



PŘÍRUČNÍ
SLOVNÍK BIBLICKÝ

PŘÍRUČNÍ SLOVNÍK BIBLICKÝ

Vydal

P. Lic. Písma sv. Pavel Škrabal O. P.

Spolupracovali

Přel. Dr. Tomáš Hudec; Dr. Antonín Kleveta, prof.
Cyrilometodějské fakulty v Olomouci; P. Emilian Soukup
O. P.; Dr. Prokop Švach O. P.



PRAHA MCMXL

NAKLADATELSTVÍ KROPÁČ& KUČAŘSKÝ

Radostně žehnám na cestu k duším prvnímu vědeckému slovníku biblickému v českém jazyce. Dej Boží Moudrost, aby živé zdroje svátého Písma se otevřely skrze toto dílo a činily duše žíznivými a žíznícím aby se dostalo napojení vodami života.

+ Dr. Leop. Pöccan,
arcibiskup olomoucký,
metropolita moravský

Nihil obstat:

Dr. Reginaldus Dacík O. P.
censor Ordinis, Olomucii, die 3. Novembris 1939

Imprimi potest:

P. Mag. Methodius Habáň O. P.
Olomucii, die 3. Novembris 1939 Prior Provincialis

Nihil obstat:

P. Em. Soukup O. P.
censor ex offio

Imprimatur:

Dr. Joanes Martinů, Vicarius Generalis
Olomucii, die 6. Novembris 1939

N.: 16.646

Česká bohovědná literatura není chudá na díla z oboru biblického. Hlavně v tomto století, v němž nově ožilo studium bible v katolické církvi, tento všeobecný zájem o knihy zjevení Božího našel nemalý ohlas i u nás. Papežové, počínajíc Lvem XIII., nejen biblickému hnutí přáli, nýbrž jako Bohem ustanovení strážcové zjevené pravdy Boží a křesťanských mravů studium bible velmi podporovali, udávali správné směrnice pro výklad bible a povzbuzovali k rozumnému použití nových poznatků jak jazykozpytných tak historických, geografických a jiných, které přineslo v posledních desetiletích hledání a bádání v nesčetných památkách ze starého Orientu a hlavně zkoumání smýšlení spisovatelů prvních křesťanských století ohledně výkladu bible.

Třebaže v české literatuře biblické máme krásná díla, která jednak tlumočí výsledky biblické vědy jinde, jednak podávají výsledky studia českých biblistů, postrádali jsme doposud biblického slovníku, který by přehledně seznamoval jak s obsahem bible, tak s důležitějšími věcmi, které objasňují prostředí, v němž bible byla

napsána. Takové biblické slovníky mají tu velikou výhodu, že jednak těm, kteří se věnují biblickému studiu, poskytují pro začátek přehled o té neb oné otázce Písma sv., jednak a hlavně těm, jimž je svěřeno náboženské poučování jakýmkoliv způsobem, ať ve škole, či na kazatelně, jsou velmi užitečnou pomůckou. Takových cizojazyčných slovníků je dosti. Každý je však vděčný, má-li po ruce biblický slovník psaný mateřštinou. To byl jeden z hlavních důvodů, který rozhodl sesta- viti obdobný slovník v češtině.

Tento biblický slovník je nazván Příruční. Samo slovo napovídá, jak je myšlen. Neběží v něm o takové vypracování jednotlivých hesel, které by dané thema úplně vyčerpávalo do nejmenších podrobností. Cílem tohoto slovníku je posloužit spolehlivě a pro začátek dostačujícím způsobem. Ani v něm neběží o to, shrnout do něho dnes tak rozsáhlé poznatky ze starého Orientu, pokud se tento jen zdáli dotýká bible. Středem slovníku je Písmo sv., jeho obsah, dějiny to zjevení Božího, a dále okolnosti jak historické tak kulturní, v nichž bylo zjevení dáno. Stejně není účelem tohoto slovníku polemisovati s různými míněními o jednotlivých otázkách. Autoři jednotlivých hesel snažili se podati to, co pokládali za vhodné a spolehlivé řešení. Co se pak týká podání jednotlivých hesel, běželo jim o to, aby uživatelé slovníku měli o pojednávané věci ucelený obraz a jasný pojem. Takto doufáme, že vyplní slovník své poslání, býti totiž pro studující Písmo sv. spolehlivým vůdcem a pro šířitele pravdy Boží novým pramenem. Místa z Písma sv. jsou uvedena podle latinského překladu Vulgáty s použitím českého překladu Dr. Jana Hejčla a Dr. Jana Lad. Sýkory.

Pavel Škrabal O. P.,

Zkratky knih Písma sv.

Starý zákon:

Gn	=	Genesis.
Ex	=	Exodus.
Lv	=	Levitikus.
Nm	=	Numeri.
Dt	=	Deuteronomium.
Jos	—	Josue.
Sdc	=	Soudců.
1. 2. 3. 4. Král	=	Čtyři knihy Královské.
1. 2. Par	=	Dvě knihy Paralipomenon.
Esd	=	Esdrášova.
Neh	=	Nehemiášova.
Tob	■ =	Tobiáš.
Jdt	=	Judit.
Est	=	Ester.
Job	=	Job.
Žl	■ =	Žaltář.
Přís	=	Přísloví.
Kaz	=	Kazatel.
Velp	=	Píseň písni.
Moudr	=	Moudrosti.
Sir	=	Sirachovcova.
Is	=	Isaiáš.
Jer	=	Jeremiáš.
Pláč	=	Žalozpěv Jeremiášův.
Bar	=	Baruch.
Ez	=	Ezechiel.
Dan	=	Daniel.
Os	=	Oseáš.
Joel	=	Joel.
Am	=	Amos.
Abd	=	Abdiáš.
Jon	=	Jonáš.
Mich	=	Micheáš.
Nah	=	Nahum.
Hab	=	Habakuk.
Sof	=	Sofoniáš.

Ag	=	Aggeus.
Zach	=	Zachariáš.
Mal	—	Malachiáš.
i. 2. Mak	=	Dvě knihy Makabejské.

Nový zákon:

Mt Mk Lk	=	evangelium Matoušovo.
Jan Skt ap	=	„ Markovo.
Řím i. 2.	=	„ Lukášovo.
Kor Gal Ef	=	„ Janovo.
Fil Kol i. 2.	=	Skutky apoštolské.
Thes i. 2.	=	list Římanům.
Tim Tit	=	Dva listy Korintským.
Filem Žid	=	list Galatům.
Jak	=	„ Efeským.
i. 2. Petr i.	=	„ Filippským.
2. 3. Jan Jud	=	„ Kološským.
Zjev	=	„ Thessalonickým.
	=	„ Timoteovi.
	—	„ Titovi.
	=	„ Filemonovi.
	=	„ Židům.
	=	„ Jakubův.
	=	„ Petrův.
	=	„ Janův.
	=	„ Judův.
	=	Zjevení sv. Jana.

Zkratky jmen přispěvatelů:

Hc	=	Přel. Dr. Tomáš Hudec.
Kl	=	Dr. Antonín Kleveta.
Sp	=	P. Reg. Emil. Soukup O. P.
Šk	=	Dr. Pavel Škrabal O. P.
Šv	=	Dr. Prokop Švach O. P.

Saananim. Podle Jos 19, 33 tvoří s jinými městy jižní hranici kmene Neftali. U S. se nacházel dub (Elon je vlastní jméno města od S. odlišného). Je zmíněno ještě v Sdc 4, 11, kde se praví, že Heber příbuzný Mojžíšův se přestěhoval do údolí, které slově S. Jeho polohu hledá Zapletal v blízkosti Kadesu v území Issacharově v dnešním telí Abu Kadeis. Jiní iza ně pokládají Chir-Qadiš 6 km západně od jezera Genezaretského. P. Abel (Géogr. II) je klade na místo dnešního Khan et-Tudž- džar »zastávka (hospoda) obchodníků « na cestě z Damašku do Egypta po Via maris; na to poukazuje i hebr. S., jež je od kmene s'an (t. j. obchodník.

šK

Saba. — 1. Hebr. Seba* »Zpi'tý« potomek chamity Kus. Jeho rod u Isaiáše (45, 14) jsou lidé vysoké postavy, bydlící na západním pobřeží Rudého Moře, (kde je též připomíná Josef Flav. (Starož. XX, 2, 10) a Strabo (16, 4). — 3. Šeba, potomek chamity a kušity Regma. Jeho rod obýval až do 8. stol. severní Arabii a byl starému Orientu proslulým dodavatelem kadidla, drahokamů a otroků. Odtud byla královna ze Sáby (Mt 12, 42); její návštěva u Ša- lamona nelze popíratí, ježto v Arabii jsou historicky dosvědčeny královny. Její návštěva mohla mít ryze obchodnický ráz; moc Šalamonova dosahovala také až k Rudému moři. Dary, které přinesli Mudrci do Betlema, ukazují pravděpodobně tuto zemi jako Jejich vlast.

Sp

Sabaoth voje, branné zástupy. Po prvé jest Bůh jmenován Jahve Sabaoth v knihách Samuelových (1 Král 3, 11; 4, 4; 2 Král 2, 18), to jest Pán vojsk, Pán trůnící nad archou úmluvy. Často se tento název vyskytuje u Isaiáše, Jeremiáše, v Žalmech a knihách Královských, u Amose jako složenina Jahve Sabaoth, Elohim Sabaoth, Jahve Elohim Sabaoth, Jahve Seoa- both Elohim Izrael. O původu toho názvu jsou rozličné domněnky. Má jím býti naznačen Bůh jako Pán všeho a patrně název vznikl z označení andělů, izraelských bojovníků a hvězd, jalko vojska Jahvova.

