

Ř

Řad, stč. = řada, řádek [Ex 28,17; Lv 24,6; 1Kr 7,2n], skupina [L 9,14].

Řád. Tak překládají Kral. ve SZ v podstatě pět hebr. výrazů: a) *chukká* [= pořádek, zákon] ve smyslu uspořádání, na př. slavnosti fáze [Ex 12,43] nebo zákona, jímž se řídí nebeská tělesa [Jb 38,33, sr. Jr 31,35]. — b) *tóra* [= naučení, návod, pravidlo], zvláště o pravidlech obětí [Lv 6,9.14.25; 7,1.11.37] nebo při očišťování malomocného [Lv 14,2]. — c) Hebr. *mišpát* [= soud, právo] může znamenat výsadu a povinnost, kterou někdo má [1Pa 23,31]. — d) Tvar hebr. *kún* překládají Kral. „uvéstí v ř.“ [Iz 9,7] = upevniti. — e) Hebr. *dibrá* [= věc, pře] může znamenat: způsob: „Po způsobu Melchisedechově“ [Ž 110,4]. Duhm však překládá „Ty jsi kněz na věky z mé vůle“ a jméno Melchisedech pokládá za okrajovou poznámku čtenářovu, který si tím připomněl, že také Melchisedech byl knězem Nejvyššího, ačkoli nebyl Aronovcem a nevyhovoval ustanovením Zákona. O jeho kněžství rozhodovala prostě vůle Boží. Tohoto místa se dovolává Zd 7,15 pro kněžství Krista, který se stal knězem podobně [řecky: *kata tén homoiotéta* = podle podobnosti, Kral.: podle řádu] jako Melchisedech nikoli pro svůj áron-ský původ, ani z moci Zákona, nýbrž moci neporušitelného života, z vnitřní moci, z přímého pověření Božího. Ve v. 11 je sice užito řeckého *taxis* [= pevně ustanovené pořadí, pořádek; povaha, způsob; okolnost, jakost], ale míněno je totéž jako ve v. 15 [sr. Zd 5,6.10; 6,20]. Jde tu nejen o vyšší stupeň kněžství, nýbrž o docela nový a jiný druh kněžství, než bylo velekněžství Aronovo.

Výrazu *taxis* je užito i v 1K 14,40 a znamená tu „spořádané“ [opak nepořádku]. Podobně v Ko 2,5 jde o pořádek a pevnost víry v Krista. Pavel se tu raduje z toho, že sbor v Kolossách je podoben uspořádanému, dobře opevněnému vojenskému táboru. Jiného výrazu je užito v 1Te 5,14; neukázněný [řecky: *ataktos*]. Sr. 1Te 4,11n.

Řádně bojovati = bojovati podle pravidel [2Tm 2,5].

Řecky, řecky *Řekové.

Řeč [*Jazyk, *Slovo]. Kral. užívají výrazu ř. všude tam, kde jde o konkrétní, mluvené slovo. Ř. stč. = vypravování, pověst; slovo, promluvení, výrok; věc. Ve SZ nejčas-těji *dábár* [původně pry pozadí (sr. *d^bbir* = pozadí chrámu, svatyně svatých), smysl, pojem věci, označený slovem, později slovo vůbec, ale s důrazem na jeho působivost (2S 19,43; 24,4), zvláště pokud šlo o slovo Boží; sr. Ž 119,154], *d^bbárim* [= slova, činy, sr. 1 Kr

11,41], jež mohou znamenat nejen jednotlivá slova [Gn 11,1], nýbrž i jejich spojení v určitý výrok [Jb 15,3], výpověď, promluvu, návrh [Gn 41,37] nebo zvěst [Sd 3,20; 1Kr 17,24; 22,13], rozkaz [Dt 27,26; 1S 15,23; 1Kr 12,24; 15,29; 16,12], věc [sr. 1Kr 14,29], svěřená věc, úkol, záležitost [Gn 24,33; Joz 2,14.20: „nepronesete“ = nevyzradíte], předpověď [Sd 13,17; 1Kr 2,27; 16,34; 2Kr 1,17], způsob mluvy [Ž 55,22; Př 15,1; Pis 4,3] a pod. Podobný význam mají hebr. výrazy *'émer*, *'imrá*, *'ómer*, odvozené od slovesa *'amar* = mluvit, tedy opět výroky [Jb 22,22; Př 17,27; 19,27; 22,21; Ž 119,11.140.162; Iz 5,24; 32,9], ujištění a zaslíbení [Ž 119,38.41.76.154] a pod. Hebr. *sáfá* [= ret, jazyk] na př. ve výroku „být zpozdilý v řeči“ [Ex 6,12], doslovně: být neobřezaných rtů = nebyť výmluvný [sr. 2K 11,6]; nebo ve výrazu „mluvit neznámou řečí“, doslovně „blepotavými, koktavými rty“ [Iz 28,11]. „Hluboká ř.“ [Iz 33,19; Ez 3,5n] = neproniknutelná, nezbadatelná, temná, nesrozumitelná ř. — Hebr. *millá* [= slovo, mluva, hovor] se vyskytuje 34 x v knize Jb, ale Kral. je překládají jen na desíti místech výrazem ř. ve smyslu hovor, promlouvání [Jb 4,4; 13,17; 19,23; 24,25; 32,14; 34,2n.16; 35,16; 38,2]. Jindy je překládají na př. výrazem „přísloví“ [Jb 30,9] ve smyslu „jsem jim předmětem hovoru“, t. j. klepů. Ve 2S 23,2 jde o Bohem inspirovanou ř. [sr. 1Kr 17,24; Jb 6,10; Ex 4,15; Zj 22,19], při čemž je prorok uchvácen Duchem Božím a jeho řečí [Slovem], takže jeho jazyk mluví pouze to, co mu Bůh vnuká [sr. Nu 22,38; 23,5.16; 24,4.16]; tedy „řeč“ může znamenat přímo zjevení Boží [1S 3,1.7.21; 9,27; 15,23.26]. Ž 19,3—5 překládá Zeman: „Den dni přelévá [doslovně tryská: o mluvení ve vytržení, v inspiraci; básník zde mluví o glossolalii stvořeného Božího díla, které si navzájem podává zprávu o Boží stvořitelství slávě] řeč a noc podává noci zprávu [vědomost]. Není řeči a není slov, jejich hlasu není slyšet. Po celé zemi se rozléhá jejich zvuk a na konec světa jejich mluva [hebr. *millá*]“. V. 4 lze překládat také: „Není národa a jazyka, kde by nebylo vnímáno jejich svědectví“. Duhm a jiní se domnívají, že tento verš je okrajová poznámka čtenářova, ježto metrum verše má určité nedostatky. — Hebr. *ta'am* znamená v »1S 25,33 vkus, chytrost, radu. — Hebr. *š^hch* ve 2Kr 9,11 snad označuje pověst, to, co se o někom povídá. — Hebr. *kásé* v 1Kr 14,6 [Kral. řeč tvrdá] znamená zlé, nepříznivé poselství.

Všimněme si některých zvláštních obrátů. „Ř. neumělá“ [Jb 38,2] = slova nevědomá,

[820] Řeč

bez vědomostí. „Ř. Hospodinova zkusila ho“ [Ž 105,19] = ř. Hospodinova [jeho výrok, slovo, jež bylo svěřeno vidoucímu, sr. Jr 5,13; Dt 18,21n] ho vytřibila, t. j. osvědčeným prohlásila. „Abys spravedlivý zůstal v ř—ech svých“ [Ž 51,6] = abys měl pravdu se svým výrokem. Žalmista si uvědomuje svou vinu a prohlašuje, že si zasloužil soudcovský výrok Boží a nemá práva ke stížnostem. „Ř. nepravá“ [Př 17,4] = špatná, ničemná, bezcenná [opak rozumných řečí, Př 19,27 pravých, pravdivých, 1Kr 10,6; 17,24; Př 22,21].

Také v NZ výraz ř. označuje především to, co bylo promluveno, tedy mluvené slovo, při čemž se vyzdvihuje osoba mluvícího. Většinou jde o řecké *logos* [= slovo], o němž bude pojednáno obšírněji pod *Slovo. Zde si všimneme pouze míst, kde je Kral. překládají výrazem ř. Ale je ještě několik jiných řeckých slov, jež Kral. překládají výrazem ř. Tak u Mt 26,73 je užito řeckého *lalia* [= mluva, mluvení], jež se obvykle vykládá jako dialekt, nářečí, výslovnost [galilejská naproti jerusalemské]. Zahn v této poznámce vidí důkaz toho, že Mt napsal své evangelium pro Židy v Palestině, protože jiní čtenáři by této připomínce nerozuměli. Ale Schlatter se domnívá, že je v tomto slově skryto také pohrdání nad tím, jak se Petr snažil zapírat svůj styk s Ježíšem, a překládá: „Tvé plané řečňování [tvé žvanění] tě prozrazuje“. „K řečem příčiny dávat“ L 11,53 je překladem řeckého *apostomatizein*, což původně znamená „řikati zpaměti“. Většina překladáčů toto sloveso tlumočí výrazem vyptávaní se, zahrnovati otázkami anebo se drží t. zv. západního textu, kde je místo toho sloveso *symbollein* = dostati někoho do slovních hádek, a překládají se Žilkou: „Zaplétali jej do řečí“ [Kral.]: „K mnohým řečem příčiny dávat“]. — Řecké *gongysmos* u J 7,12 znamená politické vyměňování protichůdných názorů. Žilka překládá: „Bylo o něm v zástuech mnoho šeptání“. — Ř 16,18 překládají Kral. řecký výraz *chrēstologia* výrazem „lahodné řeči“. Jde tu o krasořečnění v opaku proti drsné, vážné řeči, oznamující Boží soud. — Řecké *pithanologia* v Ko 2,4 [Kral. „ř. podobná pravdě“] znamená přemlouvavčskou dovednost, jež dovede posluchače obluzovat, t. j. lákat je, aby „hledali poslední pravdu a pravé spasení někde jinde než v Kristu“, snad v tajemných obřadech, ve vznosných spekulacích a v asketické praxi [J. B. Souček, Výklad ep. Kol., str. 46]. — „Nedospělý v ř—i“ [2K 11,6] je snad možno překládat výrazem laik v kazatelství na rozdíl od odborného řečníka [sr. 2K 10,10]. — V 1Pt 4,10n překládají Kral. řecké *logia* [sing. *logion*] výrazem „řeči Boží“. V klasické řečtině jde o označení výroku, orakula Božího. Jde o výroky, které Bůh svěřil charismatikům [t. j. lidem, jimž byl svěřen duchovní dar, charisma, v. 10 a 14], a to výroky, jež popisují spasitelné jednání Boží pro svět. Ale vsuvka „jako“ uka-

zuje, že Pt se neodvažuje tvrdit, že věřící přímo sděluje „výroky Boží“, nýbrž že se jen pokouší svými slovy uctivě vyjádřit to, co z poslušnosti vůči vedení Ducha svatého přijal jako výrok Boží, aniž při tom hledá svou slávu nebo nějakou odměnu.

Řecké *logos*, překládané obvykle výrazem *slovo, tlumočí Kral. na mnoha místech výrazem ř. NZ podle Kral. zná řeč příjemnou, milou, okořeněnou konservující mocí [solí, Ko 4,6], proniknutou praktickou moudrostí a poznáním [Kral. „uměním“, jež proniká až do hloubek křesťanského poznání] skrze Ducha svatého [1K 12,8], ř. zdravou [1Tm 6,3]. Aleje také ř. mrzutá, t. j. shnilá, špatná, ošklivá, jež není s to budovati církev a neuvádí posluchače do oblasti Boží milosti [Ef 4,29]; ř. marná, prázdná, bezobsažná [Ef 5,6]; ř. zlá, zlomyslná, štvavá [3J 10]; ř. pochlebná, lichotná [1Te 2,5]; ř., jež se rozjídá jako zhoubná rakovina [2Tm 2,17]; ř. vymyšlená, vyběsněná, nabubřelá, prohaná [2Pt 2,3]. Jsou to ř—i lidí, zapletených do hříchu a propadlých zlu. Také kazatelé evangelia mohou podlehnout pokušení podpírat svou zvěst „moudrostí ř—i“ [1K 1,17], t. j. učeně znějící ř—i [Hejčl—Sýkora], slovní moudrostí [Žilka], rozumovou názorností, logickou průzračností [J. B. Souček], vynikající řečnickou dovedností [Kral. „s důstojností ř—i“, 1K 2,1], libivými důkazy moudrosti [Škrabal: „v přemlouvavých slovech moudrosti“, 1K 2,4], jež konec konců nejsou nic, jen nadutostí lidskou [1K 4,19]. Neboť království Boží nevědí za svůj vzrůst řečnickému umění kazatelů, ale Boží mocí a milostí; ty však nelze předpokládat za pouhým, bezpodstatným mluvením [1K 4,20], jehož obsahem není slovo o kříži [1K 1,18n]. Ježíš varuje před prázdnými, neúčinnými slovy, protože člověk na základě takových ř—i bude odsouzen [Mt 12,37]. *Logos* může označovat také proslovené kázání [Mt 7,28; Sk 20,7] na rozdíl od dopisu [2K 10,10; 2Te 2,2.15] nebo dovednost hlásati evangelium [2K 8,7], nebo příkaz, učení [2Te 3,14 překládá Hejčl—Sýkora: „Neposloucháji však někdo našeho písemného příkazu“; Škrabal: „našeho učení v tomto listu“; Žilka: „našeho slova z tohoto listu“]. Jindy je to označení zprávy, pověsti [L 5,15; 7,17], jindy poznámky, rčení, výroky [Mk 7,29]. „Tázal se ho mnohými ř—mi“ (= slovy) = vyptával se ho velmi obšírně [L 23,9]. Někdy je ř. označením spasitelné zvěsti o Kristu, jež je spolehlivá a osvědčená [Kral. „věrná“, 1Tm 1,15; 2Tm 2,11; Tt 1,9; 3,8]. Ap. Pavel vyzývá k modlitbě, aby mu bylo dáno slovo, když otvírá ústa [Ef 6,18n; Kral.: „aby mi byla dána ř. k otevření úst“, Žilka: „aby mi bylo dáno otevření ústa, mluvití smělé“]. Výraz „o kterémž je ř. naše“ v Žd 4,13 znamená snad v tomto případě: „S nímž [t. j. s Božím slovem] máme co dělat“, „k němuž máme odpovědný vztah“ [Žilka: „Před tím máme odpovědnost“, Hejčl—Sýkora: „Jemuž nám (bude skládati) úcty“, Škrabal: „Kterému se musíme odpo-

vídat“; sr. Mt 12,36]. Jindy výraz ř. znamená výrok Písma [J 15,25; 1K 15,54].

I jednotlivá slova Ježíšova, jeho kázání, modlitby, výroky a předpovědi jsou Kral. označeny výrazem ř. [Mt 26,1,44; J 7,36; 15,20; 18,9,32]. Na jeho ř—i, jež byla výrazem a dokladem jeho nároku na synovství Boží a tím také jeho mesiášské moci [L 4,32], uráželi se nevěřící a odpůrci [J 6,60nn]. Posluchači se kvůli ní nemohli shodnout, takže docházelo k roztržkám [J 10,19nn], ale jeho ř. přivedla na druhé straně mnohé k víře [J 4,41,50]. Jeho ř. došla u nich porozumění, nalezla u nich vstup [Kral. „míti místo“, J 8,37]. Tyto lidi vyzýval Ježíš, aby „zůstali v jeho ř—i“ [J 8,31], t. j. vytrvali, setrvali ve víře, že On je vtělené Slovo, pravda o Bohu a člověku. Těm, kteří takto vytrvají v zachovávání jeho ř—i, zaslíbují věčný život [J 8,51n]. Neboť ten, kdo jej u víře přijme a v jeho ř—i setrvává, je čist právě působením této ř—i [J 15,3]. Je to ř. Syna Božího. Jeho slovo je Duch a život [J 6,63]. Ovšem opravdu slyšet jeho ř. může pouze ten, komu bylo od Boha dáno [J 8,43, sr. Mt 19,11; Mk 4,11].

O ř-i Boží ve smyslu Božích přikázání i zaslíbení mluví Ježíš u J 8,55, když prohlašuje, že na ně dbá, že je zachovává [sr. J 8,29; 15,10]. Možná však, že je tu myšleno i na prohlášení Boží při Ježíšově křtu [Mk 1,11]. U J 10,35 mluví Ježíš o Boží ř-i, t. j. o Božím ustanovení, že soudcové mají mít titul „bohové“ [Z 81,6]. Jestliže tak praví Písmo o soudcích, pak Židé nemohou vinit Ježíše jen tak beze všeho z rouhání, když Boha prohlašuje za svého Otce a tím si přisuzuje božskost. Ovšem každý, kdo užívá tohoto titulu, musí svými skutky dokázat, že má na něj právo. Ježíš Kristus však činí skutky svého Otce. Aspoň pro ty skutky by měli Židé uvěřit, že ho Otec poslal na svět.

Žd 4,12 označuje Písmo sv. za řeč Boží živou a pronikavou. Nejde tu ovšem pouze o SZ, nýbrž také o prvokřesťanskou zvěst [sr. 2Pt 1,19], jež je pokračováním ř—i Boží sz otcům [Žd 1,1n]. Bůh mluvil častokrát a mnohotvárně, ale nakonec promluvil skrze svého Syna. „Ř. počátku Kristova“ [Žd 6,1] = začátečníká nauka o Kristu, počáteční slovo o Kristu, tedy pravdy, které byly předmětem vyučování katechumenů, jak jsou vypočítávány ve verších 1. a 2. [pokání ze skutků, jež přinášejí smrt, víra v Boha, učení o křtu, o vzkřísání rukou, o zmrtvýchvstání a o posledním soudu].

Řečník, stč. = přímluvce, obhájce; advokát, řecky *rhétor*. Ve Sk. 24,1 o Tertullovi, advokátu z povolání.

Ředitel, řecky *paidutés* = vychovatel [Ř 2,20].

