmito skupinami je až