Sp

Sabeové byl národ jihosemitský, který sídlil hlavně v jihozápadní části poloostrova Arabského v dnešním Jemenu, avšak dříve i v severních jeho částech. V národopisné tabulce Genese je uveden mezi potomky Chámovými

jednak Seba, syn Chu- sův, jednak Šeba s Dadanem, synové Reg- movi (Gn 10, 7; srov. 1 Par 1, 9). Mezi potomky Senovými je však jmenován rovněž Šeba, syn Jekiatíuův, (Gn 10, 28; 1 Par 1, 22) a Šeba, syn Jeksanův a vnuk Abrahamův (Gn 25, 3; 1 Par 1, 32). Jména potomků Noemových byla v nejednom případě známa jako (jména národů a území, jež obývají. Septuaginta a Vulgata ve většině případů nerozlišují mezi hebrejskými názvy Seba a Šeba, užívajíce pro oba výrazu Saba. Jindy má Vulgata za hebrejské Šeba »Sabaei« (Job 1, 15; Joel 3, 8). V Is 45, 14 má Vulgata »Sabaim«. Jsou-ii názvy Seba a Seba vedle sebe (Žl 71, 10), překládá první » Arabes « (též Septuaginta), druhý »Sabá«, Šeba = Arabia má též Septuaginta ia Vulgata v Žl 71, 15. Z posledních dvou uvedených textů vyplývá, že v době vzniku překladu Septuaginty Šéba jako jméno země byla ztotožňována s Arabií a jako (jméno národa s arabským kmenem, jež nazýváme Sabeji. — Naproti tomu nutno rozlišovali národ a zemi Seba (Žl 71, 10; Is 43, 3) a Sebaim (Vulg. Sabaim Is 45, 14), již dlužno velmi pravděpodobně ztotožňovat! s Ethiopii nebo částí Ethio- pie (srov. Jos. Filav., Starož. II, 10, 2). Podle asyrských klínopisných textů z doby Tiglapilese II. (966—934) a Sargona II. (721—705) dá se usuzovati, že Sabeové sídlili též nějakou dobu v severní Arabii. Snad byli odtamtud v VIII. století př. Kr. vytačeni na jih Arabie, kde bydlili kolem svého hlavního města Marib. Na jihu nalézáme po nich četné nápisy. (Viz Semité.) Vedle nich zná již zeměpisec Eratosthenes (III st. př. Kr.) arabské kmény Minejce, Katabance a Chadramoty. Království Sa- beů bylo vyvráceno ve IV. a po druhé v VI. století po Kr, Ethiopy. Území Sabeů oplývalo bohatstvím, hlavně drahými kovy izla- tem a stříbrem, drahokamy a různými vonnými látkami. Přináší je darem Šalamounovi královna ze Sáby (3 Král 10, 20; 2 Par 9, 2, 9). Svatopisci uvádějí též v líčení mesiášských dob Sabeje, která přinášejí Mesiáši darem poklady své země (Žl 71, 10, 15; Is 60, 6). Vzhledem na bohatství byla pobřežní Arabie zvaná antic- kými sipisovateli Šťastnou Arabií (= Arabia Felix). Sabeové jsou líčení jalko »vysocí muži« (Is 45, 14). Živili se hlavně obchodem. Jejich karavany obchodní putovaly s výtěžky své země do zemí sousedních, na př. Tyru (Ez 27, 20—22). Vedli obchod též otroky (Joel 3, 8).

Není divu, že odvažovali se leckdy i k loupežným výpravám, jako činí dodnes jejich rasově příbuzní arabští beduíni i (Job 1, 15). Bible vypravuje o královně ze Sáby, která přišla do Jerusalema, aby se osobně přesvědčila o pověstné moudrosti Šalomounově (3 Král 11, 1—43; 2 Par 9, 1—12). Ježíš Kiistus naráží na onu událost v Mt 12, 42 a Lk 11, 31l. Královnou však jmenuje »ikrá-lovnou jihu«. U Josefa Flavia sluje královna Nikaulis a je královnou Egypta a Ethiopie (Starož. VIII, 6, 1). Meneleka, syna Šalomounova a královnou ze Sáby. Na vznik tohoto podání snad měla vliv mimo jiné i záměna jmen Seba a Šeba. Srov. svrchu. Též korán (Sura 27, 24 ...) opráďá královnou ze Saby zv. Bilkis různými pověstmi. V otázce pravdivosti biblické epizody dlužno poukázati, že již asyrské texty z doby Tiglatpilesera III (745—729) jmenují Sam-si a Zabibi, královnou země Arabů (= Ari-bi) a z doby Asarhadonovy (680—669) Japu (Japa), královnou Dihuty (Dihuta) a Bail, královnou Ihilu i (Ihil). *Kl*

Sadok. — 1. Velekněz za časů Davida a Salomona (2 Král 8, 17; 1 Par 16, 39; 3 Král 2, 35). Postavil se na odpor povstání Adoniášovu a na rozkaz Davidův Salomona na krále (3 Král 1, 8. 34). — 2. Přívrženec Davida na jeho útěku před Saulem (1 Par 42, 28). — 3. Jeden z těch, kteří za Esdráše opatřili svými pečefmi obnovenou úmluvu s Bohem (Neh 9, 21). — 4. Otec Azorův (Mt 1, 14). A ještě několik méně významných osobností toho jména.

Sp

Saduceové, hebr. Sedukim, politická strana židovská, asi od r. 153 př. Kr., kdy také vznikla strana Farizeů, až do r. 70 po Kr. Ezechiel (40, 46) a Sírách (51, 12) je nazývají »syny Sadoka«, velekněze z dob Davidových. Z toho se soudí, že ve straně měla převahu kněžská šlechta, která založila politickou stranu, aby ovládla sy-nedrium. Biojovali vždy proti přísnému zachování zákona a pro liberální směry. Herodes Veliký potlačil jejich moc, avšak po obnovení vlivu synedria od Římanů stoupla opět jejich moc (Žjev 4; 5, 23). Dle zpráv evangelií neměli zvláštního vlivu na obecný lid, ovládaný Farizeji, a pád židovského státního útvaru byla také jejich koncem. Protože v jejich kruzích mělo hellenistické osvícenství mnoho přátel, stáli v náboženském ohledu příkře proti Farizeům, uznávali závaznost pouze zákona mojžíšského, odmítali výklady a podrobné předpisy o

přesném zachování celého zákona. Ve věrouce popírali Saduceové vzkříšení těl, nesmrtnost duše, posmrtnou odplatu, existenci andělů a zlých duchů, prozřetelnost Boží a svobodu vůle. Ježíš Kristus varuje před kvasem Saduceů, kteří se proti Kristu spojili s Farizeji (Mt 16. 6. 11). Ale teprve v posledních týdnech života Kristova vystupovali Saduceové častěji proti Kristu záluďnými otázkami, jako o sedmkrát provdané ženě (Mt 22, 23), o císařské dani (Lk 20, 20) a snažili se u lidu ochromiti vliv Kristův, Saducejský velekněz Kaifáš navrhuje smrt Kristovu z obavy před zápletkami s římskými úřady (Jan 11, 47). Také učeníky Kristovy pronásledovali Saduceové (Skt ap 4; 5, 23), a dle Josefa Flavia (Starož. 20, 9) zavinili kamenování apoštola Jakuba. Viz Farizeové. *Sp*

Safan. — 1. Syn Asliášův, chrámový písař za krále Josiáše, když byl znova nalezen Mojžíšův psaný zákon (4 Král 22, 3; 2 Par 34, 8). — 2. Otec Gamariášův (Jer 36, 10). — 3. Otec Ahikamův (4 Král 22, 12; 2 Par 34, 20; Jer 26, 24). — 4. Obyvatel Basanu v území kmene Gad (1 Par 5, 12). — 5. Syn Hurův z kmene Benja

min, zvaný též Sefam (1 Par 7, 12). — 6. Otec Elasadův (Jer 29, 3). — 7. Otec Je-zoniův (Ez 8, 11). *šP*

Safír (hebr. „sappir“) jest drahý kámen modré barvy v Oriente vysoce ceněný. Asyrové jej dostávali z Medie. Safír byl mezi drahokamy na náprsníku veleknězově (Ex 28, 18). Rovněž se jmenuje mezi drahými kameny nebeského Jerusalema (Zjev 21, 19), Job (28, 6) popisuje, jak se safír dobývá v dolech. Safíru se podobal trůn Boží ve vidění Ezechielově (I, 2—6). Někde jest snad safírem míněn krásně modře zabarvený lapis lazuli. *HC*

Salamis slulo město na východním břehu ostrova Cypru. Salamis byla v době novozákonní důležitým a bohatým přístavem. Není pochyby, že tu byla četná židovská kolonie, proto Pavel s Barnabášem na první apoštolské cestě započali zde svou činnost kázáním v synagogách (Skt ap 13, 5). Při židovském povstání za císaře Trajána byla Salamis z větší části zbořena, za císaře Konstantina Vel. utrpěla mnoho zemětřesením. Byla však znova vybudována a stala se církevní metropolí celého ostrova Cypru. Tam ve 4. století žil a působil veliký církevní otec sv. Epifanius. *HC*

Salem, město, jehož králem byl Melchisedech (Gn 14, 17). Podle židovské tradice má jím být Jerusalema (Jacob, Genesis). Uvádějí se následující důkazy: a) tak je nazýván Jerusalema v žalmu 75, 3: »V Sa-lemu je stánek jeho, a jeho bydlíště na Siónu«. Neužívalo by se tohoto básnického označení Jerusalema, kdyby nepocházelo z dávných dob. b) Druhá část jména Mal-ki-sedeq (Melchisedech) vyskytuje se i ve jméně Adoini-sedeq, krále to Jerusalema v době Josue (Jos 10, 1). Toto »sedeq«, t. j. spravedlivý stejně jako »qodeš«, t. j. svátý, užívá se o Jerusalemu a jeho chrámu (Is 1, 21; Jer 31, 22; srov. Žl 118, il9; 106, 31). Tedy oba pojmy spolu souvisí, jak dějinně-nábožensky, tak vnitřně, c) Nepřímo to plyne z žalmu 109, 4, kde král z rodu Davidova je knězem podle řádu Melchisedechova. d) Královské údolí, v němž sodomský král přišel Abrahamovi naproti, je pravděpodobně ono údolí u Jerusalema, o němž je zmínka v 2 Klál 18, 18. A dále z dopisů z el-Amamy (kol 1400 př. Kr.), kde je jmenován Jerusalema (Urušalim), plyne, že město mělo posvátný náboženský ráz. Konečně Jerusalema byl na cestě ze severních krajů do Hebronu, kam se Abraham vracel. — Euselbius (Onom. 40, 3) a Jeroným (Ep. 73, 7)

kladou město 8 římských mil jižně od Skythopolis, na místo osady zvané Salem, kde se ukazují zříceniny paláce Melchisedechova. Není ještě dokázáno, zdali se má kláati tento Salem na místo dnešního Umm el-Amdan. — V 10—il5. st. po Kr. byla rozšířena domněnka, že místo, kde se Melchisedech setkal s Abrahamem, jest hora Tábor. P. Ábel (Géographie II) uvádí tuto domněnku v závislost na Dt 33, 19: »Issachar a Zabulon budou přinášeti na hoře řádné (sedeq) oběti«. — Také v blízkosti Sichemu se nacházel Salem podle Gn 33, 18: »Jakob přišel do Salema, města Sichemitů« (LXX, Vulg., Syr.). Zná je Kniha Jubileí (34, 1) a sv. Epifán (Haer. 55, 22). Jeho jméno se zachovalo v dnešní osadě Salim, východně od Nablusu. I to se pokládalo za rodiště Melchisedechovo. Samaritáni pak kladli setkání Melchisedechovo s Abrahamem na posvátnou horu Garizim. *šk*