Řehtání, řehtati. Tak přeložili Kral. hebr. *ra'má* [smysl výrazu je neznámý] u Jb 39,19. Někteří vykladači myslí na chvění svalů a zjevení koňské hřívý při předvídání nějakého nebezpečí [sr. Jb 39,25, kde je tak přeloženo hebr. *he'ách*]. Jiní se domnívají, že jde

o hřívý, a překládají: „Zdali odíváš hřívou jeho šíjí?“ O vášnivém ržání koní, Jr 5,8; o vášnivě touze po zakázaných předmětech bohoslužby, Jr 13,27 [sr. Jr 2,8,24n].

Řek *Řekové.

Řeka. *Potok. Z řek, nejznámějších starým Izraelcům, nutno jmenovati aspoň tyto: *Hiddekel [Tigris] a *Eufrates [Gn 2,14; Zj 9,14], *Abana a *Farfar [2Kr 5,12], *Jordán [Mk 1,5] a přítoky Horního Nilu [Sof 3,10]. Výraz „ř. veliká“ nebo prostě „ř.“ obvykle označuje ř-u Eufrates [Gn 15,18; 31,21; Jr 2,18]. Hebr. *š'ór* [= proud] znamená obvykle Nil [Ex 1,22; Iz 23,10; Ez 29,3]. Kral. však tentýž výraz překládají také slovem potok [Gn 41,1,17; Iz 19,8; Am 8,8], i tam, kde jde vysloveně o Nil. Jen u Dn 12,5-7 znamená *š'ór* Tigris [sr. 10,4]. „Ř. Egyptská“ v Gn 15,18 je Nil nebo nejvýchodnější jeho rameno [hebr. *náhár* = řeka. Nutno odlišovati od *Potoku Egyptského, hebr. *nachal*, Nu 34,5; 1K 8,65]. Dále je nutno uvést řeku *Arnon [Nu 22,36] a Sichor Libnat [„skelná ř.“ = Joz 19,26], jež se vlévala do Středozemního moře j. od Acho. Snad má jméno od toho, že tam Feniciáné objevili šťastnou náhodou výrobu skla. Ostatní jména najdeš pod heslem *Potok. Výraz „za řekou“ [Joz 24,2; Ezd 4,16] znamená „za Eufratem“. „Ř-y z břicha jeho“ [J 7,38] = proudy z jeho útrobu, z jeho srdce, nitra. Ježíš tu myslí na působení Ducha sv., který bude ve věřících nevysychajícím zdrojem nejbohatšího požehnání pro druhé [sr. J 4,10]. Nevíme však, na které sz místo tu Ježíš myslí [sr. Iz 44,3; 58,11]. Ř. za městem ve Sk 16,13 je Gangas, malý přítok ř. Strymonu.

Řekové (Řek, řecký, řecky).

[1. a) Jméno, sídliště. b) Klasická řecká doba a hlavní rysy její kultury. c) Hellenismus. d) Řecké náboženství. e) Mravnost. f) Jazyk. — 2. SZ: a) Výslovné zmínky o Řecích. b) Řecké vlivy v SZ? c) Řecké překlady SZ: Řekové a židovstvo. 3. NZ: a) Nz řečtina. b) Dvojazyčnost v nejstarší církvi. c) NZ o Řecích a o řecké kultuře.]

1. a) Jméno Ř-ové je odvozeno z latinského Graeci, jímž Římané označovali národ, který sám sebe nazýval Helleny [*Hellénes*] a který již ode dávna obýval v jižní části Balkánského poloostrova, na Egejských ostrovech a na západním pobřeží Malé Asie. Zeměpisná roztržitost jejich sídlišť působila k tomu, že Ř-ové zůstali dlouho nejen rozdělení na mnoho nářečí a kmenů, nýbrž i rozdrobeni na množství drobných politických celků. Typickým řeckým státním útvarem zvláště v klasickém V. století před Kr. byla t. zv. *polis*, nezávislá městská obec, zahrnující ovšem vždy též okolní zemědělské oblasti, ale nepřesahující zpravidla rozměry, které bychom podle dnešních měřítek nazvali okresními. Na druhé straně blízkost moře umožňovala živé styky řeckých obcí a oblastí a vyzývala k výpravám do vzdálených končin. To umožnilo, aby se

[822] Řekové

přebytek obyvatelstva země nepříliš úrodné postupně usazoval v cizích krajích, takže už kolem r. 500 př. Kr. byly břehy nejen Středomořího, nýbrž i Černého moře posety desítkami řeckých obcí. Zejména jižní Itálie a Sici-lie byly do velké míry pořečteny.

Pojítkem těchto roztroušených a o vlastní svéprávnost a svéráznost usilujících obcí byl v první řadě jazyk, sice rozrůzněný na mnoho nářečí, ale vzájemně srozumitelný. Na jeho základě se u Hellenů vytvořilo jasné a pevné vědomí sounáležitosti a společné odlišnosti od cizinců, kteří byli nazýváni barbary, což původně znamenalo žvatlavové, t. j. lidé mluvící nesrozumitelným jazykem. Později však toto slovo vyjadřovalo i přesvědčení, že Helleni rázem svého pospolitého života a svou vzdělanost dosáhli mimořádné úrovně, která převyšovala ostatní národy. Sounáležitost řeckých kmenů a obcí byla postupem doby vyjadřována a upevňována také některými společnými institucemi, z nichž nejvýznamnější byla jednak Apollonova svatyně v Delfách, k níž s uctívostí vzhlíželi všichni Řekové, jednak slavné olympijské hry. Společné bylo také dědictví slavných básní Homérových [Ilias, Odysseia], které v idealisujícím světle ličily společnou hrdinskou minulost řeckých kmenů a které pomáhaly utvářet společný způsob životního nazírání.

b) Řecká společnost se ovšem svým podstatným rázem nevymykala z rámce soudobých starověkých společností. Byla založena jako ony na zřízení otrokářském a na ostrém protikladu svobodných a otroků. Otrokářská práce byla základem celé hmotné civilizace, z ní čerpal blahobyt panských vrstev a z ní žily i výtvoři kulturní. V starší době byla nadto i neotrokářská část společnosti ustavena monarchicky a aristokraticky, jak se to odráží zejména v básních homérovských. Později byly mnohé obce ovládnuty t. zv. tyrany, t. j. despotickými vládci. Kolem r. 500 však v některých obcích došlo ke svržení tyranů a k oslabení vlivu aristokratických vrstev, takže se ustavilo to, čemu říkáme otrokářská demokracie, t. j. zřízení, v němž svobodní [neotroční] občané měli rovná politická práva a pozoruhodnou míru možností skutečně spolurozhodovat o veřejných věcech. Nejdále tento vývoj pokročil v *Athénách, významném městském státě ležícím na důležitém středisku námořní dopravy řecké. Za těžkého ohrožení celého Řecka náporom perské velmoci v letech 490-479 se Athény staly jedním z hlavních organisátorů společného a nakonec úspěšného odporu.

V dalších desetiletích se pokoušely Řecko trvale sjednotit pod svou nadvládou. To se jim nepodařilo, neboť narazily na odpor jiné mocné řecké obce, aristokratické Sparty.

V dlouhé válce t. zv. peloponneské [431-404] byly nešmírně vyčerpány síly obou soupeřů, ano celého Řecka. Svobodné zřízení Athén i řady jiných obcí bylo však uchováno, a po

celé V. století Athény měly nepochybně vedení celého řeckého světa po stránce kulturní.

K této době už ve starověku vzhlíželi Řekové jako ke kulturně nejslavnější, později se vžilo nazývání této doby a kulturu klasickou. Byla ovšem podmíněna uvedeným již společen-



Athénské zlaté peníze. Na lici bohyně Pallas Athéna, na rubu znak města, sova. První je z archaické doby, druhý z doby Periklovy.

ským zřízením. I největší výtvoři řeckého myšlení a umění z velké části vyjadřovaly panský životní názor, na př. namnoze pohrdavý názor na otroky. Mnozí velcí řečníci myslitelé hájili přímo nebo nepřímo otrokářské zřízení. Ale v tomto rámci umožnila vnitřní svo-bodnost vedoucích obcí a také ovšem nevelkost a odtud plynoucí přehlednost řeckých městských států vznik ovzduší přejícího kulturnímu tvoření a hledání. Za těchto podmínek vznikla bohatě rozvětvená, životně tvůrčí a uvědoměle propracovaná vzdělanost, která nově přetvářela i podněty přejímané od jiných národů. Už ve starověku byla řecká kultura považována za zjev zcela mimořádný, a potom po mnohá staletí, až do novověku, byla jedním z nejpůsobivějších proudů, které utvářely ráz celé evropské kultury.

Předním znakem klasické řecké vzdělanosti byla rozumová kritičnost, v té podobě ve světě dosud neznámá. Podívat se na svět i na lidský život nově a bez předsudků, podrobovat přezkoumávání ustálené názory a obyčeje a na základě tohoto kritického odstupu utvářet jak životní názor, tak praxi osobní i společenskou bylo základní snahou řeckého myšlení od počátků soustavného přírodovědného poznání v maloasijských řeckých [iónských] městech přes velké filosofy athénské v V. a IV. stol. [Sokrates, Platon, Aristoteles] až po filosofy a vědce pozdějších hellenistických století. Tato kritičnost měla ovšem i svá úskalí a své meze. Tak zvaní sofisté V. století docházeli někdy až

k všeobecné skepsi o možnosti jakéhokoli poznání a narušovali platnost závazků, bez nichž se neobejde žádná lidská pospolitost. Vážní myslitelé [Sokrates] vedli těžký a ne ve všem úspěšný zápas proti podobným rozkladným tendencím, které i později častěji oživovaly. Mezi řecké kritičnosti bylo to, že si s dostatečným důrazem nepředkládala otázku, zda kritický zkoumatel má při sobě všechny osobní a mravní předpoklady k ovládnutí poslední pravdy. Přes tyto nedostatky je nepochybné, že v rozumové kritičnosti je trvalý příspěvek řecké klasické doby světové vzdělanosti. Jiným důležitým znakem řecké kultury byla mimořádná schopnost uměleckého vidění a tvoření, uplatňovaná jak v umění výtvarném [jedinečné řecké stavitelství a sochařství!], tak v poesii. V ní vedle homérského eposu a vedle bohatého lyrického básnictví mají zvláštní význam velcí athénští dramatikové V. století [Aischylos, Sofokles, Euripides], kteří vyjádřili mohutným způsobem některé z nehlubších otázek lidského údělu. I v této umělecké stránce řecké kultury se projevuje uvědomělost, s níž se člověk staví ke skutečnosti, aby ji poznával, zvládal i přetvářel. Vše vybízí ke srovnání s jinou starověkou kritikou pouhého tradičního setrvávání v neuvědomělém mytickém [bájeslovném] světě, totiž se starozákonní kritikou pohanského modlářství, podnikanou z předpokladu víry v nepodmíněnou svrchovanost Hospodinovu. Předpoklady i způsoby jsou tu velice odlišné od řeckých, ale výsledkem je kritika ještě radikálnější, protože zasahuje sám kofen lidské bytosti. To však nic nemění na neobyčejné a ve vědeckém a uměleckém ohledu jedinečné výši řecké kultury. Výrazem toho bylo, že protiklad Hellenů a barbarů přestal být pouhým označením kmenové a jazykové rozličnosti a stal se výrazem řeckého kulturního sebevědomí. Barbari v očích Řeků byli ne sice prostě nevzdělanci ve smyslu jakéhosi divošství [vždyť k nim patřily i nejvzdělanější národy starého Orientu, na př. Egyptané a Peršané], přece však lidé, kteří nedosáhli pravého uvědomění, zůstávající v zajetí předsudků, nepřezkoumaných bájí a donucujících tradic a ovšem i despotických vlád a společenských soustav. Přitom arci Řekové takřka vesměs zapomínali, že i jejich vzdělanost je založena na nesvobodě a bezprávnosti otrockých zástupů, vyloučených ze správné účasti na slávě řecké kultury. V tom se nejzřetelněji ukazuje mez řecké kritičnosti a ovšem dobová podmíněnost celé klasické kultury.

c) Sjednocení, k němuž Řecko v klasické době ze svých svobodných sil nedospělo, přinesla mu vnější moc makedonského království, které dosud stálo jen na samém okraji řecké národní a kulturní pospolitosti [sr. *Macedonie]. Král Filip II. Makedonský vnutil řeckým obcím r. 338, aby se sjednotily v t. zv. korintský spolek a aby uzavřely spojenectví s Makedonií. Po jeho smrti zahájil jeho mladý nástupce *Alexander velké válečné tažení proti tradičnímu nepříteli Řecka, perské říši, které podnikl

také jménem korintského spolku a za účasti řeckých spolkových vojenských oddílů. Úspěch tažení byl až závratný. V několika letech Alexander dobyl Malou Asii, Sýrii, Egypt, Mesopotamii, Persii a další východní krajiny i s poříčím Indu. Utvořil tím předpoklady pro zcela nové období řeckých dějin, neboť vytvořil rozsáhlou říši mnoha národů starých kulturních tradic, v níž měl řecký živel míti vedoucí místo a řecká vzdělanost býti základem kulturního sjednocení. Do celé této oblasti se postupně sťahovalo mnoho Makedonců i Řeků, kteří se usazovali v nově zakládaných městech řeckého typu, z nichž nejvýznamnější byla Alexandrie v Egyptě. Alexander si patrně věc představoval tak, že si řecký živel sice mocenskou i kulturní převahou udrží vedení, že se však neuzavře před podrobenými národy, nýbrž s nimi postupně sroste a vytvoří tak jako předpoklad pro plné a trvalé sjednocení říše jednotnou civilizaci, která by svým jazykem i základním rázem byla řecká, do níž by však byly vneseny nejhodnotnější prvky starých východních kulturních tradic. Po Alexandrově brzké smrti [323] se však jeho říše zanedlouho rozpadla na několik samostatných celků, z nichž nejdůležitější bylo království Ptolema-jovců v Egyptě a říše Seleukovců, ovládající většinu Malé Asie, Sýrii, Babylonii a další východní končiny. Tyto nástupnické státy, ovládané dynastiemi založenými vynikajícími Alexandrovými vojevůdci, pokračovaly v podpoře kolonizace řeckého obyvatelstva a zakládaly pro ně další nová řecká města, z nichž zvláštní význam měly Seleukie na Tigridu v Babylonii a Antiochie na Orlontu v Sýrii. Řecký vládnoucí živel se však zejména v Egyptě se značnou výlučností odděloval od podrobeného domácího obyvatelstva, obáváje se asi, aby při své poměrně nepočetnosti neztratil národní svéráz rozplynutím v cizím moři. Pořečťovací proces byl tím poněkud brzděn, nebyl však zastaven. V seleukovské asijské oblasti měla většina měst (i staršího původu) zcela řecký ráz, kdežto v egyptské Alexandrii žili Řekové, Egyptané a Židé vedle sebe ve zvláštních čtvrtích. Venkov zůstával dlouho a v podstatě natrvalo neporečťen, jak je doloženo na př. i zmínkou o lykaonitském jazyku v maloasijské Lystře Sk 14, 11. Řečtina se však stala v celé oblasti nástupnických států společným dorozumivacím jazykem a ovšem také nositelem pokračujícího myšlenkového, náboženského a obecně kulturního ovlivňování a míšení. I tam, kde se domácí jazyky trvale držely, byli vzdělanější lidé a při nejmenším takřka všichni obyvatelé měst dvojjazyční. Tento dlouhodobý proces pořečťování nazýváme hellenisací; pro nově vznikající kulturu řeckého základu, avšak s mnohými prvky starých neřeckých civilizací, se v novodobém odborném názvosloví vžil název hellenismus, doba poalexandrovská je známa jako hellenistická.

Ve srovnání s klasickou dobou se hellenis-

[824] Řekové

tická kultura někdy chápe jako úpadková. Neměla vskutku té zvláštní svěžesti a prosté monumentálnosti, která byla znakem základních výbojů řeckého kritického ducha a prvotních výtvorů řecké umělecké tvořivosti. Vyznačovala se však nejen velkým rozvojem odborného vědeckého poznání, nýbrž i zřejmým zjemněním, i když také zkomplikováním tvořivosti zejména výtvarnické. Dojem úpadku snad už ve starověku vznikl hlavně s hlediska původního starého Řecka, které opravdu upadalo jednak v důsledku velkého vystěhovalectví, jednak řadou dějinných pohrom, z nichž první byl pustošivý vpád Keltů kolem r. 280. I v kulturním ohledu měly Athény významné soupeře na př. v egyptské Alexandrii nebo v maloasijském Pergamu, i když zcela neztratily věhlas mateřského střediska řecké vzdělanosti.