Salmanassar, etymologicky v asyrštině Šulmanu-ašarėdu, t. j. »(ibůh) Šulmanu (je) kníže«, sluje pět/králů iasyrských, Pro historii biblickou má význam Salmanassar III. (858—824) — viz heslo Babylonie a Asyrie — a Salmanassar V. (727—722), syn Tiglatpilesera III. V Babylonii byl nazýván Ululai. Nemajice téměř pro historii jeho vlády klínopisných pramenů, jsme odkázáni na zprávu biblickou a Josefa Flavie, který cituje MeUandra. Starož. IX. 13—14. Podle biblické zprávy vytrhl Salmanassar proti izraelskému králi Oseáši a zavázal jej k poplatku (4 Král 17, 3). Výprava tato spadá asi do r. 725 a velmi pravděpodobně v jedno s výpravou, kterou podle zprávy citované Josefem Flaviem podnikl Selampas (= Salmanassar) proti Fénicii, kterou si podmanil. Když však se Oseáš vzepřel proti poplatku a vyjednával s egyptským králem Sd (= Sewe; viz heslo Sargon) o spojení protiasyrském, a snad i s Fénicií, přitřhl Salmanassar s vojskem, dobyl severní říše a Oseáše dal vsaditi do žaláře. Hlavní město Samař bylo obléháno po tři léta. Dobyto ho bylo však krátce po smrti Salmanassarově za jeho nástupce Sargona II. Biblická zpráva se však o smrti Salmanassarově nezmiňuje. Mluví toliko o dobytí Samaře »králem« asyrským, Do téže doby spadá výprava Salmanassarova proti Tyru, který se vzbouřil proti Asyrii, podle zmíněné zprávy Josefa Flavie. Tyrus se statečně bránil na moři a po pět let kladl odpor, přesto, že Asyřané bránili obyvatelstvu přístup k pitné vodě v řece a k vodovodu, O výsledku

války není zpráv v Josefovi. — Jménem Salmanassar je jmenován též asyrský král v Tob 1, 2, 13. V místa ona se však vloudilo jméno Salmanassar místo Sargon, kterýžto král je otcem Sennache-ribovým. Kí

Salome (pokojná), manželka Zebedeova, matka apoštolů Jana a Jakuba Staršího (Mt 20, 20; Mk 15, 40; srv, Mt 27, 56). Byla se ženami, které chodily s Ježíšem Kristem, a svým majetkem přispívaly ke konání jeho díla. Z toho důvodu se odvážila prošíti Ježíše Krista před jeho utrpením o výsadní místa pro své syny; stála pod křížem Páně (Mk 15, 40), o velikonočním jitru šla ke hrobu Páně a slyšela zvěst andělskou a zanedlouho též uviděla vzkříšeného Ježíše Krista (Mt 28, 10). *Sp* **Samarie**, hebr. šomeron, stráž ___ 1. *Hlavní město Samařska*, založené r. 879 před Kr. izraelským králem Amri, jenž koupil pahorek od jistého Somara a založené město nazval dle dřívějšího majitele místa a sám tam přesídlil z Theroy. Isaiáš (28, 1) nazývá město pyšnou korunou, ozdobou na hlavě žirného údolí, věncem na hlavě hodujícího, ježto pahorek 340 m vysoký ovládal údolí, dlouhé 8 km, poskytující bohatou úrodu vína a oliv. Samarie izůstala hlavním městem judské říše až do konce. V letech 1908—10 vykopali Američané základy paláce krále Amri, jenž v městě postavil chrám Baalovi (3 Král 16, 32), Třetí a čtvrtá kniha Královská líčí osudy Samarie a její pád r. 723 dle proroctví Oseášova (10, 7), Amosova (8, 14), Isaiášova (8, 4), Micheášova (1, 6). Alexander Veliký město přeotčil a dále se těšilo přízni Říma. Posledního zvelebení se Samarii dostalo r. 27 před Kr., když Herodes Veliký dostal město darem od císaře Augusta, zvětšil je a postavil chrám Augustovi a sloupovou silnici, ve zříceninách dodnes zachovanou. Mocný rozmach města Siche- mu (Neapolis) způsobil úpadek Samarie, takže dnes jen chudá vesnice Sebastie je památkou staré slávy. V Samarii hlásal křesťanství prvně jáhen Filip (Skt ap 8, 5), apoštolé Petr a Jan zde bířmovali (tamt. 8, 14—17), později tu sídlil biskup, křižáci vystavěli chrám sv. Jana Křtitele. — 2. *Samařsko* jest území někdejší říše izraelské, později asyrská provincie, předmět častých bojů a změn hranic. Rolku 128 před Kr. připojil Jan Hyrkan Samařsko ke své říši, r. 63 před Kr. je Pompejus přivítil syrské provincii, r. 30 udělil císař Augustus Samařsko Herodovi, r. 6 po Kr. po smrti Archelaově bylo spravováno prokurátory spolu s Judskem. ___ *Sp*

Samaritáni, 1. Vznik. Po vyvrácení severní říše izraelské Sargonem a odvedení části obyvatelstva do izajetí, vypravuje 4 Král 17, 24, že »král asyrský přivedl lidi z Babylona, z Kutý, z Avy, z Ematu a ze Se- farvaím, a usadil je ve městech samařských místo synů Izraelových«. Přistěhovalci se poznenáhlu smíchali se zbylými Izraelity; jejich potomci jsou nazýváni Samaritány. Židé je pohrdlivě nazývali i Kutové, snad proto, že větší část oněch kolonistů pocházela z Kutý. Kolonisté žili s počátku podle svého náboženství, uctívající bohy svých krajů, avšak po neblahé zkušenosti se lvy byl k nim z nařízení králova poslán kněz izraelský, aby je naučil znáti a ctíti boha jejich nového domova (v 27). Kromě svých bohů uctívali tedy i boha izraelského jako pána té krajiny. Jejich potomci však zapomněli na úctu bohů svých předků a přidrželi se jen úcty Boha izraelského. Třeba to vysvětliti i tím, že u potomků převládl silnější prvek izraelský.

2. Samaritáni a Židé. Rozdíl mezi nimi vynikl až po navrácení Židů ze zajetí. Když Židé stavěli chrám, přihlásili se i Samaritáni jako ctitelé téhož Boha, Jejich pomoc byla odmítnuta slovy; »Není dovoleno, abychom stavěli vy a my dům Bohu na- šemu« (Ěsdr 4, 1—4), Sympatie Samaritánů se obrátila v nepřátelství. Později syn velekněze Joljady, Nehemiášem zahnaný pro smíšené manželství (Neh 13, 28), utekl k Samaritánům a stal se jejich veleknězem. Samaritáni si vystavěli svůj chrám na hoře Garizim (Jos. FL Star. XI, 7, 2; 8, 4). Tím byla vytvořena obdobná situace jako kdysi při rozdělení říše izraelské po Šalomounovi. Až na chrám shodovali se Samaritáni se Židy ve věcech náboženských. Jako oni ctíli Jahve, jediného Boha, světili roční svátky židovské, světili sobotu a zachovávali obřizku. Z Písma sv. však uzná-

vali jen pět knih Mojžíše, jehož ctíli jako 3, 31). Práví se o něm, že pobil 600 Filišťanů největšího proroka. Nenastalo však sblížení rádem. Vykladatelé se neshodují, o jaký mezi nimi a Židy, naopak stále více senástroj běží. Jistě to byla zbraň nezvyklá, což odcizovali, jak možno soudit z vyjádření divné, neboť Filišťané odníмали Sirachovcova: «Dva národy má v ošklivosti má Izraelitům zbraně (srv 1 Král 13, 19) a Izraelité duše; a třetí, jež mám v ošklivosti, není národ: se potom bránili tím, co měli v ruce. Někteří Ty, kteří sedí na horách Seir, a Filišťany, avysvětlují hebr. slova a domnívají se, že S, bláznivý národ, který sídlí v Sichemu» (50, 27. použil bodla na pohánění dobytka, 28). Nepřátelství se zosílilo, když Jan Hyrkán r. Pravedpodobněji (hebr. text je nejasný), se 128 jím svatyni zbořil (Jos. Fl. Star. XIII, 9, 1). zdá, že použil některé části pluhu (podle Než Samaritáni i potom tam ctíli Boha a uzná-Vulg. j. *šk Samota*, odloučenost od lidí a valí je za jediné oprávněné místo kultu (Jan 4, lidských starostí. — 1. *Označována býva* ve sv. 20). Zbytky pohlížení Židů spatra na Samaritány Pi smě jménem pouště a doporučována jako se jeví i v evangeliích (Jan 4, 9; 8, 48); prostředek, aby duše uslyšela hlas Boží: »Aj, Samaritáni ise zato mstili na Židech, kteří jí přivábím, vyvedu ji na poušť a mluvíti putovali jejich krajinami do Jerusalema. budu jí k srdci« (Os 2, il4). Proto ise samota Gaiileané šli raději oklikou přes Pereu (Lk 9, 53; doporučuje k modlitbě; Judit; »Nad svým Mt 19, 1. .; Mk 10, 1..).

domem udělala si soukromý pokojík, ve 3. Samaritáni a křesťanství. Ježíš Kr. nemělkterém se svými služebnicemi zavřena bývala« židovské nepřátelství k Samaritánům, V (Jud 8, 5); «Daniel ve svém nástřešním pokoji podobenství o dobrém Samaritánu poukázal naproti Jerusalemu třikrát denně padal na kolena, jejich dobré vlastnosti. Neopomenul poukázat modlil se a volal Boha svého, jak i před tím na vděčnost Samaritána, který se jediný z desetiobyčej mival činiti« (Dan 6, 10); «Když však uzdravených vděčně zachoval (Lk 40, 33..; 17, ty se modlíš, vejdi do pokojíka svého, zavři 16). Když Jakub a Jan svolávali oheň na jednu dveře a pomodli se k Otci svému v skrytě, a ze samařských vesnic pro odmítnutí pohos-tvůj Otec, který vidí ve skrytě, odplatí tobě« tinství, pravil jim Ježíš Kr.: «Nevíte, čího ducha (Mt 6, 6). Samota chrání od hříchu; «Kdo se jste. Syn člověka nepřišel duše zahubiti, nýbrž dotýká smoly, zamaže se od ní, a kdo obcuje se spasiti« (9, 51—56). Nejvíce se jeví jeho dobrá zpupným, zvykne si na zpupnost« (Sir 13, 1); vůle v rozmluvě se ženou samaritánkou (Jan 4, «Hleďte a varujte se kvasu farizejské- ho« (Mt 9 ..). Ukazuje se v ní v hlavních rysech poměr 16, 6); «Vyjděte z něho, lide můj, abyste se Židů k Samaritánům: údiv ženy, že on, Žid, žádaně účastnili hříchů jeho a nedostali z ran jeho« od ní vodu, hájí oprávněnost kultu na hoře (Zjev 18, 4). — 2. *Příklady milovníků samoty*: Garizim proti jerusalemskému chrámu; od ní se Patriarcha Jakub (Gn 24, 63); Mojžíš (Ex 34, také dovidáme, že očekávali Mesiáše (později u 1); Eliseus (4 Král 4, 33); David (Ž 1 54, 8; 62, nich zvaného Taeb, t. j. Vracející se). Samaritáni 71; Jan Křtitel (Lk 1, 80); Ježíš Kristus (Lk 4, Krista srdečně přijali, takže u nich zůstal několik 1; Mt 14, 23; Mk 1, 53; Mt 26. 37); apoštol Petr dní. — Simě evangelia Kristem zde zaseté (Skt ap 10, 9); apoštol Pavel (Gal 1, 17).

vzrostlo působností Filipovou (Skt ap 8, 4—17). Církev mezi nimi vzrůstala (9, 31), takže Pavel **Samson**. Kdykoli je v Písmě sv. předem při cestě do Jerusalema mohl se u nich zastavit a oznámeno narození některého dítěte, předvypravovat o obrácení pohanů (15, 5).

pokládá se, že mu bude Bohem svěřen velký Dnes zbývá za Samaritánů necelých 200 osob. ůkol. K těmto patří i S. Jeho matce, manželce Mají svou synagogu v Nablusu, v níž uchovávají Manue z kmene Dánova v Sarea (viz heslo), starý (z XII. st. po Kr. ?) exemplář Pentateuchu oznámil anděl Hospodinův, že ona doposud psaný samařský. Žijí dále podle zvyků svých neplodná bud, mítí dítě. Zpravenému o tom předků. *Šk Samgar*, syn Anatův, osvoboditel manželi dostalo se také zjevení andělského na Izraelitů z moci Filišťanů za doby Soudců (Sdc jeho žádost, při čemž mu bylo řečeno, že dítě má žít jako nazirej (viz Nazireát), jak to již před tím bylo oznámeno matce, která se po dobu

početí a nošení dítěta měla zdržovat nápojů nazirejským zakázaných (Sdc 13). Narozenému dítětu bylo dáno jméno Samson, což nejpravděpodobněji souvisí s »še-meš« slunce; z toho však ještě neplyne, že jeho rodiče byli oddáni kultu slunce na Východě rozšířeného. Doba (jeho narození spadá do doby soudců, kdy Filišťané po 40 let utlačovali Izraelity. S. byl povolán, aby jejich nadvládu zkontroloval tím, že jim bude působit velké škody. Nevyjde na ně s vojskem, nýbrž bude jednat sám bez cizí pomoci. V tom se liší od ostatních soudců, kteří po svých vítězstvích nad nepřáteli pomocí vojska vykonávali nad částí Izraele určitou pravomoc. S. jí nikdy nevykonával. Třeba však ještě poznamenat, že o žádném soudci není tak často řečeno, že duch Hospodinův ho přiměl k hrdinným činům, jako o něm. Je to poznamenáno hned na začátku jeho vystoupení, když si bral za manželku Filišťanku z Tamnaty, ač rodiče tomu nepřáli. V Sdc 14, 4 se totiž pravi: »Rodiče jeho nevěděli, že se to stalo působením Hospodinovým, že hledal příležitosti proti Filišťanům«. A několik veršů dále, kde se vypravuje o tom, jak cestou k nevěstě bez jakékoli zbraně zabil a roztrhal lva, opět se pravi, že »duch Hospodinův přikvačil na něho« (v 6). Na zpáteční cestě našel v lebec zabitého lva usazené včely a nashromážděný plást medu, z něhož dal i rodičům, aniž se jim slovem zmínil o svém minulém činu. Při hodech, které jeho otec vystrojil v domě ženy (snad to vyžadoval zvyk filišťanský, neboť u Hebreů se strojila hostina v domě snoubence), S. dal pro zábavu hádanku: »Z požirajícího vyšel pokrm a ze silného vyšla sladkost« (14, 14), za jejíž rozluštění byl ochoten dát třicet plátěnek a tolikéž říz, a zase naopak tolikéž od nich dostane, nerozřeší-li ji. Fi-lišťinští mládenci přiměli jeho ženu, aby od něho tajemství vymámila, což se jí také podařilo. Ponejprv se ukázal silný S. slabý k ženě, a ukáže se takový i později, ovšem k své záhubě. S., aby zaplatil svou prohru, odebral se do Askalonu, kde zabil třicet Filišťanů a jim vzal potřebný šat k úhradě prohry. Po nějaké době šel opět navštívit svou ženu, která bydlela v otcovském domě. Taková manželství, že manželka bydlí u svých rodičů, a manžel jí jen čas od času navštěvuje, nejsou neznáma ani dnes mezi Araby. U těchto takto vdané se nazývá »sadika«. Když S. shledal, že iotec jí dal již jinému, pomstil se tím, že schytl 300 lišek, svázal je po dvou za ocasy, mezi mě vložil pochodeň a takto je pustil do polí filišťinských

v době žní, čímž jim způsobil velkou škodu. Zdá se to býti nepravděpodobné, že by S. schytl tak velký počet lišek. — tak totiž překládá Vulř. hebr. sualim, což znamená nejprve lišku. Než týmž slovem se označuje také šakal, a o toho zde spíše jde. Filišťané se S. pomstili tím, že upálili jeho ženu a jejího otce. S. se slibem pomsty uchýlil se do jeskyně skály Etamu (v blízkosti nynějšího nádraží Der Aban na dráze Jerusalem-Jafa). Než dlouho se tam netěšil klidu, neboť přišlo na něho 3.000 Judovců, aby ho zabili. Je to také jeden z mála případů, že Židé sami chtěli se zbavit hrdiny z vlastního národa. Snad to učinili na nátlak Filišťanů, kteří jim tehdy vládli. Na jeho žádost ho Judovci aspoň svázali a takto chtěli vydat Filišťanům. Než »S. se zmocnil duch Hospodinův« (15, 14), strhl se sebe pouta, a oslí čelisti, kterou našel u cesty, pobil na 1.000 Filišťanů. Potom na jeho prosbu způsobil Bůh, že ze zubu čelisti vytekla voda k jeho občerstvení. — Jsa na svobodě, odebral se do Gázy k jedné nevěstce. Když se ho Filišťané chtěli u ní zmocnit, S. vypáčil městskou bránu a odnesl ji na kopec východně od města (tím kopcem prý je dnešní Džebel el-Muntar, východně od Gázy, vysoký 100 m). S. si potom zamiloval ženu v údolí Sorek (t. j. údolí vinic; vesnice Sorek je prý dnešní osada es-Súriq 18 km severně od Bet Džibrinu). Ta se mu stala osudnou, neboť po několika nezdařených pokusech (hl 16, 6.) přece na něm vymámila tajemství jeho síly, jež pozůstávalo v jeho nazíreátu, jehož vnějším znakem byly dlouhé vlasy. Uspanému pak ustříhla vlasy a vydala ho již bezmocného, neb »Hospodin od něho odstoupil« (16, 20), Filišťanům, kteří mu vyloupali oči a řetězy svázaného uvěznil v Gáze, aby tam točil kamenem na mletí obilí. Po nějaké době, když mu vlasy již zase narostly, byl přiveden do chrámu městského boha Dagona, aby tam obveslil velký počet obyvательства, shromážděného k slavnosti. S. se dal chlapcem dovést ke dvěma sloupům, na nichž spočívala stavba chrámu, a když mu na jeho prosbu Hospodin vrátil [bývalou sílu, zatřásl sloupy, takže dům spadl a pohřbil přítomné Fi-lišťany a ovšem i jeho samého. — Mrtvolu S. pochovali jeho příbuzní mezi Sarau a Eštaolem (Sdc 16, 31), Za jeho hrob pokládá muslimské podání dnešní wéli Šeich Džarib severně od Saray, Vypravování ukazuje S. jako muže s neslýchanou silou tělesnou. Pro tuto jeho sílu byl již staršími církevními spisovateli srovnáván s

řeckým Herkulem, o jehož podivuhodné síle a činech zná řecké bájesloví podobné věci, jaké vypravuje Bible o S, V době humanismu snažili se někteří autoři (viz na př. Calmet, Comment, ed. Mansi, III, 466) uvést mythologická vypravování různých národů ve spojení s událostmi vypravovaných v Bibli, a to v tom smyslu, že v Bibli jsou ony události vypravovány jako skutečné a takovými také byly, kdežto mythologická podání různých národů hlavně řecká a římská většinou jsou odvozena od vypravování biblických (tak zv. euhemerismus biblický). Podobně je ito- mu i při Herkulovi a Samsonovi, o nichž se vypravují podobné věci: Herkules se také vyznamenal neobyčejnou silou, přemohl lva, upadl do otroctví krále Eurist- hea, z něhož se po mnohém utrpení vysvobodil, a koncem jeho života jsou sloupy na nejzazším západě. Moderní kritikové však postupují v tomto srovnání jiným způsobem. Podle nich jako děje, které se vypravují o Herkulovi a podobných hrdinech řeckých a římských, patří do mythologie, tak mezi mythologické vyprávění třeba zařadit i vypravování Bible o skutečích S., a to tím spíše, protože v podání mnoha Jiných národů se vypravuje něco podobného- Ohledně Herkula a S, je totiž nápadné to, že oba dva mají vztah ke slunci. U S, je tento vztah vyjádřen již samým jeho jménem. Dále, že zvířata, o nichž se v jeho životě jedná, jsou zvířata sluneční pro svou rezavou či ohnivou barvu (lev, liška, osel). Konečně oba dva jak Herkules, tak S. byli milovníky žen, což lopět připomíná slunce, počátek to oplodnění v přírodě. Jiní hledali S. v babylonském eposu Gilgameš, nebo tvrdili, že pro Izraelity byl S. tím, čím byl bůh Ho- rus, Ra pro Egyptany. Jak třeba soudit o těchto pokusech? K posouzení může přispět dekret Biblické komise z 23. června 1905, týkající se vypravování na pohled skutečných, které se vyskytují v knihách Písma sv., pokládaných za historické. Tam se nejprve všeobecně praví, že nelze přijmouti jako všeobecně platnou zásadu ve výkladu Písma sv., podle níž se ztenčuje historická spolehlivost těch knih Písma sv., které jsou pokládány za historické. Při tom však nepopírá, že možno upustili od historického výkladu některých míst v těchto knihách, je-li lk tomu ovšem dostačující důvod, A jsou takové případy? Biblická komise tuto možnost naprosto nepopírá, neboť udává podmínky, za nichž možno připustiti, že událost v těchto knihách vypravovaná není v