Největší slabinou hellenistické kultury bylo, že vrstva, která ji nesla, byla poměrně malou společenskou skupinou pánů žijících z otrocké práce — to bylo ve starověku pravidlem — a nadto zůstala i v národním ohledu oddělena od mnohem početnějšího domácího obyvatelstva, jež nestačila asimilovat a u něhož aspoň v některých krajích narážela na tuhý odpor. Už před r. 200 př. Kr. se jasně projevil rostoucí odpor egyptského žylvu, jemuž ptolemajští vládcové musili činit důležité ústupky, a po r. 168 propukla otevřená a úspěšná vzpoura Židů proti pokusu Seleukovce *Antiocha IV. násilím uspišit hellenisaci [viz *Makkabejští]. Zároveň se oblast hellenistické civilizace začala i zeměpisně zmenšovat, neboť seleukovská říše postupně podléhala útokům znovu zmohutnělých zahraničních orientálních národů, z nichž nejmocnější byli Parthové, až byla posléze omezena na nevelkou oblast v podstatě syrskou. Nakonec spolu s ostatními hellenistickými státy podlehla velmocenskému náporu říše *římské, jejíž expanse v těchto končinách byla v podstatě skončena před polovinou I. století př. Kr. Některé události této expanse byly pro řecký svět velkou pohromou; stačí vzpomenout vyvrácení *Korintu r. 146 nebo dlouhé a ni-, čivé války s pontským králem Mithridatem v první polovině I. stol. před Kr. Římané se však po dosaženém vítězství nepokoušeli vytlačit řecký živel, jazyk a kulturní typ z rozhodujícího postavení ve svých východních provinciích. Naopak, řecký jazyk a řecký duch pronikal i do římského světa, a to jak stěhováním Řeků a hellenisovaných orientálců do západních končin říše, zejména do Říma, tak kulturním působením na vzdělané vrstvy samých Římanů, pro něž se řečtina stávala takřka druhým mateřským jazykem. Také v běžné správní praxi užívala římská státní moc ve východních provinciích řeckého jazyka, i když latina měla čestné místo v oficiálních projevech a byla v jistém smyslu vnitřní úřední řečí. Římská nadvláda tak nezničila, nýbrž naopak podchytila a upevnila na mnoho století převahu řeckého žylvu ve východním Středomoří, takže

o prvních stoletích našeho letopočtu lze mluvit jako o době hellenisticko-římské. Řecký ráz této oblasti, zasahující, jak už řečeno, i daleko na západ, zejména do samého Říma, byl při nejmenším po vnější stránce důležitým předpokladem prvokřesťanské misie. Tento řecký ráz byl ve větší části oné oblasti ukončen teprve náparem mohamedánských Arabů v VII. století po Kr., trval tedy celkem celé tisíciletí.

d) Řecké náboženství klasické doby se na pohled zcela podobalo jiným polytheistickým [mnohobožským] náboženstvím starověku, lišilo se však přece významnými rysy od soudobých orientálních kultů. Důležitým rozdílem bylo, že sice i v Řecku byli pro počtu bohům, konanou jako všude ve starověku jménem celé obce, ustanovováni zvláštní funkcionáři zvaní kněžími, netvořili však zvláštní pevně semknutý a mocný společenský stav, nýbrž byli zpravidla vybíráni z prostých, byť významných občanů. Po stránce představ se řecké náboženství vyznačovalo výrazným anthropomorfismem, t. j. bohové byli pojímáni jako idealisované lidské postavy. Někteří řečtí spisovatelé v tom viděli výraz nadřazenosti nad barbarské národy, které často ctily bohy v podobě zvířecí [t. zv. theriomorfismus, příznačný zvláště pro Egypt.] Řecký anthropomorfismus se zvláště jasně projevoval jednak v kultickém výtvarném umění, které zobrazovalo bohy jako lidi mimořádné síly, důstojnosti a krásy, jednak v básních Homérových, které líčily jednání bohů přičítají jim lidské pohnutky, úvahy, city a také slabosti, vášně, omyly. Není snadno říci, zda to vše je u Homéra projevem jakéhosi naivního nazírání upřímně oddaného bohům, či jde-li tu snad už o vědomé zlidšťování s ironickým spodním tónem, jinak řečeno není-li zde snad už projev počínající kritiky běžného náboženství. Jisté je, že v pozdější době byl homérický obraz bohů podrobován velice kritickým úvahám právě pro ony příliš lidské rysy bohům přičítané, a že tak nepřímou přispěl ke vzniku řecké náboženské skepse, o níž se zmíníme v dalším výkladu.

V kladném smyslu přispěly Homérově básně k tomu, aby se u všech Řeků vžily společné základní náboženské představy. Podle Homéra tvoří hlavní bohové a bohyně rozmanitou a rozrůzněnou, někdy znesvářenou, ale v důležitých věcech jednotnou pospolitost, jejíž sídlo je na hoře Olympu. Je to takřka božská obdoba pozemské řecké obce [*polis*]. Celá tato božská pospolitost je ovšem nadřazena nad pozemšťany a odlišena od nich svou mnohem větší mocí a zejména nesmrtelností, přitom však spolu s nimi, ano i spolu s přírodou tvoří jednotný svět [*kosmos*], jsouc jeho nejvyšší složkou. Hlavou božské pospolitosti je Zeus [2. pád *Dia*], »otec bohů i lidí«, nejmocnější bůh, vládce nebes, ochránce vesmírného řádu. Jeho manželkou a spoluvládkyní je Héra, ochránkyň manželství. Diova autorita je veliká, nikoli však absolutní, protože vedle něho jsou ostatní bohové, kteří jsou mu sice podřízeni [a mnozí z nich jsou označováni za jeho přímé syny a

dcery], mají však své zvláštní obory působnosti a svou vlastní vůli. Můžeme uvést jen některé z nich: Apollon, bůh slunce, prostředkovatel věšteb, působece uměleckého tvoření; Pallas Athéné, panenská bohyně vzešlá z Diovy hlavy, ochránkyně válečníků, zosobnění moudrosti, zvláštní patronka města Athén; Afrodité, bohyně krásy a lásky; Artemis božská lovkyně; Hermes, posel bohů, a celá řada dalších vyšších božských postav. Nadto každému významnému přírodnímu i dějinnému jevu, každé životní funkci a situaci, ano i každé abstraktní myšlence mohla být přiřazena zvláštní nižší božská postava, která bdi nad příslušným oborem skutečnosti, po případě je jeho zosobněním.

Tu se podává otázka, do jaké míry jsou tyto v zásadě nespočetné božské postavy opravdu bohy v plném vážném slova smyslu. Nejde tu jen o zosobnění nebo dokonce jen o symboly nekonečné rozmanitosti přírodní, životní i společenské skutečnosti? Není ono zosobnění této skutečnosti božskými postavami jen výrazem toho, že se za vši rozmanitostí skrývá táž základní tajemná podstata, která se projevuje tisícerými podobami, ale je přitom v hloubce stále stejná, jsouc sama jediným praxým božstvem? V nové době mnozí vykladači řeckého náboženství odpovídali na podobné otázky kladně, což znamená, že řecký polytheismus pokládali vlastně jen za obrazný výraz pantheistického názoru [vše, co jest, je ve své nejhlubší podstatě božské]. Už ve starověku mnozí směřovali k podobným myšlenkám, i když je vyjadřovali poněkud jinak. Projevem těchto tendencí byl na př. obyčej nazývat božským všecko, co je silné, krásné, vznešené, co převyšuje normál a průměr. Tu se božskost stávala jen přívlastkem vynikajících zjevů a možností tohoto světa. V něčem je s tím spřízněno přesvědčení jiného arcí původu, že nade vším jsoucnem vládnou zákony odvěkého spravedlivého řádu, jež bohové uplatňují v lidském životě, sami jim jsouc podrobeni. S tím souvisí představa neuniknutelného osudu, stíhajícího člověka, i myšlenka nutné odplaty i za nechtěná provinění, což je mohutně vyjádřeno v díle starších tragických básníků. I v těchto názorech se objevuje představa, že nejhlubší základ jsoucna je skutečnost stojící nad bohy, jejímiž oni jsou jen vyjádřením nebo nástrojem.

V podobných pantheisujících tendencích byl zahrnut kritický vztah k běžným představám o bozích, i když bylo také možno pantheistickými myšlenkami ospravedlňovat tradiční kult jako nedokonalý ovšem, přece však užitečný symbol nevystižitelné a nevyjadřitelné božské skutečnosti. V tomto smyslu se k představám o bozích kladně stavěla i vlivná filosofická škola doby hellenistické, *stoikové. V řeckém světě byla však pronášena i kritika radikálnější. Sofisté V. století namnoze dospěli k úplné skepsi, která proniká také dramaty Euripidovými. Na prahu doby hellenistické filosof *Epikuros nepopíral sice existenci bohů, tvrdil však, že se nikterak nestarají o pozemský

svět a vůbec do něho nezasahují. Tím popřel vážný smysl jakékoli bohopocty. Proti podobným závěrům se bránila i řecká společnost, která jinak byla ve věci náboženských představ a názorů velice snáselivá. Chránila však kult, který vyjadřoval a upevňoval jednotu obce. Proto necelé století před Epikurem byl Sokrates odsouzen k smrti pro obvinění, že prý popírá bohy, které obec uznává. Epikuros a jeho žáci si ovšem počínali nevybojně, šíříce své názory hlavně mezi úzkým kruhem vzdělanců; proto nebylo podnětů k podobně ostrým zákrokům proti nim.

Tradiční řecký kult ovšem pokračoval i v době hellenistické bez vnějšího přerušení a viditelného úpadku. Řekové poalexandrovské doby všude ve svých nových domovech zřizovali chrámy hlavních olympských bohů a pečovali o jejich pravidelnou a důstojnou poctu. Hellenističtí vladaři tyto kulty všemožně podporovali a někdy — jako v Jerusalemě před r. 168 — i násilím zaváděli. Jinak ovšem bylo v polytheistické ideologii dosti místa i pro uznání starých orientálních kultů. Zejména v Egyptě byla pečlivě uchovávána starobylá bohopocta — vždyť už sám Alexander se poklonil ve slavné svatyni v libyjské poušti [v dnešní oase Šiva] a přijal od tamních kněží prohlášení za syna egyptského boha Ammona. Právě v náboženském ohledu docházelo v hellenistické době k nejživější vzájemné výměně řeckých a orientálních myšlenek a představ: nazýváme toto náboženské míšení synkretismem. Jeho nejjednodušším výrazem bylo přesvědčení, že bohové v rozličných zemích různě nazýváni se liší právě jen jménem, ve skutečnosti jsou však totožní. Proto byla orientální božstva často nazývána jmény olympských bohů; ostatně i bohové římsí byli ztotožňováni s řeckými. Takovým synkretistickým božstvem byla i efezská Artemis, o níž se mluví ve Sk 19,24nn [Kraličtí ji nazývají latinským jménem *Diana]; ve skutečnosti to byla stará maloasijská bohyně.

Jistě že mnozí lidé se těchto oficiálních kultů účastnili s větší či menší měrou náboženské opravdovosti. Přesto mnoho známek nasvědčuje tomu, že jimi nebyly uspokojovány hlubší potřeby ani po stránce myšlenkové, ani po stránce citové a mravní. Dokladem toho je i to, že někteří vzdělanci hájili tradiční náboženství jen z oportunistického hlediska politické účelnosti. Ale i u prostého lidu se v oné době objevuje jakési náboženské vakuum, které je naplňováno rozmanitými způsoby. Jedním z nich je velice rozšířená víra v osud či štěstěnu [řec. Tyché, lat. Fortuna]. Představou zdánlivě náboženskou je tu vyjádřen nenáboženský, skeptický pocit, že život je zcela náhodný a bez posledního smyslu. Jiným dokladem téhož stavu věci je značný úspěch kultu vladařů v hellenistické době. Byl zajisté jednak dílem politické záměrnosti a účelnosti, jednak dědictvím po staroorientálním uctívání

[826] Řekové

božných králů, třebaže je stále velice sporné, do jaké míry opravdu přímo navazuje na orientální zbožňování panovníků. Jisté však je, že nepopiratelná úspěšnost tohoto politického kultu, který měl později pokračování v uctívání římských císařů, byla myslitelná jen za jistého duchovního rozpoložení, jímž byla právě ona skeptická prázdnota ve vztahu k tradičním bohům. Ve srovnání s nejistotou o nich byly úspěch, moc a sláva vládařů zřejmými skutečnostmi. Při zmíněném již obyčejí nazývati všecko silné a velkolepé božským vypadalo označení vládařů za božské docela přijatelně. S tohoto hlediska se hellenistický kult vládařů jeví jako uctívání holého úspěchu a moci a je tedy spíše projevem náboženské skepse a prázdnoty než jevem vskutku náboženským.

Šíření skeptických myšlenek neznamenalo, že by nutně a obecně vzrůstala skutečná osvěcenost. Naopak, v hellenistické době se houževnatě držely, ano snad ještě upevňovaly názory a praktiky, které se svého kritického hlediska nazveme pověrečnými. I zmíněná víra v štěstěnu měla při sobě pověrečné motivy. Vůbec se mnoho věřilo v dobrá a zlá znamení, ve věštby, v magické [kouzelné] formule a obřady. Tyto představy byly živé i v klasickém Řecku a odolávaly skeptické náladě snad lépe než vlastní víra v bohy. Vždyť i Alexander na svém slavném tažení věnoval stále velkou pozornost věštěbám a znamením. Novou oporu a potravu dostaly tyto představy ve vlivech orientálních náboženství. Babylonská víra v hvězdná božstva a odtud vycházející oficiální státní hvězdoprapectví byly v hellenistické době s řeckou myšlenkovou soustavností zpracovány v t. zv. astrologii, jejíž úspěch byl výrazem hluboko zakořeněného přesvědčení o osudovosti, kterou svou silou nemůže změnit člověk, ale vlastně ani bůh, kterou však snad lze odhalit věštbou anebo i ovlivnit magií. Fatalismus a magie jsou totiž jen zdánlivě v rozporu, ve skutečnosti vždy spolu úzce souvisely. Také na magii působila orientální náboženství aspoň v tom smyslu, že co největší počet jmen orientálních bohů byl pojímán do dlouhých seznamů božských mocností, jichž se kouzelné formule dovolávaly; vždyť se v nich objevovalo i zkomolené jméno Hospodinovo [Iae a pod.] a později i jméno Ježíšovo. Lze snad říci, že věštevství a magie jsou nejnižší úrovní hellenistického synkretismu. Pozoruhodné však je, že tyto pověrečné názory hájili a odůvodňovali i mnozí vzdělanci. Zejména stoikové t. zv. středního období [Poseidonios na rozhraní II. a I. stol. př. Kr.] zařazovali astrologii do svého systému učení, že celý kosmos je proniknut a držen tajemnou solidaritou [sympathií] a že velkému hvězdnému světu [makrokosmu] odpovídá malý svět [mikrokosmos] lidský, jehož osudy je možno vyčíst v makrokosmu, t. j. ve hvězdách. Tak bylo podáno soustavné zpracování a odůvodnění astrologické pověry, které velice působilo ještě na po-

čátku novověku [v době renesanční]. Podobná zdůvodňování byla někdy podávána i pro praktiky magické. Vůči pověrám se s důslednou kritičností stavěla jen malá část hellenistických vzdělanců, hlavně škola epikurejců, která v tomto směru vskutku osvědčila kritičnost řecké rozumovosti.

Lidé v hellenistické době však hledali odpověď na své hlubší otázky, nezodpověděné tradičními kultury, i na vyšší úrovni, než bylo věštevství a magie. Už v klasickém Řecku se ostatně pociťovala potřeba osobní očisty, osobního zasvěcení a zejména jistoty osobní nesmrtnosti, což nedocházelo uspokojení v oficiálním kultu. Těmto potřebám však vycházely vstřícně tajemné obřady [t. zv. mystéria], které se v pravidelných obdobích konaly v Eleusině [Eleusis] nedaleko Athén. Přihlášeným zasvěcencům [mystům] ze všech končin Řecka byla těmito obřady nabízena osobní účast na osudu bohyně Déméter a její dcery Persefony, která byla vysvobozena z podsvětí, z moci smrti. Podobný význam měly nauky orfické, soustředěné okolo postavy mytického pěvce Orfea, který sestoupil do podsvětí, aby odtamtud vysvobodil svou manželku Eurydiké. Orfismus měl vliv i na Platonovo filosofické přemýšlení o nesmrtnosti duše. Když později v době synkretismu začala některá orientální božstva pronikat do řeckého a potom i do římského světa, vznikla kombinací se zmíněnými původně řeckými zjevy t. zv. hellenistická mystéria, příznačná zvláště pro dobu císařskou, tedy i novozákonní. Egyptský Osiris se svou manželkou Isidou, maloasijský Attis, syrský Adonis a jiní bohové byli uctíváni v tajných obřadech, které zasvěcencům slibovaly plnou účast na božském údělu, jímž vždy v nějaké podobě bylo přemožení smrti, a tedy nesmrtnost. S těmito mysterijními kultury, které zasvěcence spojovaly také v jistou, arci dosti volnou, trvalejší pospolitost, souvisely též snahy dobrati se mystickým vytržením i spekulativním soustředěním poznání posledních tajemství bytí. Tak se v ovzduší hellenistického synkretismu připravovaly proudy, které později vyústily v t. zv. gnosticismus.

Do náboženského života doby hellenistické působivě zasahovala také filosofie. Víme již, že na jedné straně svou kritikou narušovala staré náboženské představy a obyčeje, že se však na druhé straně některé filosofické směry pokoušely ukázat, jak tyto představy jsou sice nedokonalým, ale přesto nikoli zcela falešným ani bezvýznamným projevem skryté božské prapodstaty, a tím podpíraly tradiční náboženství. Nadto zejména pozdější představitelé stoicismu směřovali stále výrazněji ke konkrétním náboženským myšlenkám. Mluvili někdy velmi osobním a vřelým způsobem o péči božské prozřetelnosti, i když arci nikdy nedospěli k poznání slitovné, k člověku se sklánějící milostivé lásky Boží. Tyto filosofické směry se pro mnohé vzdělance stávaly náhradou tradičního náboženství a působily i na náboženský život širokých vrstev.

e) Po stránce mravní bylo řecké náboženství málo plodné a účinné. Staří olympští bohové byli kresleni v již uvedených mravně málo imponujících, ano často pohoršlivých obrazech. Novější mysterijní zbožnost byla zase příliš upjata na získání záruky nesmrtelnosti prostřednictvím samočinně účinkujících obřadů, při nichž mravní řádnost byla účastníkům připomínána jen někdy a povětšinou bez soustředěného důrazu. Kult vládařů, „víra“ v Štěstěnu i ovšem astrologická a magická pověra byly svou podstatou cizí mravním zřetelům. Výjimku z pravidla tvoří ovšem jednak tradice Apollonovy svatyně v Delfách, zdůrazňující mravní závazky, jednak náboženské myšlení starších tragiků, kteří ukazují, jak lidský život je podroben přísné, až neúprosné, i když někdy právě mravně neprůhledné božské spravedlnosti. Celkem však lze říci, že mravní závaznost nebyla v řeckém světě přímo zakládána na náboženství, nýbrž jednak na potřebě soudržného a proto mravně zavazujícího života obce, jednak na ideálu vyrovnané, sobě vládnoucí, dokonalé osobnosti, který byl vypracováván zejména filosofií. Oba motivy se setkávají v pojmu *areté*, který se tradičně překládá vybledlým „ctnost“, který však původně znamená zdatnost, řádnost, statečnost, schopnost plnit povinnosti k obci i svéprávně utvářet vlastní život. Na tomto podkladě dosáhl řecký pospolitý i osobní život mnoha pozoruhodných mravních výšin, i když se jeho měřítko toho, co je mravné a co nikoli, nekryjí s biblickými ani novodobými. Mají mezi nimi ovšem důležité místo obecně lidské požadavky respektu před životem druhého člověka, ochoty k pomoci v nebezpečích, poctivosti, pravdivosti, věrnosti. Menší místo má už slitovná láska a vůbec žádné vnitřní pokora: řecká ethika má jistý panský ráz v dobrém i špatném smyslu. Nápadné je také, jak celkem malé místo v řeckém mravním myšlení mají svazky rodinné [i když to neplatí bez výjimky!] a jak naproti tomu i velcí filosofové [Platon] jako s čímsi normálním počítají s erotickým vztahem mužů k chlapcům, což se našemu citění jeví na samé hranici zvrácenosti.