nich myšlena jako událost skutečná. Tyto podmínky jsou: 1. Aby se takové případy snadno a bez rozmyslu hned nepřipouštěly. 2. Aby takto volně nebyla vykládána ona vypravování, která zpravují o událostech, jež Církev má za historické, jako je na př. zmrtvýchvstání (Kristovo, o jehož historické skutečnosti byla přesvědčena již prvotní Církev. 3. Připouští-li někdo u některého případu, že Bible zde nevypravuje o skutečné události, má být ochoten podrobí ti se rozhodnutí Církve, je-li jaké nebo bude- li dáno. 4. Hájí-li někdo, že v některém případě nemíní Bible vypravovaiti skutečnou historii, nýbrž jen podobenství nebo jinotaji neboi něco podotaého, nemá tak činit, aniž by své tvrzení podepřel pevnými důkazy. — V případě posuzování činů S. — není třeba dokazovat, že S. skutečně žil — opravdu není nutné, aby měly býti zařazeny do bájesloví, a tedy do neskutečných událostí. A ti, kteří je do něho zařazují, dopouštějí se jedině chyby ze špatné pochopené srovnávací vědy náboženské, jako by paralelní místa iz bájesloví pohanských uváděná něco dokazovala proti historické pravdivosti Písma sv. Neboť kterékoli vypravování nebo zpráva, ať je jiné jakkoliv podobné, samo sebou nic nedokazuje proti pravdivosti tohoto druhého vypravování. Rozum však žádá, aby o každé této události, o její pravdivosti nebo falešnosti, soudilo se zvláště. Na př. z toho, že se vypravuje o Mohamedovi, že vystoupil na nebe, nemožno dokázat, že Ježíš Kr. vystoupil na nebesa? Nebo narození Krista z panny již proto se má zařadili mezi pohádky, poněvadž o takových narozeních se vypravuje i u j

ných, u nichž se jedná zřejmě o vymyšlenou věc? V tom (případě bylo by třeba všechny zázraky, o nichž Bible vypravuje, zařadili mezi pověsti, protože není ani jednoho z nich, jehož obdoba by se nehledala v mythologických vypravováních starých národů, A není-li, může se dnes nebo zítra vymyslet. Je to sice velmi dojemné, přivádí-li se k osvětlení zázraku v Bibli vypravovaného vypravování podobného případu u jiných starých národů, než tato podobnost dvou dějů sama sebou nedokazuje, že jeden je neskutečný proto, poněvadž je neskutečný druhý. A dokazuje-li něco, potom síla důkazu není z podobnosti samé, nýbrž odjinud. Kdo se opírá na př. i ohledně historičnosti posouzení dějů o Samsonovi vypravovaných jen o paralelní vyprávění o skutecích Herkulových, jež se řadí do ibájesloví, přesvědčuje dojmem, ne však důkazy, Důkazu totiž, že spisovatel knihy Soudců chtěl svou knihu vyplnit pověstmi z dávných dob izraelských, najít nelze, neboť povaha celé knihy prozrazuje, že spisovatel chtěl vypravovat o skutečných událostech. Chtěl-li spisovatel sepsat jen pověsti, proč na př. nevypravuje o podobných podivuhodných činech soudce Othoniela, Jaira, Ibsana, Ahianona a j.? Toto mlčení samo ukazuje, že spisovatel neměl zálibu v rozličných pověstech, kterých se v té době vypravovalo dosti. U S. je ovšem podivuhodná jeho zázračná síla tělesná. Než v Písmě sv. není tato síla přičítána nějakému kouzelnickému vlivu, nýbrž charakteru Samsonovi božsky sdělenému. Připustili-li se toto, pak není, proč by se jeho činy měly pokládati za cosi neuvěřitelného. **Šk Samuel**, hebr. Šemuel (jeho jméno je Bůh, vyprošený od Boha), il. *Slavný soudce* a prorok izraelský, od Siracha (46, 16) zvaný »miláček Páně«. Syn levity Elkany a jeho manželky Anny, po dlouhé době neplodnosti vyprošený od Boha slibem věčného nazireátu. Od svého třetího roku trávil svůj život ve chrámě a je líčen 1 Král 1, 3, Je tam zván věrným prorokem, protože se všechny jeho předpovědi plnily. Asi po dvaceti letech prorocké činnosti byl všeobecně uznáván za soudce izraelského, který má Izraele zbavit filistinské poroby. První jeho starostí bylo nábožensky obnovit život lidu. Záhy byly Filistéané vypuzeny z území izraelského a za života Samuelova se marně pokoušeli o bývalé své panství. Jeho syny lid nechtěl za soudce pro jejich úplatnost; žádal Samuele o krále, jako mají pohanští národové. Váhajícím Samuelovi ukázal Bůh Saula. Po

zavržení Saula pomazal Samuel Davida na krále izraelského. Samuel je také zakladatelem tak zvané školy prorocké. Zemřel ve vysokém věku, byl pohřben ve svém domově Ramatha. Sirach jej čítá k největším prorokům (46, 16—23); žalm 98, 6 a Jerem. 15, 1 řadí Samuele k největším mužům modlitby. Napsal také dějiny krále Davida, asi po rozdělení říše, Samuelův spis byl zpracován kronikářem a první dvě knihy Královské mají jméno knihy Samuelovy o dějinách Izraele od narození Samuelova do smrti Davidovy; jsou od kritiky uznávány za dějepisné dokumenty prvního řádu, jejich sloh je mistrný a o jejich věrohodnosti nelze pochybovat. **Sp Samuelovy knihy**. Původně tvořily jednu knihu, jež byla řec. překladateli v LXX rozdělena na první a druhou Královskou. Toto rozdělení přešlo do nynějších biblí a bylo přijato. Hlavní osobou, již kniha začíná, je Samuel. Odtud je původní její název, Popisuje vedení království v Izraeli a jeho konečné ustálení v rodě Davidově. Účelem knihy je dokázat, že království Davidovo je božského ustanovení a že zůstane na věky.

Dílo se dělí na tři části: a) (1 Sam 1—12) Dějiny posledních soudců Heliho¹ a Samuela a počátek království, b) Dějiny Saulovy, Jeho moc a zavržení pro neposlušnost. Davidovo nastoupení po Saulovi (13—21). c) Různé události z vládaření Davidova (2 Sam 1—21), Knihy S. jsou dílo vypracované pozdějším spisovatelem na základě dřívějších historických dokumentů. Dobu složení možno klásti do r. 850—750. Mluví se v nich totiž o době Davidově a Šalomounově jako o vzdálené, a mimo to se zdůrazňují králové Judska (1 Sam 27, 6). Dokumenty, jichž bylo použito, jsou: Dějiny Samuelovy, Saulovy, Anály Davidovy a kniha Jus-tovců (2 Sam 1, 18). Je-li kniha připisována jako autoru Samuelovi, může to býti jen pro první část tohoto díla.

Sanir. K zeměpisnému smyslu názvu praví Dt 3, 9: »Sidoňané nazývají Hermon Sir-jon a Amorrhéjští nazývají jej Sanir, »Je tudíž název podle biblického údaje původu amorrhejského, Podle 1 Par 5, 23 a Věp 4, 8, kde název Sanir vyskytuje se vedle názvu Hermon, lze usuzovati, že snad v pozdějších dobách se rozlišovalo mezi Hermonem a Sanirem. Názvu Sanir se používalo o dnešním Antilibanu, jak lze souditi též z klínopisné zprávy o válečné výpravě Salmanasara IV. r. 842 proti syrskému králi Hazaelovi. Hazael se opevnil na hoře (= pohoří) Saniru naproti hoře Libnana (= Libanonu). Též arabští spisovatelé až do XIV.

století nazývali Antilibanon Džebel Sanir. (Viz An-tilibanon.) *KL*

Sara, žena Abrahamova, Dokud bvla neplodná, znělo její jméno Saraj »Kněžna má« (Gn 11; 23), Když měla míti syna, změněno jméno v Sarah (17, 15), kde koncové h pravděpodobně připomíná jméno Boží. Její život je spjat s Abrahamovým. V Gen. vypravuje se o dvojím nebezpečí, do něhož upadla pro svou krásu: u faraóna v Egyptě (12, 14—20) a u krále Abimele-oha v Gerarách (hl 29); oběma byla představena jako sestra Abrahamova, Byla jí se strany otcovy, ne však matčiny (20, 12). Když sama nemohla dáti Abrahamovi dítko, dala mu egyptskou otrokyni Agar (jak to bylo tehdy zvykem), z níž se narodil Ismael (16, 3. 15). Sara však nesnesla jejího vyvýšování se pro to nad ní, ani později Ismaele nad Isakem, a proto na její popud byla nejprve těhotná na čas propuštěna (16, 4) a potom i s Ismaelem navždy odeslána (21, 9). Svou opravdu ženskou povahu jasně ukázala při návštěvě tří u Abrahama v Hebronu, když jí 90leté předpovídali syna (18, 9—15), Dožila se 127 let. Pochována byla v dvojité jeskyni u Hebronu (23, 19).