V době hellenistické působením zeměpisných posunů i vyplývajících z nich společenských změn došlo k uvedenému již otřesu myšlenkovému, k růstu vnitřní nejistoty a skepse a v důsledku toho všeho i ke zřetelnému otřesu mravnímu. Nelze ovšem bez kritiky přijímat černý obraz, jež o mravním stavu hellenistické doby podávají jak řečtí mravokárci, tak židovští kritikové. Židé si s pocitem vlastní mravní převahy všímali zejména rozvratu v oblasti pohlavní mravnosti a souvisícího s tím obyčejně pohazovati novorozence zvláště ženského pohlaví. Naplňovalo je to oprávněnou hrůzou, neboť to nepochoybně bylo projevem bytostně nahlodaného vztahu k samým základům života. Že tu nejde o pouhé přehánění zaujatých kritiků, je doloženo dochovanými údaji [nápisy a pod.], z nichž vychází najevo, že aspoň v některých obdobích

a oblastech hellenistického světa počet dorostlých synů v rodinách až čtyřnásobně převyšoval počet dcer. Hellenistická společnost tedy právě po mravní stránce projevovала zřetelné známky úpadku, který zasluhoval ostrých barev, jimiž jej líčí židovské i nz seznamy neřestí [sr. R 1,24-32]. Zároveň byl tento úpadek zajisté také projevem hluboké potřeby pronikavé, opravdu spasitelné změny.

f) Řecký jazyk se původně dělil na řadu nářečí, a také starší literatura je nářečně rozrůzněna. Později však stále více pronikala literárně propracovaná mluva kraje attického, v němž ležely Athény, hlavní středisko klasické kultury. Když pak po Alexandrovi nastalo velké stěhování a míšení řeckých kmenů, začala také pochopitelně na sebe navzájem působit řecká nářečí. Vytvořila se tak nová podoba jazyka, jejímž základem byla attičtina, která však převzala některé hláskoslovné i slovníkové prvky jiných nářečí a byla zjednodušena opuštěním některých mluvnických tvarů, které patrně už dříve zastarávaly. Tato nová podoba řečtiny byla nazývána „obecným jazykem [koiné dialektos]. V ústech a perech lidí rozličného vzdělání nabývala arci různé úrovně od polonegramotných soukromých dopisů a záznamů, které nám jsou známy hlavně z papyrových písemností vykopávaných v písku egyptských pouští, až po kultivovaný jazyk vzdělanců. O zeměpisném rozrůznění *koiné* - na př. mezi řečtinou egyptskou, syrskou, maloasijskou - není postačujících dokladů a patrně nebyly zde rozdíly veliké. *Koiné* také přejímala ku podivu málo cizích slov z orientálních jazyků i později z latiny. Pravidlem bylo razit pro nové potřeby nová slova na základě řecké jazykové zásoby. Bylo to jistě projevem řeckého kulturního sebevědomí i životnosti a tvořivosti řeckého jazyka. I ve své „obecné“ hellenistické podobě byla řečtina jazykem, který byl svou pružnou i přesnou mluvnickou stavbou, bohatstvím svého slovního pokladu neustále rozmnožovaného i svou staletou literárně kultivovaností neobyčejně vhodným nástrojem a nositelem velké světové civilizace. V pozdější císařské době - asi od II. století po Kr. - se ovšem v kruzích řeckých vzdělanců stále více prosazovala snaha vrátit se ve všem ke vzoru slavných attických autorů a zahrnouti jako „nesprávný“ celý vývoj hellenistické *koiné* [t. zv. *atticismus*]. Vlivem tohoto brusičství byl nejen podvazován živý rozvoj jazyka, nýbrž upadala v zapomnutí valná část hellenistické literatury. V podstatě se z ní zachovalo jen písemnictví křesťanské a to, oč měli křesťané živější zájem.

2. a) Starý Zákon z největší části pochází z doby před Alexandrovým výbojem, jímž Řekové po prvé vstoupili do bezprostředního obzoru palestinského. Proto se o nich mluví jen na několika málo místech SZ. Hebrejsky se Řekové nazývají *Javan, po př. synové Javanovi, což je odvozeno zejména Ionů,

[828] Řekové

řeckého kmene sídlícího hlavně na západě Malé Asie a na některých ostrovech. V Gn 10,2,4 [1Pa 1,5,7] se Řekům připisuje zvláštní praotec Javan, jehož synové uvedeni Gn 10,4 [a správněji 1Pa 1,7] se ovšem většinou nedají bez velké nejistoty ztotožnit s řeckými kmeny nebo kraji. Někdy [Iz 66,19; Ez 27,13,19] čteme o Javanovicích-Recích jen jako o představitelích obzvláště vzdálených národů, jinde [Jl 3,6, snad i nezajištěné místo Za 9,13] se dostávají blíže do zorného pole jako lidé, od nichž je Izrael nějak zneklidňován. Teprve však Dn 8,21; 10,20; 11,2 nabývají zřetelnějších obrysů; je příznačné, že se tu Kraličti nespokojují pouhým přepisem hebrejského Javan, nýbrž překládají je mluvívce o králi [knížeti] a o království řeckém. Podle obvyklého a nejpřirozenějšího výkladu se tu mluví o hellenistických říších, po př. snad i o jejich průkopníkovi Alexandrovi. Souhlasí to s téměř obecně uznanou skutečností, že kniha *Daniela nabyla dnešní podoby v době makkabejského povstání proti říši hellenistických Seleukovců.

b) Řecké myšlení, náboženství a vůbec řecká kultura nevstoupily do obzoru sz autorů, kteří se s pohanstvím vyrovnávají jen v jeho egyptské, kananejské, syrské, babylonské a v mladších knihách snad i perské podobě. Jen u knihy *Kazatel, kterou je z mnoha důvodů nutno přičítat k nejmladším knihám sz, se klade otázka, zda její výroky o pomíjitelnosti a marnosti pozemského života anebo také představa koloběhu všech věcí nebyly nějak ovlivněny myšlenkami řeckých filosofů [první z nich spíše *epikurejstvím, druhá spíše *stoicstvím]. Tyto myšlenky však nejsou v knize Kaz vysloveny způsobem, o němž by se dalo prokázat, že byl vskutku ovlivněn řeckým myšlením, a ve své obecné podobě mají dobré místo v sz, po příp. vůbec staroorientálním světě.

Rozdíl mezi řeckým spíše zvidavě pozorujícím anebo umělecky hledícím a tvořícím a mezi starozákonním [hebrejským] spíše naslouchajícím a poslouchajícím a proto osobně zavazujícím způsobem přístupu ke skutečnosti [sr. na př. *pravda, odd. 3] je ovšem zajímavý a významný, jsme však při jeho poznávání odkázáni na své vlastní rozborů, neboť SZ neměl ani příležitosti ani zájmu rozvíjeti podobné otázky.

c) Řecký svět byl ovšem pro pozdější lid SZ [židovstvo] nesmírně důležitý tím, že v době hellenistické obemkl takřka všechna jeho sídliště a pronikal jazykově a kulturně do jeho celého života. Diasporní židovstvo bylo v té době z největší části jazykově zcela pořečteno, takže na př. v Alexandrii mnozí příslušníci tamní početné židovské obce skoro vůbec neuměli hebrejsky ani aramejsky. Tak vznikla potřeba přeložit posvátné Písmo do řečtiny. Stalo se to v Alexandrii, nikoli ovšem najednou, nýbrž postupně v době značně dlouhé.

Někdy v III. stol. před Kr. byl asi hotov překlad knih Zákona [Mojžíšových], v době nz byl už delší dobu pohotově řecký překlad celého SZ spolu s řadou knih, které palestinské židovstvo neuznávalo za kanonické [t. zv. *apokryfy]. Překlad je nestejně úrovně, pokud jde o výstižnost i pokud jde o správnost řeckého jazyka. Tomuto překladu se podle staré legendy říká *Septuaginta [Sedmdesátka, značka LXX nebo řecky O']. Byl několikrát opravován a přepracováván, ano i nahrazován překlady jinými [viz *Starý Zákon] a měl nesmírný význam nejen pro diasporní židovstvo a pro šíření židovství v hellenistickém světě, nýbrž nadto i pro prvokřesťanskou misii a pro celé staré křesťanské theologické myšlení, jak je zřejmé z NZ, kde je takřka na každé stránce řada citátů nebo narážek ze Septuaginty. Diasporní židovstvo vytvořilo také rozsáhlou vzdělavatelnou, mravoučnou, apokalyptickou, propagační, apologetickou i theologicko-filosofickou literaturu psanou řecky. I do Palestiny samé vnikaly mocné řecké vlivy. Proti pronikavému a násilnému, záměrně k pohanství tlačícímu hellenisování se ovšem Židé úspěšně vzbouřili v makkabejském povstání a vždy se proti němu úporně bránili. Mírnější a skoro nepozorované působení řeckého jazyka a řecké vzdělanosti však i v Palestině trvalo dlouho. Diasporní židovstvo pak se i po vnitřní stránce otvíralo řeckým myšlenkovým proudům. Filón, vynikající myslitel alexandrijského židovstva v I. polovině I. století po Kr., pokoušel se ve svém rozsáhlém literárním díle sloučiti v jeden celek sz víru s odkazem řecké plátónské filosofie. Když však byly rozdrčený dva velké pokusy Židů dobýti nezávislosti svržením jha římského [„válka židovská“ r. 66-70 po Kr. a povstání Bar Kochbovo 132-135], uzavřelo se pokorené židovstvo samo do sebe a postavilo se zcela na odkaz palestinského zákonictví farizejského směru. Přitom bylo soustavně potlačeno celé dědictví hellenistické diaspory, z jejíž literární tvorby se zachovalo jen to, na čem měla zájem křesťanská církev [Septuaginta, spisy Filónovy, některé apokalypsy]. V odporu proti Řekům, kteří nejvýrazněji představovali pohanský svět, šli někteří židovští vůdcové tak daleko, že zakazovali vůbec učit se řecky. To bylo ovšem prakticky neproveditelné, ale řecké myšlenkové dědictví bylo v židovském světě nadále soustavně a úporně potlačováno.

3. a) Nový Zákon na rozdíl od Starého je nejen dílem hellenistické doby, nýbrž je i určen pro řecky mluvící svět, jak se to projevuje i tím, že je celý napsán řeckým jazykem. Je to obecná řečtina [koiné] I. století, arci velice různé jazykové poyahy i úrovně, od kultivované mluvy epistoly Žd, která se blíží klasické řečtině, až po prostou a málo literární řeč Mk a po drsnou, někdy i mluvnicky vadnou řečtinu Žj. V synoptických evangeliích lze zjistiti aspoň stopy toho, že slova Ježíšova byla překládána z původní aramejštiny, a v celém NZ je menší nebo větší měrou patrný vliv pře-

kládové řečtiny LXX nejen v přímých citátech ze SZ, nýbrž i v celém způsobu, jímž jsou vyjadřovány základní skutečnosti víry. Někteří nz autoři zřejmě s vědomým slohovým záměrem střídali povahu svého jazyka. Nejvýrazněji L, který v prologu [1,1-4] sestavil umnou větnou periodu, jazykově velice upomínající na obdobné úvody klasických spisů, ale hned potom v kap. 1. a 2. přináší vypravování a zejména chvalozpěvy, jazykově i slohově přizpůsobené žalmům v překladu LXX. V další části evangelia L často usiluje jazykově upravit starší podání a tak podati slova Ježíšova uhlazenější řečtinou než starší evangelia. V knize Sk též autor zejména v prvé části místy podléhá drsnějšímu jazyku svých předloh, ale v líčení cest Pavlových píše velice živou a plynou *koiné*. Pavel sám ve svých listech píše obecnou řečtinou, která není nadměru vybroušena a jistě se nikterak nesnaží přiblížití attickým vzorům, vyznačuje se však mimořádnou živostí a pádností a nejednou se povznáší k mohutné, přímo básnické účinnosti [1K 13, závěr R 8]. Spisy janovské pracují s nebohatým slovníkem a s nadměru jednoduchou větnou stavbou, dosahují však těmito na pohled jednotvárnými prostředky často působivé monumentálnosti. Z obecných epištol se Jk a 1Pt vyznačují ku podivu dobrou řečtinou, zato 2Pt [a z části i Ju] zabíhá do přetíženého, umělého, jakoby barokního a přitom nepřilíš dovedného slohu. S jazykového hlediska je tedy NZ velice mnohotvárnou a proto obzvláště zajímavou sbírkou dokladů obecné řečtiny I. století. Hlubší význam této skutečnosti lze hledati v tom, že zvěst o Kristu dovedla hned na počátku použit nejrůznějších jazykových typů a poloh toho hellenistického světa, k němuž se nejprve obrátila.

b) Nz pisatelé používají řečtiny s jakousi samozřejmostí, nijak se zvláště nezamýšlejí nad změnou, kterou znamenal přechod evangelia ze semitského prostředí palestinského do hellenistického světa. Jen mimochodem se zmiňují o některých projevech dvojjazyčnosti, která odtud vyplývala. Několikrát jsme upozorněni, že některé jméno je hebrejského [což často ovšem znamená: aramejského] původu [J 5,2; 19,17; Zj 16,16], při čemž je někdy podán i řecký překlad [J 19,13; Zj 9,11]. O nápisu na kříži jsme J 19,20 zpraveni, že byl trojjazyčný: vedle místní hebrejštiny [aramejštiny] a úřední latiny bylo užito i řečtiny, dorozumivací řeči východního Středomoří. Řeckým čtenářům je jinde připomenuto, že oslavený Kristus promluvil při zjevení u Damašku k Saulovi-Pavlovi po hebrejsku [Sk 26,14] a že Maria oslovila vzkříšeného Pána hebrejským *Rabbóni [J 20,16]. Dvojjazyčnost *Pavlova vyniká v příběhu o jeho uvěznění v Jerusalemě: velitel římské stráže se diví, že zatčený umí řecky [Sk 21,37], a Pavel hned nato na chvíli získá pozornost znepráteleného zástupu tím, že k němu promluví aramejsky [Sk 22,2]. - Jen v jednom oddíle se jazyková různost objevuje jako jakýsi problém. Je to

vypravování Sk 6. Čteme tam, že jerusalemský sbor měl hned na počátku dvě složky, židovskou [lépe hebrejskou či aramejskou] a řeckou. „Řekové“ tu nejsou nazváni obvyklým *Hellenes*, nýbrž odvozeným *Hellenistai* [stejně Sk 9,29]. Už tím se naznačuje, že nešlo o skutečné Řeky, nýbrž o diasporní Židy řeckého jazyka, kteří si i při kratším nebo delším pobytu v Jerusalemě, posvátném středisku všech Židů, uchovávali řeckou mateřskou řeč a žili patrně ve své zvláštní pospolitosti. To je nejpravděpodobnější smysl nedosti průhledného údaje Sk 6,9, podle něhož v Jerusalemě byla synagoga nebo snad i několik synagog pro Židy z diasporních krajů. I v křesťanském sboru trval tento jazykový [nikoli národní ani náboženský] rozdíl a vedl i k jistému napětí, o jehož řešení právě vypravuje Sk 6. Je přitom možné, že aspoň někteří z těchto hellenistických Židů měli více předpokladů než palestínští, aby pochopili a přijali universální důsledky evangelia Kristova. Není asi náhodou, že jeden z nich, Štěpán, podle Sk 6,11—14 první vyslovil zásadní zrušení Zákona dílem Kristovým, a byl za to odsouzen a ukamenován. Jistě ovšem tohoto rázu nebyli všichni hellenističtí Židé; vždyť k nim patřili i ti dřívější druhové a potomní nejostřejší nepřátelé Pavlovi, kteří při jeho první návštěvě v Jerusalemu po obrácení usilovali o jeho smrt [Sk 9,29]. c) O Řecích mluví NZ sice o něco častěji, než by se zdálo z Kralického překladu, přesto však poměrně zřídka a jen málokdy ze zásadnějšího hlediska. Hned Mk 7,26 Kraličtí obměňují údaj, že ona syrofenická žena byla Řekyně nebo aspoň hellenistka [*Hellenis*], překládající: „pohanka“. Ještě třikrát nalézáme v Kralické „pohan“ místo „Řek“ [J 7,35; Sk 21,28; Ga 2,3]. Vskutku je Řek často stavěn do protikladu proti Židovi [Sk 14,1; 18,4; 19,10,17; 20,21; Ř 1,16; 2,9,10; 3,9; 10,12; 1K 1,22; 10,32; 12,13; Ga 3,28; Ko 3,11]. Už tím jsou Řekové chápáni jako přední představitelé nežidovského, tedy pohanského světa. Platí to i o J 12,21, kde Řekové vyslovují přání viděti Ježíše. Spolu s J 7,35 se tím naznačuje, že Řekové jsou hlavním předmětem budoucí misijní práce prvotní církve. Pojem „pohanství“ tedy často spoluzaznívá, když se v NZ ozve slovo Řek, sotva kde však je hlavní náplní tohoto slova. Vždyť pro něj má biblická mluva vyhraněný výraz „národové“ [hbr. *gojim*, řec. *ethné*]. A Řekové nejsou vždy stavěni do kontrastu jen proti Židům. Jsou také Řekové „nábožní“, t. j. získaní pro víru v jediného Hospodina, Boha Izraelova [Sk 17,4]. Je dále pozoruhodné, že NZ zná i jinou kontrastní dvojici, totiž protiklad Hellenů a barbarů, čímž aspoň na okamžik přijímá řecké hledisko [Ř 1,14, sr. Ko 3,11; v Kralické je to zeslabeno překladem řeckého *barbaros* slovy „jiní národové“ nebo „cizozemec“]. Řek je tedy i v NZ vždy v základě označením jazykové a kulturní [spíše než národní!] odlišnosti; stránka nábo-

[830] Řemen-Řeřáb

ženská bývá v tom zahrnuta, málokdy však převládá a nikdy není jediná.