V Novém zákoně je duchovní matkou zaslíbení (Řím 9, 3) a dítek zaslíbení (Gal 4, 21). V 1 Petr 3, 6 je kladena za vzor pro svou poslušnost k manželovi a v Žid 11, líl proi svou víru, *Šk*
Sardy. Hlavní město království lydského v západní Malé Asii. Připomíná je dnešní vesnička Sart. Staré město leželo na úpatí pohoří Tmolos směrem k řece Hermos. Zdálo se být nedobytné. Zdolal je však Cyrus po vítězství nad Křesem r. 546 př. Kr. O tři století později ho dobyl také syrský král Aňtioch Vél. Za perské vlády bylo důležité pro silniční spojení mezi ním a Susami, R. 17 po Kr. zemětřesení je obrátilo v ssutiny, než štědrosti císaře Ti-beria bylo znovu vystavěno a po něm zváno i Cesareou. — Ve Zjevení sv. Jana je o něm zmínka v 1, 11. V 3, 1—6 je napomínáno, aby opustilo vlašnost. Pravděpodobně tamější křesťané upadali do pohanských mravů. Křesťanství se sem rozšířilo nejspíše z Efesu, ležícího od Sard na jihozápad. *Šk*

Sarea (Sorea), město v Šefele judské i (Jos 15, 33) dané kmenu Dan (19, 41). Z něho pocházel Danita Manne, otec Samsonův (Sdc 13, 2). Po andělském zjevení připravil na blízké skále oběť Hospodínu, v jejímž plameni anděl vystoupil k nebi. Tato skála se stopami schodů se ukazuje trochu jižně na cestě od Saray do Artufu. Ro-boam město opevnit Klade se na

místo dnešní vesnice Sara 22 km severně od Beit Džibrinu na vrcholku 357 m vysokém nad W. es-Sarar. *Šk*

Sargon II (etymologicky Šarru-ukin, t. j. »Bůh, nechť krále upevní«, král asyrský (722—705), byl donedávna pokládán za usurpátora nepocházejícího z královského rodu. Avšak podle nápisu na majolikové tabulce, objevené před nedávným mezi klínopisnými tabulkami uchovávanými v Cañhradě, byl synem Tiglatpilesera III (Bonkamp, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, str. 413), Mezi první významné činy jeho vlády náleží dobytí Samaře po tříletém obléhání asyrským vojskem, Výpravu proti severní říši izraelské podnikl již jeho předchůdce Salmanassar V.; nedožil se však úplného podmanění. Viz heslo Salmanassar. Zprávy biblické o dobytí Severní říše s jejím hlavním městem Samaří (4 Král 17, 4 ..), potvrzeny a doplněny klínopisnými texty, hlavně An-nály Sargonovými, nápisem na válci, chlubným nápisem, nápisy v paláci v Chorsa-badu „, Podle Annálů bylo odvléčeno do zajetí 27.290 oisoib a usaizeno v Chalachu, krajíně to na jihozápadě od ústí Zabu do Tigridu, u Chaboru, přítoku to Eufratu, v kraji zvaném Gozan, a v některých městech medských (4 Král 17, 6). Vyměňování obyvatelstva poražených zemí je charakteristickým počinem politickým u králů novoasyrských. Na místa zajatců do Samařská usadil kolonisty iz Babylona, z Kutý, střediska to kultu Nergalova v Babylonii, z A vy (v Syrii), z Chamathu (viz heslo Emaths) á Sefarvaimu (snad baby-

loňské Šabarain). (4 Král 17, 24.) Obyvatelé vyjmenovaných měst byli též válečnými zajatci přesazenými <lo cizího území. Srov. 4 Král 19, 13. — Doba Sargo- novy vlády byla vyplněna válečnými výpravami, jimiž byl asyrský král nucen zabezpečovali Asyrii rozsáhlých podmaněných území. Hned na počátku bouří se na západě říše město Chamath s králem Jau- bidi, města Arpád, Simirra, Damašek, též Samař, Gaza s králem Hanno (asyr. Chá- nūnu), jehož spojencem byl též Sibe. vojevůdce země Misuri, jejíž (král sluje Piru. Běží pravděpodobně o místodržitele s rozsáhlou pravomocí, jenž podléhal svrchovanosti snad některého vládce (= faraóna — Piru), Egypta (= Misuri). Srov. zmínku v biblí o egyptském králi Só (= Sewe) 4 Král 17, 4, Viz heslo Salmanassar. Ja- bidi byl obležen ve své residenci v Qar- qaru. Město Qarqar bylo .spáleno a Jau- bidimu byla sedřena kůže. Král z Gázy Chánūnu i se spojencem Sibe byl poražen v bitvě u Rapichu (Raphia, dnešní Telí Ri- fach jihozápadně od Gázy a zajat). Události tyto spadají do doby kolem r. 720. Současně se bouřil v Babylonii Menodach- Baladan, chaldejský kníže z území Bit Jakin západně Perského zálivu. Jeho spojencem byli Elamité. Sargon podnikl kolem r. 720 proti němu válečnou výpravu, střetl se ýšak (toliko 's jeho spojencem elamským králem Chumlbanigašcm a podle asyrské zprávy jej porazil. Merodach- Baladan si udržel nadvládu nad Babylonii až do r. 7110. (Viz prameny svrchu citované.) — Do roku 711 spadá opět velká výprava Sargonova, na západ proti městu Asdodu (= Azot ve Filišbinoku), jehož král Azuri a po něm Jamani stáli v čele nového protiasyrského odporu, na němž měli účast Filištinsko, Edomsko, Moab- sko, Piru, král země Misuri, a k němuž se klonilo i Judsko. Zmínky o výpravě jsou též u Is 20, 1—6, kde Isaiáš z rozkazu Božího náznačným činem varuje proti spolku protiasyrskému. Podle klinopisných zpráv chlubného nápisu na zlomku hranolu skončila se zdarem pno Asyrii. R. 710 vytáhl znovu proti Merodachu Baladanovi. Zmocnil se Babylonie, Babylon jej přijal jako svého krále. Při novoročních slavnostech vystupoval jako vládce Babylonu. Spokojil se však toliko s titulem místodržitele Babylonu, nepřijav titulu krále. Merodach^Baladan uchýlil pe před ním do území Bit-Jakin a znovu vystoupil proti Asyrii až za jeho nástupce Sennache- riba. — Sargon byl r. 705 zavražđen na válečné výpravě proti Kulumeům, sídlícím východně

Tigridu a zdá se podle některých textů z doby jeho nástupce Sen- naoheriba, že mrtvola jeho zůstala nepohřbena. Na tuto okolnost, v očích Semitů děsivou, činí podle domněnky některých exegetů (Bonkamp) narážky Isaiáš, líčící příchod krále tyrana do říše posmrtné. Is 14, 4.. — Sargon zapsal se též do historie sít avite Ist ví, vybudovav asi 10 km severně od Ninive nové město, jež pojmenoval po sobě Dur-Šarru-ukin, t. j. město Sargonovo, dnešní Chonsabad. V městě si vybudoval residenci, v níž se dochovaly četné reliefsy a klinopisné nápisy obsahu historického. KL

1. **Saron**, heb. Šaron, též Saron(a)s) ve Skt ap 9, 35 ve Vulgátě a v Jeronýmově latinském překladě Eusebiova Onomastika, sluje část palestinské přímořské roviny rozkládající se od Karmelu na jih až k Lyddě, Jafě a Jamnii. Již etymologie názvu označuje rovinu. (Název je utvořen pravděpodobně od heb. jásar = byl rovný.) V tom smyslu pojímán je název Šáron v překladu Vulgá ty v Is 65, 10 »campe - stria« a Velp 2, 1 flos »campi«. Septuaginta překládá u Is 65, 10 Ho »drymos« = doubrava. Byla velmi pravděpodobně rovina Saron porostlá dubovými lesy. Týž název vyskytuje se aspoň pro část roviny u Josefa Flavia (Válka I, |13, 2; Starož. XIV, 13, 3) a u Sanbona {XVI, 2, 27 ..). Rovina Saron patřila k neúrodnějším krajům Palestiny. David choval tam stáda hovězího dobytka, nad nimiž měl dozor Setra j Saronān (1 Par 5, 16). Podle údajů talmudu pocházela většina obětních zvířat z roviny Saron. Krása roviny byla proroku Isaiášovi obrazem blaha mesiášského* » Veselit se bude ne schůdná pustina, plesat a kvést bude poušť jak lilie. Bujně pučeti bude, plesat bude, jásat a výskat, nádhra Libami bude jí dána, krása Karmelu i Saronu* (Is 35, 1, 2. Naproti tomu obraz zpusťování země nepřáteli líčí: »Kvílí a vadne země, bez naděje za své bere Li- ban, ze Saronu poušť se stala, opadal Ba- san i Karmel (Is 33, 9). Ježto v rovině nebylo kamení, budovali si její obyvatelé chaltře jen z hlíny, jak lze místy dodnes u domorodců pozorovali. Chatře však velmi často byly smetány prudkými větry a zimními lijavci. Proto připojoval podle údajů talmudu o dni smíření velekněz modlitbu: »Dejž Bůh, aby obyvatelé Saronu nebyli pohřbeni ve svých příbytcích* (Neubauer, Géographie du Talmud, str. 49). Úrodnosti roviny využívají dnes četné moderní židovské kolonie zavádějící moderní způsob obdělávání půdy. Hlavně v okolí Jafy byly založeny rozsáhlé plantáže pomerančků.

2. *Saron* sluje též pravděpodobně nějaký kraj v Zajordánsku v území kmene Gad (1 Par 5, 16). Polohu jeho nelze přesněji stanovití.

3. *Saron*, jehož krále vypočítává Jos 12, 18 mezi králi, jež Izraelité porazili, je podle jedněch město někde v západní Palestině, podle jiných, opírajících svůj výklad o text Septuaginty, nutno pokládati výraz *Saron* za bližší určení polohy města Afeku, o němž (zmínka předchází, a spojovati »porazili«) krále Afeku (ležícího na rovině) *Saron*«. Polohu nějakého města *Saron* nelze v západní Palestině dosud stanovití. O rovině viz pod 1. *Saron*. **Kl Satan.** — 1. *Jméno N* hebrejštině značí původně jakéhokoli nespravedlivého odpůrce: filistínská knížata nazývají Davida *satanem*, il Král 29, 4; David dává jméno *satanu* synům Sarviovým, 2 Král 19 23; *satanem* jest každý nepřítel Izraele. 3 Král 5, 18; každý žalobce a pomluvač: »Dopusť, ať povstane *satan* proti němu a stoje po jeho pravici, žaluje nan«, žalm 108, 6; ve smyslu odpůrce, byť nevědomého, je míněno slovo Páně Petrovi: »Jdi ode mne *satan*«, Mt 16, 23.

2. *Satan jako zvláštní osoba*. Úvodní verše knihy Jobovy po prvé dávají jméno *satan* nadlidské bytosti, andělu, který však ještě jest ve společnosti andělů Božích. U proroka Zachariáše již není *satan* nástrojem Boha na zkoušení nebo trestání lidí, nýbrž zlovolný rušitel poměru lidí k Bohu, protivník Boha a spásy lidí: »I ukázal mi Josua, velekněze, stojícího před andělem Páně; *satan* stál po pravici jeho, aby se mu protivil. Anděl Páně pak řekl *satanovi*: Potlač tě Pán, *satane*, ano, potlač tě Pán«, Zach 3, 1. 2. Konečně kniha Moudrosti jmenuje *satana* svůdcem lidí od počátku, z jehož závisti smrt přišla na svět: »Bůh totiž stvořil člověka neporušitelného a k obrazu podoby své jej učinil. Ale závistí *satana* přišla smrt na svět«, Moudr 2, 23. 24.

Pojem *satana* není z babylonského *Bel Dababi*, který není zásadním nepřítelem Boha. Rovněž není z parsismu, kde princip zla je skutečné božstvo, kdežto *satan* je bytost Bohu podléhající. Uvědomení nauky o bytosti *satanově* se v Izraeli rozvíjelo s postupem vzrůstu bezbožnosti a s přemýšlením o poměru zbožných a bezbožných v říši Boží. Při tom ovšem mohly některé podřadné jednotlivosti babylonských a perských názorů býti převzaty jako výraz izraelské myšlenky svérázné a docela jiné. Nebylo třeba pohanských námětů k prastarému izraelskému pojmu protivníka Božího, když se lento pojem opět zvlášť jasně

vynořil při rostoucí bezbožnosti, tak jako se po prvé objevil ve zprávě o svedení prvního člověka. Pak na základě zjevení se tento pojem vyhranil na pojem čistě duchový. Za to mimobiblická literatura židovská jest pod vlivem bájesloví babylonského a parsistického. V Novém zákoně se vrací první starozákonní pojem *satana*, jako pomluvače a odpůrce: »Jdi mi s očí, *satane*, neboť nemáš na mysli věci Božích, nýbrž věci lidské«, Mt 16, 23; »Odpověděl jim Ježíš: Zdaí nevyvolil jsem vás dvanáct, a jeden z vás je *satan*?«, Jan 6, 71; »K nimž patří Hy- menes a Alexander (ke ztroskotavším ve víře), jež jsem vydal *satanu*«, 1 Tim 1, 29; jinde všude je *satan* vlastní jméno, jako též i jméno d'ábel, pro knížete zlých duchů: »Vymítá-li *satan* *satana*, kterak tedy ob stojí království je.ho?« Mat 12, 26; »Již nebudu mnoho mluvit s vámi, neboť přichází kníže tohoto světa. Na mně však nemá ničeho«, Jan 14, 30. 31. Do jeho říše patří též bludáři: »Znám tvé soužení... se strany těch, kteří praví, že jsou židé, ale nejsou jimi, nýbrž lidem *satanovým*«, Zjev 2, 9; hříšníci: »A on nemůže hřešili, poněvadž z Boha se zrodil Po této věci možno pojznati dítky Boží a dítky *satanovy*«, 1 Jan 3, 9. 10; vědomí odpůrci Kristovi: »Vy jste z otce *satana* a chcete činili žádosti otce svého. On byl vrahem od počátku«, Jan 8, 44. Na lidi mimo církev Kristovu má *satan* větší moc než na členy cirkve: »Já totiž jsa vzdálen, usoudil jsem, aby (smilník) byl vydán

satanu«, vyobcováním z církve, 1 Kor 5, 3—5. 3. *Dílo satanovo pokušitelské* začalo v prvního člověka a stále ukládá lidem: »A oni aby vystrážlivě z osidla d'áblova, byvše od něho zajati, aby konali jeho vůli«, 2 Tim 2, 26; »protivník váš d'ábel obchází jako lev řvoucí, hledaje, koho by polapil«, 1 Petr 5, 8; vydává se za anděla světla: »A není divu, neboť i satan se přepodobuje v anděla světla; není to tedy nic zvláštního, jestliže také jeho služebníci se přepodobují na služebníky spravedlnosti« 2 Kor 11, 14. 15; působí pronásledování křesťanů: »Hle, d'ábel uvrhne některé z vás do vězení, abyste byli zkušeni«, Zjev 2, 10; překáží hlasatelům evangelia: »Pro- to Jsme chtěli přijít k vám, totiž já Pavel, a to nejednou, ale překazil nám to satan«, 1 Thes 2, 18; »A abych pro nesmírnost zjevení se nepovyšoval, dán mi byl anděl satanův, alby mne poličkoval«, 2. Kor 12, 7; zmocňuje se násilím i sil těla člověka, jak je patrné u všech posledých zlým duchem, o jichž vymítání vypravují evangelia, na př. Lk 13, 16: »A tato žena . . . kterou satan svázal... ta neměla býti zbavena vazby v den sobotní ?«

4. *Odporování satanovi* líčí apoštol Pavel Ef 6, 11—48. Dokonalé zničení moci Satanovy předpovídá Zjevení apoštola Jana. 20, 1—41.

Sp

Saul, (Šaúl, vyprošený totiž od Boha), syn Benjaminský Kise, sídlícího v Gabaa. Byl vysoké postavy, takže »od ramene vzhůru převyšoval vešker en lid« (1 Král 9, 2), Čehož si tehdy velmi vážili, V té době ovládali Filišťané důležité kraje izraelské. V samém rodišti S. dlel filišťanský správce s posádkou (13, 3). Samuel, který doposud spravoval Izraele, ohlížel se po nějakém schopném člověku, který by místo něho vedl boj proti Filišťanům. V Rámě, kde dlel, ibyl Bohem upozorněn na S., který tam přišel hledat ztracené oslice otcovy, a tam ho soukromě ve jménu Božím pomazal na knížete nad Izraelem (1 Král 9, 3—10, 1). S. nebyl ještě pomazán na krále, jen to mu bylo sděleno a potom při setkání s proroky potvrzeno, že Hospodin je s ním při úkolu, který ho čeká. Teprve když se osvědčil v boji proti Naasu, králi Ammoňanů, který napadl Jabes v Galaadě, byl S. od shromážděných Izraelitů v Masfě na doporučení Samuelovo veřejně prohlášen králem (1 Král 11, 1. 10, 17, .). Bylo to mezi r. 1040—1030 př. Kr. Hlavní úkol, který očekával S., spočíval v konečném osvobození země od Filišťanů. Začátek dal (již před itím

syn jeho Jonathan, když zabil filišťanského správce v Gabaa (13, 3). Nato shromáždil S. své bojovníky v Galgale, ikde potom sedm dní očekával příchod Samuelův. Poněvadž Samuel nepřicházel, S. sám obětoval, chtěje při sobě udržeti aspoň zbytek vojska, protože mnoho z nich se již z bázně rozuteklo. Když se objevil Samuel a spatřil obětujícího S., velmi tvrdě ho pokáral pro zasahování do práv kněží. Z nastalé tísně vysvobodil S. jeho syn Jonathan svým odvažným přepadnutím Filišťanů u Michmas, kde byli shromážděni. Zmatek, který nastal mezi Filišťany, také přispěl k jejich porážce (hl 14). Na nějakou dobu neodvážili se Filišťané obnoviti svou nadvládu nad ztracenými kraji izraelskými, S. použil té doby k reorganizaci vojska, které nebylo vycvičeno a mělo naprosto nedostatečnou výzbroj (13, 19—21). Další jeho čin bylo osvobození jižních krajů od nájezdů Amalekitů, Poněvadž však na nich neprovedl cherem (úplné hlazení), nýbrž ušetřil jejich krále Agaga a lepší věci z kořisti si ponechal, byl 'od Samuela pokáran a zároveň mu bylo »oznámeno, že byl od Hospodina zavržen. To byla také poslední rozmluva Samuela se S, (hl, 15). Do té doby vykonal S, mnoho pro sjednocení celé říše přesto, že říše byla stále ohrožována nepřáteli, hlavně Filišťany, S.. sám žil v Gabaa dosti skromným životem. Neměl zvláštního paláce ani nevedl dvorský život. Zdá se, že neměl harém, jako jiní východní vládcové. Je známá jen jedna jeho souložnice Resfa (2 Král 3, 7; 21. 8). V době pokoje od vnějších nepřátel snažil se zbaviti zemi i vnitřních nepřátel, totiž Kanaanitů, kteří bydleli s Izraely. Dopustil se však při tom jednoho přehmatu, že totiž pobil většinu Gabaonitů, ačkoliv Josue se jim kdysi zavázal, že budou moci v zemi bydlet (2 Král 21, 1 . .). Přes dobré výsledky jak ve válkách tak ve vnitřním posílení říše S. propadal jakési trudnomyslnosti. Nebylo mu lhostejné, že Samuel se s ním úplně rozloučil, a nezapomněl na jeho slova, že jako král byl Bohem zavržen. To mělo škodlivý vliv na jeho ducha. Trpěl stihomamer[^],

který ho hnal k tomu, že hledal i u nejvěrnějších své nepřátele. Pak zase následovaly chvíle duševní stísněnosti. Byl to zlý duch, který jím lomcoval, když ho opustil duch Hospodinův, jak se vyjadřuje 1 Král 16, 14. Proto byl na dvůr povolán mladý David z Bdilema, aby ho svou hrou z ta- » kových chvil vysvobozovat S. si ho s po čátku zamiloval (1 Král 16, 21), než po

Davidových úspěších v bojích proti Filiš-
ťanům po přemožení Goliáše zpěv žen: »Saul
jich pobil tisíc, ale David deset tisíc« (18, 7),
stihoman S. se soustřeďoval na něho.
Nenávist S. k Davidovi se stále stupňovala,
takže David byl nucen odejít z jeho domu a
uchýliti se do ciziny, S. Již nenašel pokoje,
neboť kdykoliv se David octl na jeho území,
pronásledoval ho (viz David). Nastaly však
nové boje s Filišťany, které odvrátily S.
pozornost od Davida. Filišťané se silným
vojskem se shromáždili v severní části jeho
říše u Šune- mu. S. vyvedl své vojsko na
pohoří Gel- boe. Když odtud měřil jejich síly
a síly své, »ulekl se a srdce jeho se náramně
po- děsilo« (1 Král 28, 5), V tomto nepokoji
obrátil se k Hospodinu, skrze kněze a pro-
roky, avšak nedostal odpovědi. V bezradnosti
si vzpomněl na zemřelého Samuela a tajně se
odebral k ženě vyvolávající duchy do
blízkého Endoru, ač sám před tím vyplnil ze
země čaroděje a hadače (28, 3). Dověděl se
od ducha Samuelova o nastávající pohromě,
dal se duševně vyčerpán do boje, ač se mu
mohl vyhnouti. Izraelité byli na útěku
pobíjeni, jeho tři synové padli a on sám vida,
že je obklíčován nepřáteli, požádal svého
oděnce, aby ho probodl. Když on se zdráhal,
sám nalehl na meč a zemřel (hl 31), Filišťané
usekli mrtvole hlavu a ruce a jako trofeje je
pověsili nad branou Beisanu, odkudž je v
noci šňali stateční a vděční obyvatelé z J a
běsu, jež na začátku své kariéry S. vy-
svobodil, a pohřbili jeho mrtvolu ve svém
městě, Po zprávě o jeho smrti David zapěl
nad ním a Jonathanem truchlozpěv, v němž
opěvuje S. statečnost v boji, Později David
přenesl kosti Saulovy do hrobky jeho otce
Kisa (2 Král 21, 13), Nedá se po-
přítí, že S. měl velké zásluhy o sjednocení Izraelitů v
jednom království. Sám byl statečným
bojovníkem, než jeho trudnomyslnost a slepá
žárlivost učinily z něho tragického hrdinu.