Ústřední zájem NZ je přitom zaměřen k tomu, že i tato odlišnost je ve své podstatě překonána, když se Židé, Řekové, barbari a také primitivní Skythové [*Scýta] setkají s Ježíšem Kristem a jsou vírou a křtem vstřípeni v jeho tělo, církev [1K 12,13; Ga 3,28; Ko 3,11]. Tento zájem proniká i v těch nečetných oddílech, v nichž se apoštol Pavel výslovně zabývá povahou řeckého kulturního typu. Je to předně 1K 1,22, kde je ve výstižné zkratce za základní snahu Řeků označeno hledání moudrosti. Jde tu o soustředěné úsilí nejzákladnější řecké tradice najít ověřené a soustavné poznání toho, co jest, a ve světle tohoto poznání zařadit celý život. Apoštol tuto základní snahu řeckého ducha, řeckou moudrost, [není zcela jisté, do jaké míry přitom konkrétně myslel na řeckou či lépe hellenistickou filosofii] vidí ve světle kritickém, neboť člověk takto hledající chce zůstat pánem svého poznání i života a odmítá podrobiti se soudu pravého Pána života. To mu překáží v přijetí jediné spasné moudrosti slova kříže právě tak, jako v tom Židům překáží jejich touhu mít pravdu slova předem dokázanu vnějším znamením, t. j. projevem zázračné moci. Prvním krokem k sjednocení Židů, Řeků i všech ostatních tedy jest, aby všichni revidovali své dosavadní zvláštní cesty a vzdali se všech nároků na svéprávné uplatnění před Bohem, čili aby činili pokání. Stejná pravda je vyjádřena celou stavbou oddílu R 1,18-2,29, jehož účelem je ukázat, že všichni, i Židé i Řekové, jsou pod hříchem [3,9] a mohou být zachráněni toliko ospravedlnujícím činem Božím v Ježíši Kristu [R 3,20nn]. To ovšem je právě kamenem úrazu pro Židy i pro Řeky, jak se apoštol podle Sk 17,18-34 názorně přesvědčil, když se pokoušel získat athénské vzdělance tím, že používal jejich způsobu mluvy a navazoval na jejich myšlenkové předpoklady; porozumění skončilo v tom okamžiku, když promluvil o ústředním skutku Božím, o Kristově vzkříšení. Není přímé cesty od řecké moudrosti k pravdě Slova, jako jí není od židovského zákonictví; v obou případech vede cesta jen přes přelom pokání.

To neznamená, že by bylo nutno všechny projevy a hodnoty řecké tradice znehodnotit a zahodit. V známém oddílu R 1,20nn Pavel arcí kreslí obraz pohanského mravního a životního rozvratu ostrými barvami, které sice pravděpodobně zčásti převzal z tradice židovské protipohanské polemiky, které však si jistě ověřil a doplnil vlastním pozorováním soudobého hellenistického života. A přece o několik versů dále neupírá hellenistickým pohanům zásadní možnost, aby svým způsobem poznali a plnili požadavky zákona [R 2,14n]. Je to jistě řečeno spíše hypoteticky a v souvislosti, která má polemicky pokořit pýchu židovskou, ukazuje to však, že Řekové stejně jako jiní pohané přes

svou modlářskou zaslepenost a všelijakou mravní zvrácenost přece jen nejsou opuštěni ode všech projevů Boží milostivé péče ani zbaveni všeho poznání a uskutečňování správného života. To se potvrzuje i tím, že apoštol křesťany napomíná, aby nepohrdali ani úsudkem Řeků, nýbrž se snažili býti i v jejich očích bezúhonní [1K 10,32; podobné napomínání je častější, sr. 1Te 4,12; Ko 4,5; Tt 3,8]. Když pak apoštol vybízí Filipské, aby usilovně rozvažovali o všech věcech pravdivých, čestných, spravedlivých, čistých, milých, dobropověstných, ctnostných a chvályhodných [F 4,8], naznačují některé z užitých výrazů i celá souvislost, v níž apoštol používá některých myšlenek i slov stoické filosofie [sr. F 4,11-13], že tomu smíme a máme rozumět tak, že věřící v Ježíše Krista mají do svého myšlení i života přijmout a tak pravým způsobem uplatnit a prohloubit, jakoby posvětit a pokřtít také to dobré, o čem aspoň něco tušili a po čem toužili i nejlepší představitelé řeckého světa. V uvedených oddílech apoštola Pavla, který se ze všech nz pisatelů nejvýslovněji a nejvýrazněji vyrovnával se soudobými myšlenkovými proudy, jsou tedy naznačeny základní směrnice jak pro pronikavou zásadní kritiku podstatné orientace řecké vzdělanosti, tak pro kladné zařazení jejich nejlepších výsledků do zcela nového rámce života z milosti v Ježíši Kristu nám darované. S

Řemen, řemének, kus úzké kůže, kterým byly připevňovány sandály na nohu [Gn 14,23; Iz 5,27]. Práce otroků bylo rozvazování ř-ů u sandálů jejich pánů [Mk 1,7; L 3,16].

Řemení. »Rozvázat ř. divokého osla« [Jb 39,5] = pustit jej na svobodu. »Svázati ř-m« [Sk 22,25], doslovně z řečtiny = natáhnout do řemenů, na řemeny. Odsouzený byl před bičováním natažen ř-y přes špalek.

Řemeslně, řemeslný, stč. = uměle, uměle; umělecky, umělecký [Ex 31,4; 2Pa 3, 10]. »Ř-ě složen« [Ž 139,15] = pestře utkán. Snad tu žalmista myslí na červené žíly, jež prosvítají kůží.

Řemeslník, stč. = umělec [Gn 4,22; Ex 28,11; 1Kr 7,14; Sk 19,24.38; Zj 18,22], umělecký řemeslník [1Pa 4,14; Iz 3,3; Oz 8,6 a j.]. »Ř. a stavitel« = stavitel a tvůrce, stavitel a budovatel [Žd 11,10].

Řemeslo, stč. = práce, umělecké dílo, umění, ale také rukodílné povolání [Sk 18,3]. Bylo zvykem u starých Izraelců, že každý muž se vyučil nějakému ř-u. V bibli čteme o kovářích, hrnčířích, tesařích a truhlářích, kameníčích, zednicích, valchářích, tkalcích a pod. »Dělat všelijakým ř-em vtipným« [Ex 35,33] = dělat umělecky určitou práci.

Řeřáb nč. — jeřáb, zorav, žerav, lat. *Grus communis* [Iz 38,14; Jr 8,7], dlouhonohý, brodivý pták přes 1 m vysoký, popelavě šedý, červenavě zbarvený na hlavě, hnězdící v sev. Evropě a Asii a stěhující se na jih počátkem zimy v klinovitých útvech. Živí se pupeny, zmím, červy a pod. Ale překlad hebr. *sūs* je nejistý. Iz 38,14 mluví o lkavém, úzkostlivém pípání mláďat.

Řeřavý, stč. = žhavý. *Uhlí.

Reřicha, hebr. *m^erórím* [Nu 9,11] = nahořklé byliny. Hejčl překládá »polní saláty«. Nevíme, o jaké byliny tu šlo. Rabíni vypočítávali zvláště lociku, čekanku a ř-u. Naše ř. je jednoletá, lysá, šeděmodře ojněná bylina druhu kří-žatých, s přízemními listy jednou až dvakrát peřenodílnými, kvítků růžových až bílých v hroznu. Plody: vejčité, široce křídlaté šešule.

Retěz. - Odznak úřední hodnosti, který dal farao na hrdlo Jozefovo [Gn 41,42]. Byl slíben i Danielovi [Dn 5,7]. Kral. někdy překládají *točenice [Ez 16,11]. - 2. Ozdoba, kterou nosili mužové i ženy v Evropě i v Asii. Také Židé [Př 1,9]. Takový ř. býval z perel, korálů a j. O kovových ozdobách ř-u mluví Iz 3,18. Ma-díánští ozdobovali ř-y i hrdla svých velbloudů [Sd 8,21.26, Kral. *Halže]. - 3. Pouta, jimiž byl svázán na př. Samson [Sd 16,21], Sedechiáš [2Kr 25,7; Jr 39,7; 52,11], Manasses [2Pa 33,11], Joakim [2Pa 36,6; Ez 19,9], Jeremiáš [Jr 40,1.4], Joachaz [2Kr 23,33; Ez 19,4], Petr [Sk 12,6n], Pavel [Sk 21,33; 28,20; Ef 6, 20; 2Tm 1,16], ďábelník [Mk 5,3n; L 8,29], satan [Zj 20, 1n]. »R-y mráкотy« ve 2Pt 2,4. Tak překládají Kral. podle recipovaného textu řecké *seira* [=řetěz; myslí se na pekelné ř-y]. Ale většina textů má *siros* = jáma, propast. Žilka překládá: »Svrhl je [Bůh] do propasti temna Tartaru [pekla]«.

Rezaní, řezání, řezati. Ve smyslu rozřezání [pilou], na př. kamení [1Kr 7,9]. Ve smyslu rýti, ryjec, rytec [hebr. od slovesa *chá-raš* nebo *pátač*], na př. o práci rytců, kteří vyřezávají obrazy do pečátek [Ex 28,21; 39, 6] nebo těch, kteří zpracovávají, přizpůsobují drahokamy, aby mohly být vsazeny do šperků [Ex 31,5], nebo řezbářů [Kral. totéž hebr. slovo překládají v Ex 31,5 jednou řezání, jednou vysazování (na dřevě, t. j. vyrývání do dřeva); sr. 2Pa 2,7]. »Řezati vinice« [Lv 25,4; Iz 5,6] = klestiti, prořezávatí vinnou révu.

»Řezati tělo nad mrtvým« [Lv 19,28; 21,5; Dt 14,1; Jr 41,5; 47,5] bylo dávným zvykem nejen starověkých Semitů a Arabů, ale i Reků a dnešních Polynesianů a afrických domorodců. Byl to obřad, záležící v nařiznutí obličejce nebo rukou [Jr 48,37] nebo jiných částí těla, spojený s truchlením nad smrtí přátel nebo v dobách pohrom [Jr 16,6; 41,5; 47,5]. V pozadí tohoto zvyku snad jsou animistické názory o duších zemřelých. Buď šlo pozůstalým o znetvoření jejich těla tak, aby byli nepoznatelní škodlivým duchům mrtvých, nebo o udržení pokrevních svazků s mrtvými [proto řezání nad mrtvými, aby krev živých kapala na ně], anebo konečně o to, aby mrtví vstřebáním krve živých nabyli nového života [»duše všelického těla jest krev jeho«, Lv 17,14] třebaš už v podsvětí. Byla to tedy v tomto případě přátelská obětní služba vůči zemřelému. Podobný význam mělo i stříhání vlasů, protože vlasy právě tak jako krev byly pokládány za nositele života [*Lysina]. Je tedy pochopitelné, že jak řezání těla, tak dělání lysiny bylo zakázáno Izraeli, jenž měl smlouvu s Bohem [»Já jsem Hospodin« je zdůvodněním

Řeřavý-Řím [831]

tohoto zákazu v Lv 19,28], zvláště když okolní ctitelé Bálovi ukazovali, že tento zvyk byl součástí bálovských modloslužeb [1Kr 18,28]. Ukazuje na to i zákaz »vyrývati znamení« na rukou nebo na těle [Lv 19,28], t. j. tetování jménem nebo znakem božstva [sr. Iz 44,5 v překladu Duhmově: »Jiný popíše svou ruku (nápisem) : majetek Hospodinův«. Sr. Ez 9,4.6. *Znamení]. *Roucho.

Rezba. Umění řezbářské bylo značně vyvinuto přes zákaz Ex 20,4. Patrně nutno rozumět tomuto zákazu jen ve vztahu ke kultickému uctívání. Řezbářství bylo dokonce pokládáno za umění, inspirované Bohem [Ex 31,1-7; 35,30-35]. Umělecké řezby cherubinů, palem, rozvitých květů, planých tykví, obkládané zlatem, byly nejvyhledávanějšími ozdobami stánku i chrámu [Ex 31,4n; 35,33; 1Kr 6,18.35; Ž 74,6] stejně jako při okrasách na kněžském rouchu a pečátech [Ex 28,9-36; 2Pa 2,14; Za 3,9] a soukromých přibytých bohatších vrstev [Př 7,16]. Vliv egyptský a syrský byl při tom patrný všude. V Samaří byly nalezeny ř-y ze slonoviny jako výzdoba loží, křesel a stolů [sr. Bič I. 197n]. Podle Za 3,9 Hospodin sám vyřeže na kamení ř-u, tak jako vyrýl písmo na kameni Desatera [Ex 32,16]. Znamená to uzpůsobení a vyhlazení kamene, aby se hodil do chrámové stavby. Vykladači, kteří v kameni vidí symbol Mesiáše, se domnívají, že tu jde o alegorické označení ran Kristových [sr. Iz 53,5].

Ričice, stč. = proševadlo, sito, řešeto [Am 9,9].

Řím [Římané, římská říše].

[1. Dějinný rozvoj, ráz a význam. 2. Správa římských provincií. 3. Římské občanství. 4. Římský život mravní, náboženský a kulturní. 5. Řím a Židé. 6. Řím (římská říše) v NZ.]

1. Řím [lat. *Róma*] je město ve střední Itálii, jehož počátky a první dějiny se ztrácejí v mlze nezajištěných pověstí. Asi od r. 500 př. Kr. bylo městskou republikou, k níž ovšem patřilo širší zemědělské okolí podobně jako k typické řecké městské obci [*polis*]. Vnitřní dějiny Říma se po mnoho staletí vyznačovaly těžkými zápasy jednotlivých vrstev o moc ve státě. Bylo jimi otřeseno panství staré rodové aristokracie [nejprve t. zv. patriciů, později t. zv. nobility], na její místo však nastoupilo panství nové vládnoucí vrstvy, založené spíše na bohatství než na rodu. Přitom ovšem byla římská společnost ve shodě s obecnými starověkými poměry založena na otrokářství, které zde bylo ještě tvrdší a bezohlednější než na př. v Řecku. To vedlo k řadě velkých a římským státem prudce otrásajících povstání otroků, z nichž nejvýznamnější bylo Spartakovo roku 73-71 př. Kr. Také však mezi chudými a bohatými třídami svobodných římských občanů docházelo zejména ve století začínajícím asi roku 130 př. Kr. k mnoha prudkým zápasům, které někdy nabývaly povahy občanské války. V obdobích vlády reakčních skupin

[832] Řím

docházelo ke krutým persekucím, z nichž nejproslulejší jsou t. zv. proskripce diktátora Sully po r. 83 př. Kr.

Tyto těžké vnitřní zápasy však nezastavily rozpinání římské moci navenek, které se od poloviny III. století př. Kr. projevovalo stále silněji. Naopak, vládnoucí vrstvy byly sváděny k tomu, aby vnitřní těžkosti řešily právě mocenským rozpětím navenek, jež umožňovalo mírnit nespokojenost římského lidu na útraty



Římské peníze z doby občanských válek za Maria a Sully (88 př. Kr.). Na lici první mince hlavy Cti a Ctosti. Na rubu alegorická postava Itálie předává roh hojnosti Římu. Na lici druhé mince alegorie Itálie, na rubu osm postav, znázornění osmi italských kmenů, které přísahají při oběti Jupiterovi vzájemnou jednotu a mír.

podrobených cizích národů. Prvním stupněm tohoto mocenského rozmachu bylo ovládnutí celé Itálie jižně od pádské nížiny. Ostatní drobné italské státy nebyly přitom přímo přivtěleny k římskému státu, nýbrž se staly t. zv. spojenci lidu římského. Teprve od 80. let I. stol. př. Kr. všichni svobodní [neotročtí] Italikové po těžkém zápase obdrželi římské občanské právo. Ale to už Řím skoro dvě století prováděl dlouhodobou mocenskou expansi i mimo hranice Itálie. Nejprve si podmanil ostrovy Sicílii a Sardinii, potom, se rozšiřoval stále dále: do severní Afriky, Španělska, do jižní a později i severní Gallie [dnešní Francie], od poloviny II. století př. Kr. i do řecky mluvící oblasti východního Středomoří. Kolem počátku našeho letopočtu byla tato expanse v hlavních rysech dokončena. Řím tehdy vládl ve všech krajinách kolem Středomořího moře od Pyrenejského poloostrova po Sýrii a Palestinu, od dnešní Francie, Porýní a Podunají až po severní Afriku. Tato expanse byla prováděna

velikou stálou armádou, jejíž vynikající velitelé nabývali stále většího vlivu na vedení římského státu, až nakonec po dlouhých a složitých vnitřních zápasech, podmíněných ovšem uvedenými sociálními spory a přesuny, byla skutečná moc v římském státním ústrojí soustředěna v ruce jediného muže, ovládajícího vojenský i správní aparát. Tak vznikla instituce t. zv. římského *cisaře [ustáleně od r. 31. před Kr.], vedle jehož skutečné moci byly dále trvající republikánské instituce a úřady pouhým stínem, po př. vykonavatelem jeho vůle. Soubor zemí Římem ovládaných nazýváme římskou říší. Příslušný latinský název [impérium Romanum] ovšem původně nevyjadřoval představu jednotného státního celku, nýbrž označoval prostě nadvládu římského státu [k němuž tehdy už patřila celá Itálie] nad dobytými mimoitalskými územími, znamenal tedy spíše římskou moc čili vládu než říši. Ovládaná území, nazývaná provinciemi, byla pokládána za »majetek národa římského«, což se projevovalo předně v tom, že byla podrobována tvrdému vykořisťování zejména daňovému, zatím co římstí občané byli od daní osvobozeni. Teprve postupně se tvořilo vědomí, že všechna území spojená římským panstvím tvoří vyšší celek, který má také společné dějinné poslání. Toto vědomí mohlo navazovat na skutečnost, že římská nadvláda byla sice takřka všude vnucena násilným dobytím a byla stále spojena s nadprávím římských pánů, v některých směrech však přesto přinášela úlevu a otvírala kladné možnosti. Ukončila dlouhé období ničivých a vysilujících válek a vnitřních zápasů v celé středomořské oblasti, zavedla slušnou míru vnitřní bezpečnosti, ulehčila vzájemně styky osobní i hospodářské. Daňové vykořisťování provincií nebylo sice císařskou správou odstraněno, ale přece zregulováno a zbaveno nepředvídatelné libovolnosti. Římská správa také provinciím aspoň do jisté míry nahrazovala odplývající daně podnikáním důležitých veřejných staveb [silnic, vodovodů, jiných městských zařízení, významných veřejných budov] a tím, že všude zaváděla sice tvrdý, ale pevný a vcelku spolehlivý právní a správní pořádek. Primitivnějším provinciím v západní oblasti přinášela římská vláda mocný a trvalý vliv civilizační. Tím vším byly vytvořeny předpoklady pro nepopíratelný hospodářský i kulturní vzestup první doby císařské. Proto mnozí [ač zdaleka ne všichni, viz bod 5!] obyvatelé provincií ve vlastní době nz [v I. stol. po Kr.] nesli vládu římskou bez odporu, často i se souhlasem a s přesvědčením, že jsou součástí velkého celku s mimořádným dějinným posláním. Západní provincie se přitom pořimšťovaly [polatinšťovaly] i po stránce kulturní a jazykové; v jižní Gallii byl tento pořimšťovací proces dokončen už za císaře *Klaudia, t. j. v polovině I. století.

Město Řím se přitom proměnilo ve světové velkoměsto, do něhož proudily početné zástupy dobrovolných i otrockých přistěhovalců ze všech konců rozsáhlé říše i z barbarských krajin

za jejími hranicemi. Původní Římané se však čím dále tím více stávali příživníky: vládnoucí třída čerpala své bohatství ze správy a z hospodářského vykořisťování provincií, chudší vrstvy byly z velké části bezplatně živeny na útraty státní pokladny, žily tedy nepřímo také z provincií. Zdá se, že produktivní práce byla z valné míry konána otroky i svobodnými přistěhovalci východního původu, kteří si i v Římě dlouho uchovávali řeckou mateřštinu a jen pomalu se polatinšťovali. Mezi nimi také nejprve zakotvilo v Římě křesťanství.



Římské peníze z doby Caesarovy. První: Caesar jako augur a nejvyšší kněz (pontifex maximus). Druhá: Caesar jako „otec vlasti“. Na rubu odznaky nejvyššího kněze. Třetí: Caesar zvolen po páté konsulem. Na rubu kurulské křeslo s nápisem: Caesar diktátor trvalý.

2. Římské provincie starší doby císařské byly spravovány rozmanitým a pružným způsobem, v němž však lze rozeznat dva základní ústavní typy. Ta území, která byla v římské moci již delší dobu, neležela při ohrožené vnější hranici říše, byla vnitřně upevněna a uspokojivě proniknuta hellenisticko-římskou kulturou, byla podřízena praetorům, nejvyšším funkcionářům římské republiky, která aspoň v ústavní teorii stále trvala i v době císařské. Vysílal je do provincií vždy na jeden rok římský senát, nejvyšší orgán republikánského státního zří-

zení. O provinciích tohoto typu se proto mluví jako o senátorských nebo prokonsulských. Prokonsulovi příslušela vrchní pravomoc soudní, dozorčí a civilně administrativní, nikoli vojenská; v senátorských provinciích ostatně nebývaly římské posádky. Vlastní místní správa včetně moci policejní a běžné soudní však příslušela domácím místním orgánům, ať už byly ustanoveny po způsobu starých řeckých městských obcí nebo po vzoru italských municipií, napodobujících ústavu města Říma. Tato místní správa zpravidla podléhala dozoru a rozhodčí pravomoci prokonsulů, byly však i t. zv. svobodné, s Římem spojené svazkem sdružené obce, které byly uvnitř aspoň theoreticky úplně samostatné, požívající někdy i osvobození od daní, práva mincovního a jiných přívlasků svrchovaného státu. K takovým svobodným obcím patřily zejména *Athény. Filippy [*Filippis] byly t. zv. kolonií [Kral.: město obyvateli cizími osazené Sk 16,12], t. j. obcí, v níž byli usazeni římská vysloužilci a jež byla zřízena podle vzoru italského, majíc také funkcionáře odpovídající tomuto typu, v čele dva duumviry [úředníky podle Sk 16,20 Kral.], jejichž úředními průvodci a orgány byli liktoři [služebníci Sk 16,35,38]. V NZ jsou jménem i titulem uváděni dva římská prokonsulové [řecky *anthypatos*; Kraličti stírají výraznost tohoto titulu obecným překladem »vládař«]: *Sergius Paulus na *Cypru [Sk 13,7] a *Gallio v Korintu [v provincii *Achaia]. Také *Asia byla senátorskou provincií a »konšelé« uváděni Sk 19,38 jsou opět prokonsulové.

Provincie ohroženější a méně uklidněné si ponechával ve vlastní správě sám císař jako vrchní velitel armády, odpovědný za obranu říše. V čele těchto t. zv. císařských provincií stáli legáti, mistodržitelé, kteří měli plnou moc od císaře jakožto držitele rozhodující moci ve státě. K zabezpečení římské moci tu sloužily jednotky římské pravidelné armády [legie], které v císařských provinciích bývaly stálou posádkou. Měly své vlastní velitele, nazývané také legáty [legatus, titul odpovídající asi novodobému generálskému], ale mohl jimi aspoň v jistých mezích disponovat také legát správní, mistodržitel. Vlastní místní správu i v císařských provinciích vykonávaly domácí orgány. Byly to zpravidla zase městské obce, v některých případech však byla vnitřní správa ponechána domácím panovníkům rozličných titulů [spojeneční králové, tetrarchové neboli *čtvrtá-ci] a s různou mírou samostatné pravomoci. Vždy ovšem mohl legát do místní správy všech typů podle svého uznání s nadřazenou kompetencí zasahovat.

Císařskou provincií byla v době nz zejména také *Syrie; *Cyrenius, zmíněný L 2,1, je legát syrský P. Sulpicius Quirinius. K provincii Sýrii patřila i Palestína, která však měla zvláštní postavení. Nejenže byla po většinu doby nz z větší části podrobena vládě dynastie Herodovců [*Héródés], nýbrž i přímou správu

[834] Řím

římskou nad *Judstvem nevykonával sám legát syrský, nýbrž zvláštní římský úředník nižší hodnosti s titulem prokurátora se stálým sídlem v přímořské *Cesareji. Byl podřízen dohlédací pravomoci legáta syrského, ale v praxi měl postavení značně samostatné. Jeho úkolem také bylo zblízka dohlížet na vladání herodovských tetrarchů, pokud ovšem později [po r. 44] prokurátoři nepřevzali správu celé Palestiny. Vojenská moc, kterou měli prokurátoři po ruce, nezáležela v pravidelné římské armádě prvé řady [v legiích], nýbrž v pomocných sborech, rekrutovaných z místního obyvatelstva [ovšem jen nežidovského]. Důvodem, proč byl pro Palestinu ustanoven zvláštní římský místodržitel [Kraličti jej stejně jako legáta syrského a stejně jako prokonsuly titulují obecným názvem »vládař], bylo to, že tato nevelká země byla s římského hlediska mimořádně obtížná, protože pod povrchem stále doutnal odpor židovského obyvatelstva proti římské nadvládě [viz oddíl 5.] V NZ jsou jmény uvedeni prokurátoři Pontský *Pilát [vládal asi r. 26-36], Antonius *Felix [52-59?] a Porcius *Festus [59-61?].

I v Palestině Římané ponechávali přímou drobnou správu v místních rukou, jednak zmíněným herodovským vasalským panovníkům, jednak městským orgánům, na př. cesarejským nebo jeruzalémským. V Jerusalemě vykonávala úkoly místní správy pro město i venkovské okolí [zhruba pro celou Zidy osazenou část Judstva] jeruzalémská *rada [synedrion], která měla ovšem i důležitou působnost nábožensky a kulticky právní, uznávanou i Zidy mimo-palestinskými. Meze správní působnosti sy-nedrionu v Palestině nejsou jasně známy a snad nebyly přesně stanoveny. Zdá se však, že mu příslušela sice běžná pravomoc policejní a soudní, nikoli však hrdelní.

Římská vláda měla vždy zvláštní zájem o finanční [daňovou] správu provincií. Jejím základem byl daňový soupis [census, Kral. sepsání nebo popis], prováděný při zřízení přímé římské správy v daném území a později podle potřeby častěji opakovaný. Vedle přímých daní byly nejrůznější daně nepřímé, poplatky, cla [mýtné] a pod., jejichž vybírání bylo svěřováno společností římských jezdců [nižší složka římské vládnoucí vrstvy], které najímaly od státu celý poplatkový výnos té oné provincie za pevně stanovenou cenu, jejíž překročení bylo jejich ziskem. Tento systém vedl pochopitelně k velkému vyděračství, které vyvrcholilo ke konci římské republiky a bylo za císařství jen pomalu překonáváno. Členové zmíněných společností nájemců daní se latinsky nazývali »publicani«; tento název byl přenesen i na jejich místní výkonné orgány, ať už to byli drobnější nájemci nebo placení zřizenci [sr. *Čelný]. Ti byli bezprostředním terčem odporu a nenávisť utlačovaného obyvatelstva.

3. Římské občanství bylo původně výsadou svobodného [neotrockého] usedlého oby-

vatelstva města Říma a okolí, potom bylo rozšířeno na všechny svobodné obyvatele Itálie, v době císařské bylo poskytováno i některým významnějším příslušníkům provincií, ano i celým pořímským provinciím jako na př. jižní Gallii. Teprve však počátkem III. století bylo občanství přiznáno všem svobodným obyvatelům říše. V I. století bylo římské občanství zejména ve východních provinciích ještě něčím výjimečným. Proto se velitel římské posádky jeruzalémské diví, že Pavel je římským občanem, dokonce už po rodičích [Sk 22,25-28]. Občanství bylo v zásadě udíleno za nějaké zásluhy, ale v praxi často i za peníze. Nemělo už dávno politický význam; vždyť hlasovací a volební právo nemohlo být nikdy vykonáváno mimo město Řím, a v době císařské bylo i v Římě občanské hlasování zrušeno a všechna pravomoc soustředěna v senátu a u císaře. Zato však přinášelo římské občanství některé významné osobní výsady. Občan nesměl být podroben potupným a trýznivým trestům a měl právo odvolat se od provinciálních úřadů k ústřednímu soudu císařskému v Římě. Apoštol Pavel několikrát zdůraznil, že je »Říman«, t. j. římský občan, a dovolal se tím oněch práv, aby tak byla usnadněna jeho apoštolská zvěstná činnost [Sk 16,37n; 22,25-28; 25,10-12].

4. Život starého Říma se kdysi vyznačoval jistou strohostí, přísnou kázní, vojenskou organizovaností. Příznačná byla pro něj soudržnost velkých rodů a velký význam rodinného života; už ve starověku bylo nápadné, jak velkou váhu měly v římském životě ve srovnání s řeckým vdané ženy a matky. Všechny tyto starořímské ctnosti, na nichž si zakládaly zejména vládnoucí vrstvy, ovšem při rychlém mocenském a hospodářském vzestupu Říma podlehly rozkladnému procesu. V době císařské byly vládnoucí třídy silně zkorumpovány, rodinný život rozhlodán, myšlenkový svět otřesen skepsí. Pokusy doby augustovské obnovit staré římské mravy nebyly jistě zcela bezúspěšné, nepodařilo se jim však dosáhnout pronikavě a trvalé nápravy.

Římské náboženství bylo v době císařské aspoň po představové stránce silně obměněno vlivem *řeckým [hellenistickým]. Takřka každému bohu řeckého Olympu byl přiřazen některý bůh římský, takže vznikla představa, že jde o božstva totožná, jen v každém jazyku jinak nazvaná. Na př. Zeus byl ztotožněn s římským Jovem [1. pád Jupiter], Héra s Junonou, Athéné s Minervou, Artemis s Dianou, Hermes s Merkuríem atd. Přes tuto pronikavou hellenizaci však ve skutečném římském náboženském životě pronikají některé zvláštní tradice a ten-dence. Římský sklon k právnictví se jevil i v náboženství důrazem na důležitost úzkostlivě přesně prováděných obřadů a formulí, jimiž mělo být dosaženo spolehlivého působení na božské mocnosti. Proniká tu zároveň představa, že i ve styku s božstvy je »něco za něco«, čili: v římském náboženství se uplatňují silné motivy magické. Před hellenistickým ovlivněním se římské náboženské představy nevyznačo-

valy výrazným anthropomorfismem, spíše silným sklonem k jakési abstraktnosti, s níž byl božský svět do velké míry chápán jako soubor neosobních nadpřirozených sil. Toto v podstatě značně primitivní náboženství bylo vůči náporu filosofické kritiky, pronikající do Říma z řeckého světa, ještě méně odolné než tradiční náboženství řecké. V starší době císařské byli vzdělanci proniknutí hlubokou skepsí k realitě starého náboženství, což je většinou nezbytno pověřivého spoléhání na znamení a na všeliká kouzla, v němž plně tonul obecný lid.

Římská vzdělanost této doby [literatura, umění] byla do té míry proniknuta řeckými vlivy, že ji lze spolu se soudobou vzdělaností řeckou zahrnouti pod společný pojem kultury hellenisticko-římské. V Římě se ovšem přece jen jevíly jisté osobité rysy, zejména větší smysl pro praktické otázky. Kvetlo právnictví, politické a později hlavně soudní řecnictví, některé obory technické, zejména stavitelství, v umění je pozoruhodný na př. rozvoj římského portrétního sochařství. Velicí latinští básníci doby *Augustovy básnickou silou vynikají nad řecké současníky, i když ne nad klasickou řeckou poezií starší doby. Pro mladé národy západní a severní Evropy se římská vzdělanost, nesená latinským jazykem, stala prostředkovatelkou odkazu celé klasické kultury, jejíž základ byl výtvořem řeckým.

5. Poměr Židů k římské říši ovšem zapadá do širšího rámce vztahu římské moci k ovládnutým národům, má však některé osobité rysy. Kdysi, v době *makkabejského povstání [po r. 168 před Kr.], římská moc Židům pomáhala aspoň bezděky, neboť svým mocenským tlakem oslabovala seleukovskou říši, proti níž židovské povstání směřovalo, patrně však poskytovala též přímou diplomatickou podporu [sr. IMak 15,15-24]. Ještě o sto let později, když Římané v šedesátých letech I. stol. před Kr. k své říši připojovali Sýrii i s Palestinou, nestalo se tak proti jednomyslnému židovskému odporu. Naopak, u římského státníka a vojevůdce Pompeja se za jeho pobytu v Damašku objevili nejen oba navzájem znesváření bratři, Aristobul a Hyrkanos, potomci velekněžsko-panovnické rodiny Hasmonovské, která vládla v samostatném státu židovském, nýbrž i delegace židovského lidu, žádající, aby byli královské vlády zbaveni oba a aby bylo znovuzřízeno čisté kněžské zřízení židovské. Lze to stěží pochopit jinak, než že tato delegace vlastně žádala o římské zakročení, ne-li přímo o připojení k římské říši, spokojujíc se pro Izraele spíše duchovním [»církevním«] než politickým zřízením. Pozadím bylo snad přesvědčení rozšířené hlavně mezi farizeji, že světské kralování velekněžského [tedy z pokolení levijského pocházejícího] rodu odporuje Starému Zákonu, který královskou vládu rezervuje judskému rodu Davidovců; dokud by ta nebyla znovu zřízena, pokládali asi světskou vládu římskou za menší zlo. Neztotožňovali se s nimi arci všichni Židé; vždyť jistá skupina se při obsazování Jerusalema na chrámovém návrší Pompejovi dlouho

tvrdě bránila. Na počátku římské vlády měla však římská říše možnost klidného, ne-li přátelského soužití s velkou částí Židů. Mnozí římstí činitelé si toho byli vědomi a snažili se šetřit židovských zvláštností. Přesto se poměr Židů a římské říše brzo zakalil a potom stále přiosťoval. Už římská podpora neoblíbeného, ano nenáviděného položida Heroda Velikého neprosněla oblíbenosti římské nadvlády. Když pak r. 6 po Kr. Římané převzali Judstvo do vlastní přímé správy zřízením prokurátorského místodržitelství, daňový soupis s tím spojený vyvolal prudký odpor širokých vrstev židovských, které v takovém opatření, kdysi zakázaném samému Davidovi [2S 24], viděly rouhavou urážku svrchovanosti Hospodinovy. Proto došlo k pokusu ozbrojeného povstání, které bylo vedeno Judou Galilejským, ale bylo tvrdě potlačeno [sr. Sk 5,37]. Prokurátoři měli instrukce šetřit židovských zvláštností a citů, prováděli však tyto pokyny nedůsledně a někteří z nich [mezi nimi zvláště Pilát] dráždili obyvatelstvo bezohlednými, kořistnými činy a tím posilovali radikální odpor na straně židovské. Konflikt byl ovšem zakotven hlouběji než v náhodných přehmatech. Římané byli hotovi k mnohým drobnějším i větším ústupkům, nechťeli urážet židovské náboženské city, ale nejenže Židům doopravdy nerozuměli a dotkli se jich často i bez zlé vůle, nýbrž nadto neústupně trvali na své moci a svrchovanosti a podrobovali Judstvo stejnému tlaku zejména hospodářskému jako všechny ostatní provincie. Na druhé straně Židé nejen těžce nesli jednotlivé projevy utlačující římské moci, nýbrž ve vládě cizozemců ve své většině spatřovali zásadně nepřijatelnou, ne-li nesnesitelnou urážku vyvolaného lidu Hospodinova. Proto právě byl vztah Římanů a Židů mnohem obtížnější než u jiných podmaněných národů. Dály se pokusy jej urovnat anebo aspoň ulehčit. Vedoucí a bohaté vrstvy židovské se snažily najít s římskou mocí jakési kompromisní soužití, a také některé proudy farizejské svým důrazem na duchovní a zákonnou stránku izraelského života zmenšovaly zájem na vnějším osvobození od Římanů. I Římané se pokoušeli o snesitelné řešení. Snad lze za poslední větší podobný pokus považovat krátkou vládu *Heroda Agrippy I., jemuž Římané svěřili vládu nad celou Palestinou [41-44] asi nejen pro přátelský poměr císaře Klaudia k němu, nýbrž také v naději, že tento římsky vychovaný Žid dokáže klidnou cestou dosáhnouti zařazení tohoto obtížného lidu do života říše. Pokus však nebyl s římského hlediska patrně považován za uspokojivý a bezpečný, a proto po smrti Heroda Agrippy římská vláda opět poslala do Palestiny prokurátory. Druhá řada palestinských prokurátorů [44-66] se pokoušela nebezpečnou palestinskou situací zvládat stále stupňovaným násilným potlačováním. Napětí tím jen rostlo, množily se příznaky otevřeného odporu rozhodných skupin židovských [t. zv. zelotů = horlivců], říms-

[836] Řím

ská správa ztrácela účinnou kontrolu nad odlehlejšími končinami Palestiny, jak je patrné i z líčení Sk 23,12-24. Napětí vyústilo ve velkém povstání roku 66. Někteří židovští vůdci couvali před posledním rozhodným krokem, nepochybně také ve správném poznání nesmírné mocenské převahy římské říše, jejíž vnitřní potíže na sklonku vlády Neronovy nebyly tak hluboké, jak se patrně domnívali mnozí Židé. Povstání bylo však nesené nadšenou podporou širokých vrstev židovských, které se povzbuzovaly vzpomínkami na slavné úspěchy povstání makkabejského před více než 200 roky. Proti římské povstání bylo však po dlouhé a kruté válce rozdraceno dobytím a zničením Jerusalema Titem roku 70. Pokořené židovstvo se ani potom nevzdalo myšlenky na svobodu, a odpor po dvou generacích ještě jednou propukl ve velkém, nakonec stejně tragicky neúspěšném povstání Bar Kochbové r. 132-135. Výsledkem těchto katastrof bylo, že se židovstvo vzdalo naděje na dosažení národní samostatnosti a na podkladě farizejské tradice ustavilo se jako lid založený spíše na přísném zachování Zákona. Přesto bylo právě okolo r. 70, t. j. v době novozákonní, židovstvo prosyceno prudkým odporem, ano nenávistí proti Římu, což se obráží zejména v některých *apokalypsách, v nichž je Řím označován alegorickými jmény Edom nebo Babylon.

6. Ježíš i apoštolé žili pod římskou vládou starší doby císařské, nz spisy vznikaly v téměř období, z největší části v druhé polovině I. století. Proto se v nich pochopitelně projevuje, že jejich pozadím byla moc římské říše, která zasahovala do veškerého života oné doby. Co překvapuje, je spíše to, že NZ jen zřídka soustřeďuje pozornost na tuto tak mocnou skutečnost, že jen málokdy o ní výslovně mluví.

Nejzřetelnější je římské pozadí v evangeliích, v nichž se obráží ovzduší palestinského židovstva, pro které poměr k římskému panství byl otázkou tak živou. Výslovně se o tom mluví ve známém oddíle o »penízi daně« [Mk 12,13-17 a par.]. Odpůrci předložili Ježíšovi otázku, zda se má či nemá platit císařovi daň, nikoli z upřímnosti, nýbrž aby jej »polapili v řeči«, t. j. aby jej kompromitovali buď před římskými úřady v případě odpovědi záporné, nebo před velkou částí židovského veřejného mínění při odpovědi kladné. Ježíšova odpověď »dávejte, což jest císařovo, císaři, a což jest Božího, Bohu« není uhýbavým unikem z obtížné situace. Ježíš na jedné straně odmítá stanovisko radikálních skupin, později nazývaných zeloty, kteří v mocenském svržení římské nadvlády viděli jedinou cestu k znovuzřízení pravého Izraele a tím i k uskutečnění království Hospodinova. Na druhé straně stejně odmítá stanovisko lidí hojných zejména v židovských vedoucích vrstvách, kteří v zásadním a definitivním podrobení římskému panství viděli jedinou možnost, vzdávající se prakticky zaslíbení prorockých. Tato zaslíbení však platí, království Boží přijde

- ale jinou cestou a v jiné podobě, než jak si představují zeloté. Odsud plyne možnost klidného a kladného, ne však niterně poddaného poměru k římské moci. S tímto zásadním hlediskem souvisí i Ježíšův výslovný nesouhlas se stanoviskem, které publikány [*celný], sloužící římské moci, předem zásadně vylučovalo z pozvání do království Božího, i pomocný vztah k pohanskému setníkovi [Mt 8,5-13 a par.], který byl aspoň nepřímo ve službě římské [přímou byl asi ve službě herodovské]. - Při Ježíšově soudu byla znovu, velmi konkrétně rozvinuta otázka poměru k Římu. Podle zřetelného svědectví evangelistů žaloba před římským prokurátorem Pilátem zněla, že Ježíš »převrací lid, brání daně dávatí císaři a říká, že on jest mesiášský král« [L 23,2], čili že je buřičem proti římské vládě a uchazečem o judský trůn. Všecka evangelia svědčí o tom, že jako důvod odsouzení bylo na t. zv. »titulu viny« nad křížem napsáno »král židovský«. Jeho mesiášský nárok byl tedy vyložen ve smyslu pozemského králování a tudíž jako projev vzpoury proti Římu. Zároveň nás však evangelia nenechávají na pochybách, že tento výklad Ježíšova mesiášství je falešný a že si římský prokurátor Pilát byl falešnosti obvinění vědom a odsoudil Ježíše jen na nátlak židovský [sr. zvl. J 19,12]. Je až ku podivu, jak evangelia vlastní odpovědnost za odsouzení Ježíšovo přesunují na orgány židovské a stavějí tak Piláta vlastně do příznivějšího světla, než v jakém se jeví z ostatních soudobých svědectví. Projevuje se v tom prorocká myšlenka, že odpovědnost církve je vždy větší než světských orgánů a souvisící s tím vědomí, že Ježíšův nejvlastnější a nejtěžší zápas byl na frontě duchovní, proti nepravým zástupcům lidu Hospodinova, proti zvrácení Boží smlouvy a jeho slova. - Čtvrtý evangelista na jedné straně zaměry synedria proti Ježíšovi vysvětluje oportunistickou bázni ze zakročení Římanů proti každému nápadnějšímu hnutí [J 11,48-50], jednak souhrnně vyjadřuje Ježíšovo vlastní stanovisko v poměru k římské moci a k obžalobě z vnější vzpoury slovy o království, které není z tohoto světa [J 18,36].

Ve světle tohoto v zásadě neodmítavého stanoviska k Římu i naznačeného soustředění na vlastní problematiku lidu a smlouvy Hospodinovy je nepravděpodobné, že bychom ve zmínkách L 2,1 a 3,1 o římských císařích měli hledat nějaké dalekosáhlé zásadní koncepce. Jde tu nepochybně v prvé řadě o t. zv. synchronismy, t. j. o zařazení zrození a vystoupení Ježíšova do chronologického rámce aspoň přibližného. V L 2 se arci může aspoň zdaleka ozývat nářek, že pravým Spasitelem není Augustus, tímto titulem také někdy označovaný, nýbrž dítě betlémské. Stejně tu však sluší vyrozumět i upozornění, že se Ježíš nezrodil ve znamení »zelotského« protestu proti Quiriniovu soupisu [*Cyrenius], nýbrž že se naopak jeho zrození v davidovském Betlému událo právě v souvislosti s tím, že se Josef a Maria příslušnému nařízení podřídili. Podporou tohoto pojetí je, že Skutky apoštolské, pocházející

od téhož pisatele jako třetí evangelium, velice zřetelně zdůrazňují, jak zvěstné dílo apoštolské nebylo namířeno proti římské říši a dostávalo se do potíží s římskými úřady jen druhotně a přechodně, obvykle na podnět židovský. Prokonsul *Sergius Paulus na Cypru ochotně slyší slovo apoštolské [Sk 13,7-12], prokonsul *Gallio v Korintu Pavla zproští židovského nařčení [18,12-16], městské orgány filipské se vlastně omlouvají římskému občanu Pavlovi [16,38-39], Asiarchové [funkcionáři císařského kultu v provincii *Azii] stojí při apoštolovi v efezské bouři zlatníků [19,31], prokurátoři *Felix a *Festus přes své osobní slabosti nepodlehnu nátlaku židovskému a nakonec Pavla pošlou k soudu císařskému do Říma, jemuž on důvěřuje více než synedriu svých rodáků [Sk 24-26]. Nikde není známek zásadního odporu proti římské vládě a říši, naopak všude proniká vztah kladný nebo aspoň nadějný.

V listech *Pavlových není nic, co by tomu odporovalo. Překvapuje nanejvýš, že se o poměru k Římu nikde výslovně nešíří. Jen z některých výroků listu *Římanům vysvítá, že mu obzvláště záleželo, aby mohl kázat evangelium také v hlavním městě říše [R 1,15-16, sr. také Sk 19,21; 23,11], aby právě tam našel opěrný bod pro svou další činnost [R 15,24]. Souvisí to s tím, že Pavel své misijní pole zpravidla přehlížel podle rozdělení na římské provincie [Sýrie, Gilicie, Makedonie...]; už tím se stavěl na půdu římské říše. Jinak však poměr k této říši zásadně nerozvíjel, předpokládaje patrně, že je pro něj i pro jeho čtenáře prakticky vyřešen, a to v kladném smyslu aspoň natolik, že zásadní odpor četných Židů byl překonán nebo opuštěn. Známý oddíl R 13,1-7 nejedná přece, přesně řečeno, o poměru k římské říši, nýbrž o vztahu křesťana k pozemské vládě vůbec, i když tato vládaje ovšem prakticky představována římskou říší. Frontou, proti níž se apoštol obrací, jsou obecně anarchistické názory, které někteří vyvozovali ze zvěsti o království Božím, nikoli zvláštní židovský odpor proti římské nadvládě.

Podobně je tomu v popavlovských [po př. druhotně pavlovských] výrocích, vybízejících k podřízení vrchnostem a k modlitbám za ně. V obou příslušných oddílech [1 Tm 2,1-3; 1 Pt 2,13-14] se mluví o »králích«. Míni se ovšem římský císař, označený tu způsobem ne-li obvyklým, tedy aspoň možným ve východní [hellenistické] části říše, kdežto latinský západ se obdobnému označení imperátorů úzkostlivě vyhýbal. Použitím netechnického a vlastně nesprávného označení panovníka byla pozornost obrácena k poměru ke státní moci vůbec, nebyla nikterak zaostřena ke skutečnosti, že prakticky jde právě o moc římskou.

Poněkud jinak tomu je 1 Pt 5,13, kde sbor, jehož jménem apoštol píše, je označen obrazným a patrně krycím jménem »spoluvyvolená [církve] v Babyloně«. Podle jednomyslného pojetí starověké církve se tímto jménem míní Řím. Vždyť *Babylon byl v dějích Izraele sídlem mocnosti, která zničila Jerusalem,

město Hospodinovo, a která se na základě zvěsti prorocké [Iz 13; 14; 21; Jr 51-52] stala typickým představitelem násilné mocnosti, plné pýchy a nepravosti. Bylo-li tohoto typisujícího označení užito o Římu, je už tím vyslovena kritika tohoto města, jeho života i jeho nároků, a zároveň je tím vyjádřeno i přesvědčení, že jeho moc není poslední a trvalá, že není pravým domovem lidu Kristova. Není tím však ještě řečeno, že autor 1 Pt chtěl proti římské vládě protestovat ve smyslu politickém, na př. národně židovském. Tomu tak není ani v četných výrocích Zjevení Janova, v nichž se mluví o nastávajícím pádu »Babylona velikého«, »města velikého«, »mateře smilstva« a pod. [14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21; viz *Babylon, str. 52], i když je možné, že na tyto prudké výroky nějak působila tradice židovského odporu proti římské nadvládě. Prakticky je zlá moc pro autora Zj arci představována právě Římem, konkrétně pravděpodobně despotickou a zpupnou vládou císaře Domitiana, který ke konci I. stol. první ve svém úředním titulu užil o sobě označení »pán a bůh«. To je patrně také pozadím obrazu dvou šelem Zj 13 i podnětem ostrých slov o nastávajícím pádu »Babylona«.

Nz poselství tedy vyslovuje i varovná a soudní slova o nebezpečných a záporných možnostech Říma a jeho říše, v hlavní linii však se k němu staví s nadějí, že se uplatní a rozvinou jeho možnosti kladné. Ani jednou ani druhou možností se však nz svědkové nedají přimět k tomu, aby vyrovnávání s Římem věnovali svůj soustředěný zájem a aby se jim dali odvést od svého ústředního thematu, jimž je zvěst ospravedlnění každého věřícího a vykopení pravého lidu Božího milostí a mocí Ježíše Krista.

Římanům, epištola Pavlova. 1. Sbor v Římě, jemuž apoštol Pavel napsal svůj nejdelší a nejsoustavnější list, vznikl bez jeho přímého působení, a pravděpodobně i bez přímé misijní činnosti kteréhokoli jiného apoštola, jen v důsledku toho, že do hlavního města římské říše z rozmanitých příčin dočasně i natrvalo přicházeli četní lidé, kteří uvěřili v Ježíše Krista ve starších misijních oblastech na východě. Dokladem častého styku a stěhování nebo aspoň cestování mezi Římem a východními provinciemi jsou na př. i zprávy o Akvili a jeho manželce Priscille Sk 18,2; R 16,3. Křesťané přicházející do Říma se navzájem vyhledávali a vytvořili tak sbor, který byl asi brzo dosti početný a rychle nabyl značného významu v životě prvotní církve; nepochybně konal od počátku ve svém okolí horlivou zvěstnou činnost. Způsob jeho vzniku se ovšem projevoval v celém jeho rázu. Působily v něm a vzájemně se vyrovnávaly rozmanité směry a typy prvotního křesťanství: tradice a řády palestinských sborů vedených prvotními apoštolů i způsoby zvěsti a sborového života, které se vytvářely v hellenistickém světě dílem Pavlovým i jiných zvěstovatelů. Výslednice se pa-

[838] Římanům

trně vyznačovala silným důrazem na autoritu SZa, na potřebu nepřerušovat souvislost s lidem staré smlouvy a bedlivě sřežit učení a podání apoštolské, na závazek zachovávat přesné životní řády, jimiž by se uplatňovalo následování Ježíše Krista. V tomto ovzduší nebylo samozřejmé, že Pavlovo jasné a odvážné evangelium, které zdůrazňovalo novost, výlučnost a naprostou postačitelost díla Kristova a vyplývající z toho svobodu od Zákona, dojde pravého porozumění a nenarazí na vážné námitky. Ty do římského sboru pravděpodobně doléhaly také ohlasem působení Pavlových křesťanských protivníků, i když v Římě zřejmě nešlo o tak výslovnou a vyostřenou protipavlovskou polemiku, jaká je doložena v Ga-latii i v Korintu. Na tomto pozadí pochopíme, proč Pavel považoval za potřebné právě římskému sboru tak obsáhle vyložit podstatu své apoštolské zvěsti o svého theologického myšlení i proč to mohl učinit tak klidným a nepole-mickým, i když důrazným a mohutným způsobem.

Nepřikročil k tomu z pouhé obecné potřeby vykládat své myšlenky, nýbrž ze zcela určitého praktického podnětu. Během své práce došel k přesvědčení, že jeho misijní dílo ve východních končinách »od Jerusalema kruhem až do Illyrie« [Ř 15,19] je již v hlavních rysech vykonáno. Toto přesvědčení je pochopitelné za předpokladu, že cílem Pavlova zvěstného díla bylo zakládat v důležitých střediscích, zejména v hlavních městech provincií, křesťanské sbory, které by byly svědectvím vyhlášení jména Kristova v oné oblasti [15,20] a zároveň středisky, z nichž by se šířila zvěst o Kristu do celého okolí. Tímto způsobem byla většina východních částí říše již skutečně obsazena, a proto se Pavlovi otvírala možnost a naléhala na něj vnitřní nutnost přenést dílo do nových, evangeliem dosud nezasažených zemí na západě, konkrétně do nejvzdálenější z nich, do Hispanie [15,24]. Pavel však misijní dílo konal jistě na základě apoštolské autority, dané mu přímo od Krista, nikoli z pověření lidského [Ga 1,1.11n. 16; sr. 1K 9,1], ale nekonal je osamoceně, nýbrž s duchovní [modlitební] i praktickou podporou určitých sborů a tedy v jistém smyslu jejich jménem. Dlouho mu byla takovým opěrným bodem *Antiochie, později nabýval rostoucího významu pro jeho práci sbor v Efesu. Tato střediska byla však příliš odlehlá od západních provincií, a proto Pavel obrátil pozornost na sbor římský, který měl všechny předpoklady, aby se stal základnou pro jeho další misijní činnost. Mluví o tom výslovně Ř 15,24, neboť vyprovoditi zde zároveň znamená vypravit všim k cestě potřebným, vnějšími prostředky i vnitřní solidaritou, která se projevuje přímou modlitbou. Pro tuto pomoc ve svém dalším díle si Pavel chce připravit půdu tím, že se dopisem nad jiné promyšleným předem představí římskému sboru, jemuž je z většiny osobně neznám, a vyloží mu smysl

[snad lze říci: program] své celé činnosti. Tohoto konkrétního cíle nedosáhl, neboť se do Říma dostal již jen jako vězeň a k cestě do Hispanie přes některé nejasné starocírkevní narážky pravděpodobně nedošlo. Vznikl však list, který nám nad jiné umožňuje nahlédnouti do Pavlova myšlenkového světa a který se proto stal jedním z nejdůležitějších východisk křesťanského bohosloveckého myšlení.

2. Obsah i rozvrh listu je určen naznačeným konkrétním účelem. Je to zřejmě už v úvodních oddílech, formálně obdobných úvodům ostatních Pavlových listů. V mimořádně obsáhlém vstupu [1,1-7] jsou už shrnuty základní body zvěsti evangelia, v úvodním díky a přímlybné modlitbě [1,8-15] je zdůrazněna Pavlova touha vstoupiti v těsný duchovní svazek i osobní styk s římským sborem, aby i tam mohl dostát svému závazku zvěstovati vždy a všude evangelium. V dalším oddílku [1,16-17] je vysloveno ústřední thema celého listu, jakoby text, ježž apoštol bude vykládat v dalších oddílech. Je jím moc a sláva evangelia. Jeho jádrem je spravedlnost Boží, kterou je možno přijmout toliko osobní vírou, jež se vzdala všeho ostatního úsilí dojít spásy, a proto se beze všech výhrad a beze všeho studu chápe milosrdenství Božího jako jediné naděje.

Toto thema je rozváděno v několika zřetelně odlišených velkých oddílech. Nejprve [I. hlavní díl] je podán výklad spravedlnosti z milosti a života z víry a v Duchu [1,18-8,39], potom [II.] je velká odbočka ukazující, že spravedlnost bez skutků Zákona ani nevěra Izraele nejsou porušením ani vyvrácením Božích slibů staré smlouvy. [9,1-11,36], konečně [III.] přichází apoštolské napominání ukazující, co znamená přijetí milosrdenství Božího jakožto závazek pro život [12,1—15,13]. Následuje dopisový závěr [15,14-16,24, po př. - 16,27], v němž apoštol vykládá své další záměry a znovu zdůrazňuje své osobní vztahy k římskému sboru [sr. 15,15n.24.29n.32]; tento smysl pravděpodobně mají i četné pozdravy, obsažené v kap. 16.

Celá epistola, zejména její I. hlavní část, má promyšlenou stavbu, která jasně ukazuje pohyb Pavlova myšlení. Thesi o moci evangelia ke spasení rozvíjí nejprve tím, že ukazuje bezvýchodnost a troskotání všech ostatních pokusů dojiti spasení. Mimo Ježíše Krista je jen lidský hřích a Boží hněv [1,18-3,20]. K ničemu nevedou stopy prvotního poznání Boha, jichž by se snad chtěli dovolávat pohané [1,18—32], ale zrovna tak Židům nic nepomůže znalost vůle Boží v Zákoně zjevená, protože ve skutečnosti vůli Boží neplní, jsouce v tom namnoze zahanbováni i od pohanů [2,1-29]. Zaslíbení Boží daná Izraelovi arci platí, protože věrnost Boží není nevěrností lidskou vyprázdněna, nýbrž ještě vyvýšena, aniž to však člověku slouží za omluvu [3,1-8]. Všichni, Židé i pohané, tedy zhřešili a jsou pod hněvem Božím; jsou odmítnuty jakékoli lidské výmluvy i iluze [3,9-20]. -Proti této tmě a bezvýchodnosti starého věku pod hříchem a hněvem však stojí nový věk,

přinášený Ježíšem Kristem, který svou krví, obětí svého života, přináší pravou spravedlnost Boží, jež je totožná s milostí a jež může být přijata jen zadarmo, vírou na sebe nespolehající a dávající se zbavovat veškeré lidské chlouby, veškerého spoléhání na Zákon a jeho skutky [3,21-31]. To není v rozporu s pravdivostí a platností staré smlouvy - vždyť pravým smyslem této smlouvy a jejího vyjádření, jímž je Starý Zákon, jest ukazovati ke Kristu. To apoštol rozvádí na postavě Abrahama, praotce Izraele, o němž dokazuje, že nebyl příkladem konání záslužných skutků, nýbrž spravedlnosti z víry, a proto otcem všech, kteří věří stejně jako on v toho Boha, který se nám v plnosti zjevil ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista [4, 1-25].

To všechno jsou skutečnosti, které platí mimo nás, dříve než je pochopíme a přijmeme. Můžeme a máme je však pochopit a přijmout, můžeme a máme jimi žít. To je základním smyslem většního celku, kap. 5-8, jež lze vystihnout slovy, že ten, kdo je spravedliv z víry, bude skutečně žít. Vždyť má ze spravedlnosti darované v Kristu pokoj s Bohem, ujištění záchranu od Božího hněvu a tedy i jistotu víry navzdory všem temným stránkám života, jistotu, kterou lze vystihnout pojmem pravé chlouby [5,1-11]. Má skrze víru účast na Kristu, druhém Adamovi, průkopníku nového člověčenstva, a tím i vysvobození ze jha Zákona. Zákon byl jakousi epizodou v období mezi Mojžíšem a Kristem. Měl sloužit odhalení, ano i rozhojnění hříchu, aby se tím více uplatnila a vynikla moc milosti Boží [5,12-21]. To však neznamená, že člověk může a má působit k rozhojnění milosti tím, že by záměrně setrval v hříchu. Vždyť hřích a milost jsou naproti a vylučně protiklady; milost nelze přijmout jinak, než že se člověk od hříchu nesmiřitelně odvrátí, zápasí proti němu a odevzdá se cele do služby nové spravedlnosti, Kristem mu dobyté. Jinak řečeno: dar milosti je zároveň závazkem, to, co je nám zvěstováno jako skutečnost v Kristu, je zároveň příkazem [6,1-23]. Dále se apoštol podrobněji obrací k otázce místa a smyslu Zákona v spasitelném jednání Božím. Zákon Mojžíšův platí jako každý zákon jen v hranicích lidského života; kdo však věří v Krista, vykročil z těchto hranic, neboť má účast na jeho smrti i na jeho vzkříšení, a proto je také osvobozen od Zákona. [7,1-6]. Zákon nevede k spravedlnosti a životu, nýbrž naopak odkrývá, ano rozmnožuje hřích a tím působí smrt. Ne že by byl falešný a zlý obsahem svých požadavků - příkazání je naopak svaté, spravedlivé i dobré - ale hřích je moc tak zálučná a nebezpečná, že dovede využít i samého zákona, aby v nás, tělesných a tedy bezmocných lidech, zesílil a přímo vyprovokoval hříšnou žádostivost, a tak se pro nás stal nástrojem smrti, mocí, která stačí jen na to, aby nám odhalila naši bídu v plné hrůze. Přivádí tak k úzkostnému volání po vysvobození, ne však k vysvobození samému [7,6-25]. To je dáno toliko v Ježíši Kristu [8,1]. A nyní apoštol v celé kap. 8. mocnými slovy ukazuje, co to

znamená žít z milosti Ježíše Krista a ve víře v něho. Kdo věří, není odkázán na své vlastní lidské síly, nýbrž je při něm vítězná moc Božího Ducha. Duch dává možnost vskutku plnit spravedlivý požadavek Boží [8,1-4], jistotu věčného života [8,5-11] a Božího synovství [8,12-17]. Duch ovšem není nějakou mocí přírodní povahy, které by bylo možno jen pasivně podléhat, nýbrž je zároveň závazkem [8,12]. Dar Ducha nás také hned vnějšně neosvobozuje z rozličného trápení pozemského života, nýbrž dává sílu nade vším utrpením vítězit a tak uprostřed trpícího tvorstva znázorňovat naději vykoupení [8,18-28]. Tato jistota je zakotvena v odvčném Božím vyvolení a povolání [8,28-30] a v mocné přímlově Ježíše Krista před Boží soudnou stolicí [8,31-34]. Celý oddíl a s ním i celý první díl epistoly vrcholí v jása-vém hymnu o lásce Boží, od níž nás nemůže odtrhnouti ani smrt, ani život, ani kterékoli jiné stvoření [8,35-39].

Druhý hlavní díl o údělu Izraele v plánu Božím [9-11] nejprve vyjadřuje bolest apoštolovu nad nevěrou a zavržením jeho bratří podle těla [9,1-5]; potom zdůrazňuje svrchovanou svobodu Boží, v níž si vyvolil svůj zvláštní lid, ale v níž jej také může zavrhnout [9,6-29]; dále ukazuje, jak pád Izraele je zaviněn jeho nevěrou, jejímž jádrem je samospravedlnost [9,30-10,21]; nakonec pak je vyloženo, jak tato nevěra a zavržení nejsou posledním slovem, neboť Bůh ze své neskonale a nevystižitelné milosti, kterou apoštol na závěr hymnicky oslavuje, chce právě budoucím obrácením Izraele přinést konečné vykoupení, nový život všemu světu [11,1-36].

Třetí hlavní díl, apoštolské napomínání [12-15] nejprve jako východisko připomíná, že milosrdenství Boží zavazuje, abychom celý život vydávali Bohu v službu, abychom se odlišili od myšlení i života starého věku a neustále hledali, jaká je pravá vůle Boží [12,1-2]. Najít ji není totiž samozřejmé, není možno ji jednou pro vždy zachytit v neměnném zákoníku. Vždyť Bůh své věrné vodí rozličnými cestami a uděluje jim rozličnou míru víry a rozličné dary [12,3]. Najít správnou cestu lze jen v obecnství církve Kristovy. Každý má hledat, jak jeho zvláštní cesta, jeho zvláštní dar a míra víry harmonicky zapadne do jednoty těla Kristova. Vodítkem je tu živá, na sebe zapomínající, odpouštějící, nemstivá láska [12,3-21]. Kdo žije v tomto obecnství lásky a proto i vnitřní svobody, není tím však ještě vyňat za závazků vnějších řádů. Naopak, právě on se má zařazovati do úkolů a povinností obecné lidské pospolitosti, i on ostatně, jsa stále na zemi a tedy v zápase s pokušením, také sám pro sebe potřebuje konkrétních řádů, které mu přináší státní moc. Tento protianarchistický hrot je smyslem proslulého napomenutí podřizovati se vrchnostem [13,1-7]. Ustředním kladným motivem křesťanova života ovšem zůstává láska [13,8-10] a pamatování na to, že žijeme na

[840] Římanům

úsvitě nového dne Kristova konečného vítězství [13,11-14]. To vše se má konkrétně projevat v soužití údů církve, a to právě ve vnitřně obtížných situacích, do jakých se církev dostává, jestliže jednotliví údové jsou vedeni k rozličným názorům a k různému rozhodování v konkrétních otázkách. Apoštol to ukazuje na otázce, zda je dovoleno požívat některé pokrmy nebo zda platí závazek světit některé dny. Prvním příkazem podle jeho napominání je pamatovati, že svrchovaným rozhodčím není nikdo z věřících, nýbrž Pán, který ve své svrchovanosti může vést údy své církve rozličnými cestami; proto se bratři ani při odchýlných rozhodováních nemají navzájem odsuzovat a zlehčovat, nýbrž respektovat a dbát přitom stále o to, aby jedni druhým nedávali pohoršení [14,1-23]. K tomu ukazuje příklad Ježíše Krista, který se nelíbil sám sobě, t. j. netrval svévolně na svých výsadách, které by plynuly z jeho důstojnosti a duchovní výše, nýbrž se k nám sklonil, aby všecky spojil v jednotu radostné naděje [15,1-13].

3. Zbývá zmíniti se o některých jednotlivých otázkách.

a) V novější době četní badatelé tvrdili, že kapitola 16., v níž apoštol vzkazuje vřelé a osobně odlišené pozdravy četným bratřím a sestrám, nemůže prý býti původní součástí listu psaného římskému sboru, jež Pavel osobně neznal, nýbrž prý asi jde o zlomek listu psaného do některého jiného sboru, na př. do Efesu. Tento závěr je však velice pochybný. Víme přece, že sbor římský vznikl stěhováním křesťanů z východních končin, mezi nimiž jistě byli mnozí údové sborů, založených apoštolem Pavlem. Pamatuje-li pak, že se Pavel při psaní Ř. snažil zdůraznit všecky vztahy, které ho nějak poutaly k římskému sboru, snadno pochopíme, proč posílal zvláštní osobní pozdravy všem údům tohoto sboru, které osobně znal. Je ostatně zajímavé, že jediný z ostatních listů Pavlových, který k závěru také obsahuje větší řadu jmen bratří, je Ko, tedy také list psaný sboru, jež apoštol osobně neznal. Není tedy důvodů pochybovati o tom, že Ř 16 je nedílnou součástí původního listu psaného do Říma. Jména v této kapitole obsažená jsou zajímavá tím, že jsou soudobými památkami doložena jako typická pro rozličné končiny římské říše, a to většinou jako jména otroků, což dovoluje nahlédnouti do společenského složení římského sboru.

b) Závěrečná chvalořeč [doxologie] 16, 25-27 však není obsažena v některých významných starých rukopisech. Svým zněním [volbou slov, obrátů i myšlenek] se také výrazně liší od Pavlova slohu, upomíná však na pozdější gnosticky ovlivněné církevní myšlení. Jde tedy takřka jistě o pozdější vsuvku, která snad byla připojena tehdy, když listy Pavlovy byly spojeny v jednotný soubor. Je zajímavé, že některé rukopisy přinášejí tuto doxologii na jiných místech: některé na konci kap. 14, jeden na

konci kap. 15. Někteří badatelé tím opírali domněnku, že 16. kapitola původně nepatřila k Ř nebo dokonce, že kdysi existovalo stručné znění epištoly, které končilo už kap. 14. Kapitola 15. však na 14. navazuje zcela těsně, bez myšlenkového přerývu; je těžké si představit, že by 14,23 mohlo někdy být závěrem listu. Není tedy vážného důvodu k pochybnostem o tom, že máme list Ř v podstatě [t. j. nehledě na menší nejistoty textové] v původní podobě.

c) Vlastní vykladačské otázky nelze po většině probírat v této souvislosti [viz k nim *Pavel 3, *Ospravedlnění a jiné ústřední pojmy v listu Ř uvedeně]. Zmíníme se tu jen o jedné z nich: jak máme rozumět oddíl 7,6-25? Je vnitřní zápas, o němž se tu mluví, věcí předkřesťanské minulosti, dnes už zcela překonanou - či nemusí-li také zvláště křesťan denně podstupovat tento zápas mezi svým chtěním a mocí hříchu, jež ovládá jeho údy? Velcí reformátoři [Luther, Kalvín i Kraličtí vykladači] byli jisti, že tu jde o denní zápas věřícího křesťana, avšak po-reformační pietisté a většinou také novodobí historicko-kritičtí badatelé byli přesvědčeni, že zde Pavel mluví jen o své minulosti před obrácením. Otázka je vskutku těžká, pro obě hlediska lze uvést závažné důvody ze znění kapitoly i z celé vnitřní souvislosti Pavlova myšlení. Východiskem uspokojivého řešení je pochopit, že apoštol zde nechce podat výsek svého osobního životopisu, nýbrž vyjádřit, jak je na tom člověk mezi Mojžíšem a Kristem, tedy nikoli člověk sám sobě ponechaný, nýbrž člověk, kterému se dostalo Božího zjevení, avšak zjevení v Zákoně, nikoli dosud v milosti Kristově. O této situaci mluví apoštol v první osobě, tedy v podobě vyznání, neboť není možno přiměřeně ji vystihnout nezaujatým referátem v 3. osobě. Tímto způsobem mluví za člověka pod Zákonem, bez Krista, tedy za člověka v minulosti; v tomto smyslu má pravdu výklad pietistů a některých novodobých vykladačů. Nesmí se však zapomínat, že minulost moci hřícha je překonána v Kristu, avšak v dané zkušenosti věřícího není prostě odbyta a vyřízena. Křesťan věří v Krista a žije z Ducha a tím má účast na Kristově vítězství nad hříchem a smrtí. Ale podobně jako není vyňat z obecné lidské smrtelnosti [o čemž apoštol jedná 1K 15!], není ani zproštěn nutnosti v tomto pozemském životě stále zápasit proti pokušení. V tomto smyslu nese s sebou svou minulost, v Kristu přemoženou, jako něco, čeho se musí stále znovu zříkat. Ve svém nej-osobnějším životě žije takto jako příslušník dvou aionu [*věků], a to ovšem ne v neutralitě, nýbrž v zápase proti aionu hříchu a ve spoléhání na „moc věku budoucího“ [sr. Žd 6,5], t. j. na moc Ducha, který zápasí s ním a za něj. Jinak řečeno: při pohledu ke Kristu platí všecko, co Ř 8 svědčí o moci Ducha a o vítězné radosti vykoupeného. Kdybychom se však zahleděli sami do sebe, vykročili bychom už tím z postoje víry a nenalezli bychom při sobě nic jiného než to, co je vyjádřeno bolestnými vý-

křiky Ř 7. Tomuto zvláštnímu napětí v Pavlově životě i myšlení je více práv výklad reformací, i když ani on není bez svého zvláštního nebezpečí. Mohl by totiž býti pochopen čistě formulkovitě, staticky, což by ochromovalo naději na vítězství nad hříchem a mohlo by se dokonce státi omluvou toho, že člověk s pokušením nezápasí vůbec nebo zápas jen myšlenkově předstírá.

Rvátí, o zvuku, který vydávají žíznivý jelen [Ž 42,2], stáda [Sd 5,16; 1S 15,14], hlavně však lev a lvičata [Jb 4,10; Ž 22,14; 104,21; Př 28,15; Iz 5,29; Am 3,8; Zj 10,3]; o nářku člověka [Jb 3,24; Ž 38,9; Iz 15,5]. V přeneseném smyslu o prahnutí po Bohu [Ž

Řvátí [841]

42,2]. Bůh, který se chystá k soudu, je přirovnáván ke lvu, jenž se blíží ke své kořisti a náhle vydává svůj řev [Jr 25,30; Jl 3,16; Am 1,2]. Podle Oz 11,10 bude Hospodin svolávat svůj lid jako lev svolává řevem své poddané. Je to jasné, hlasité volání, které nikdo z rozptýlených nebude moci přeslechnout, současně však i výstraha pro hříšníky. V 1Pt 5,8 je ke řvajícímu lvu přirovnáván ďábel [sr. Ž 22,14], který obchází zemi [sr. Jb 1,17] a hledá kořist. Být pohlcen [Kral. sežrán] ďáblem je obrazné rčení, jež vyjadřuje úplné propadnutí moci zla [sr. 2Tm 4,17].