jehož celkový výsledek udává stejně Nehemiáš
i Esdráš; 42.360 mužů. *Sp* **Sebechvála**, slovo
nebo skutek, kterým člověk poukazuje před
lidmi na svou velikost, aby od nich byla uznána
chválou. Sv. Písmo sebechválu nazývá
marností: »Ať chválí tě jiní a ne ústa tvoje,
člověk cizí a ne rty tvoje« (Prís 27, 2);
»Památku pyšných vyhlazuje Pán a zachovává
památku pokorně smýšlejících«. Není člověk
stvořen proto, ať byl pyšný« (Sir 10. 21. 22);
»Maje konati své práce, nevynášej se svou
moudrostí. Lépe je tomu, kdo pracuje a hojnost
má ve všem, než kdo se chlubí a potřebuje
chleba« (10, 20. 30). »Nečinně se žádostivými
marně chvály« (Gal 5, 26), Srv. podobenství o
těch, kteří na hostině vyhledávali první místa
(Lk 14). »Kdo mluví pro sebe, hledá svou
slávu, pravdivý však jest, kdo hledá slávu toho,
jenž mne poslal« (Jan 7, 18); »Oslavuji-
li sám sebe, sláva má nic není« (8, 54), »Pokořuješ ty,
kteří se chlubí svou slávou« (Jdt 6, 15); » Nikdy
se nechlub svým šatem« (Sir 11, 4);
»Nevychloubejte se a nebud'te lháři proti
pravdě« (Jak 3, 14), *Sp*

Sebevážnost, vědomí skutečné vlastní hod-
noty, především hodnoty, kterou dává křesťanu
Boží milost. Sv. Písmo nejvíce zdůrazňuje
hodnotu z vykoupění a dítek Božích: »A tento
Duch vydává svědectví našemu duchu, že jsme
dítky Boží. Jestliže však dítky, jsme i dědici,
totiž dědici Boží a spoludědici Kristovi« (Řím.
8, 16, il7); »Nevíte, že vaše údy jsou chrámy
Ducha svátého, který je ve vás, ježž máte od
Boha a že nepatříte sami sobě?« (1 Kor 6, 9);
»Za velikou cenu Jste vykoupění. Oslavujte
Boha a noste jej ve svém těle« (6, 20); »Tak i
vy mějte za to, že jste mrtvi pro hřích, živi pak
pro Boha v Kristu Ježíši, Pánu našem.
Nedávejte údů svých za nástroje nepravosti,
nýbrž oddejte

k
Sčítání lidu izraelského nařídil Mojžíš, aby
vždy byl znám počet mužů, schopných boje
(Ex 30, 12). První sčítání nařídil Bůh v druhém
roce po odchodu z Egypta (Nm 1), druhé sčítání
vykonáno krátce před smrtí Mojžíšovou na
hranicích kanaanských (tam. 26). Z doby
soudců je zaznamenáno další sčítání (Sdc 20),
potom z doby Saulovy (il Král 15). Král David
vykonal z hříšných pohnutek sčítání lidu a byl
za to potrestán (2 Král 24). Po návratu ze zajetí
babylonského bylo vykonáno sčítání lidu,

se Bohu jako takoví, kteří vstávají z mrtvých, jsou živi; a své údy oddejte Bohu za nástroje spravedlnosti» (Řím 11—13). *Sp* **Sebevražda.** V celé Bibli je zaznamenáno sedm sebevražd: Saul a jeho oděnek (1 Král 31, 3—5), Achitofel (2 Král 17, 23), Zambri (3 Král 16, 18), Ptómomeus Ma-kron (2 Mach 10, 13), Razias (14, 37—46), Jidáš Iškar. (Mt 28, 5; Sikt ap 1, 18). Nikoliv Samson (Sdc 16, 27—30), neb Samson si byl vědom, že tím velmi prospěje svému národu, k čemuž mu Bůh neodepře pomoc. Spisovatelé tyto případy prostě zaznamenávají a nevyslovují se o mravní ceně sebevraždy. Jejich mlčení lze vyplnit poukazem na misfto, kde Bůh je nazýván jediný pán života (Dt 32; 39). Při obléhání Jerusalema Římany někteří pokládali sebevraždu za hrdinný čin, což Jos. Flavius od-suzuje (cf. Vál Žid. III, 8, 5). *šk*

Sedekíáš; Poslední král judský (597—586), syn krále Josiáše. Za krále ho ustanovil Nabuchodonosor místo jeho vnuka Jechoniáše, odvedeného do zajetí, změniv při tom původní jeho jméno Mattanja v Sede-kiáš (4 Král 24, 17). V prvních letech své vlády zůstal věrný Babylonu jistě pod dojmem dobytí Jerusalema kol. r. 597 a vlivem proroka Jeremiáše, který radil, aby se v tomto směru politiky pokračovalo dále (Jer 27, 12, 28). Než nespokojenost s nadvládou babylonskou u sousedních národů Judska přecházela poznenáhlu i do Jerusalema. Hlavně kol. r. 594 konaly se tajemné schůzky s vyslanci z Moabska, Edomu a Sidonu (Jer 27, 3). Nezůstalo to však utajeno. Tehdy na radu prorokovu poslal ještě vyslance do Babylonie (Jer 29, 4), ano zdá se, že se tam sám vypravil, aby ujistil Babylon svou věrností (51, 59). Než vrátil se, nemohl již odolat straně, hledající oporu v Egyptě, podporované falešnými proroky. Pisammetich II. kolem r. 592 vzbudil novou nespokojenost v asijských státech. Tehdy odpadl S. od Babylonu, což byl začátek konce.

Nabuchodonosor nečekal na další ujištění věrnosti a s vojskem se usadil v Riblé (nad Orontem). Nejprve se vrhl na Judsko. Dobyl je až na Lachis, Azeku a Jerusalem. R. 588 (prosinec—leden) jeho vojsko obléhalo Jerusalem (4 Král 25, 1) 18 měsíců. Po ročním obléhání odtáhli Chaldejští proti faraónovi Hofríovi (Apries), který spěchal Jerusalemu na pomoc. S. se zatím tážal Jeremiáše o osudu města. Ted' nezakrýval, že marně doufá v Egypt (37, 17—21). Hofra byl poražen a

obléhání Jerusalema začalo znovu. Jeremiáš naposled sliboval svobodu, podrobí-li se S. (38, 14—22), Král již nemohl uposlechnout. Když bylo města dobyto 28.!—29. června 586, S. utekl směrem k Jerichu. Byl však chycen a přivezen k Nabuchodonosorovi do Ribly, kde se musel dívat na popravu svých synů. Pak byl oslepen a zaveden do zajetí (Jer 39, 2—7; 4 Král 25, 2—7). *šk*

Sedm. Největší pozornost mezi čísly byla ve starém Orientě věnována sedmičce. Užívá se jí hlavně v bibli, a to často tam, kde nejde o přesné udání počtu. Měla tedy sedmička určitý smysl, což lze pozorovat hlavně při jejím užívání v rituálu a ceremoniálu. Proč měla sedmička takové výsadní místo v kulturním a náboženském životě nejen Izraelitů, nýbrž i Babyloňanů, Egyptanů a také Řeků, a dále jaký smysl jí byl přikládán, je mnohdy nesnadné zjistit. Mezi mnoha vysvětleními bylo podáno i to, že pozornost, věnovaná sedmičce, souvisí se sedmi planetami. Hledá-li se však počátek zájmu o sedmičku ve vesmíru a jeho běhu, pak se zdá být vhodnější hledati jej v oběhu měsíce, podle něhož Semité měřili čas. Měsíční měsíc, mající 28 dní, snadno přivedl na myšlenku sedmiček, v něž se tento dělí. Odtud se pak připadlo na to, že sedmička má velký význam ve složení a uspořádání vesmíru. Zdá se, že toto vysvětlení je nejhodnější, má-li již býti podáno nějaké rozumově vysvětlení. Pozorování sedmi planet mohlo míti vliv na pozornost, věnovanou sedmičce až po pozorování běhu měsíce. U Izraelitů měla sedmička od izačátku posvátný ráz i ohledně měření času. Hned na začátku bible se takto objevuje, když se tam vypravuje o stvoření v šesti dnech a o odpočinku Božím sedmého dne a jeho posvěcení. Odtud u nich přešla sedmička jako posvátné číslo do liturgického života. Sobota jako sedmý den je stanoven za den posvátný, Bohu zasvěcený (viz Sobota). Bohu je zasvěcen také sedmý měsíc a sedmý rok tak zv. sobotní rok. Je patrné, že uplynutí sedmi dobových úseků pokládalo se za uplynutí nějaké úplné, dokonalé periody. Odtud bylo užíváno sedmičky pro vyjádření něčeho úplného a dokonalého. Toto je smysl, který má sedmička v náboženském životě Izraelitů. Již uspořádání posvátných dob (shora uvedené a dále 7 dnů přesných chlebů Ex 12, 15; 7 dnů svátku Stánků Lv 23, 34; 7 týdnů mezi velikonocemi a letnicemi Lv 23, 15) mělo vyjádřit jakousi dokonalost vztahu lidu k Bohu. Podobně třeba hledati dokonalost a úplnost v

tom, že 7 dnů trvalo svěcení Aarona a jeho synů na kněze (Ex 29, 35), stejně i svěcení oltáře (v 37), dále že svícen ve svatostánku měl 7 ramen (35, 37). Myšlenka dokonalosti je vyjádřena i slovy žalmisty: »Sedmkrát za den chválu vzdávám tobě« {118, 164}. Sedm dní trvaly určité posty (1 Král 31, <13; 1 Par 10, 12), rituální nečistota (Lv 12, 2; 13, 4. 26), smutek (Gn 50, 10). Abraham přinesl 7 jehnic ik uzavření smlouvy s Abímelechem (Gn 21, 30). Sedmička se stala také symbolem pro božské vlastnosti, na př. kámen se sedmi očima u Zach 3, 9 má vyjádřit prozřetelnost Boží, bdící nad vyvoleným národem. U téhož proroka (4, 10) svícen se sedmi lampami je symbolem Boží vševedoucnosti. — Také v Nov. zákoně užívá se sedmičky pro vyjádření něčeho dokonalého, úplného. Na př. 7 zlými duchy, kteří vcházejí do člověka (Mt 12, 45; Lk 11, 26) má být vyjádřena úplná zkáza, kterou tito v člověku působí, a která je takřka nenapravitelná. Proto také když je o Marii řečeno, že z ní bylo vyhnáno 7 zlých duchů (Lk 8, 2), je tím poukázáno na mimořádný stav posedlosti u Marie. 7 bratřimi, kteří si vzali tutéž ženu, mysleli saduceové neomezenou řadu těchto (Mt 22, 23 ..). Užívání sedmičky ve smyslu něčeho úplného je patrné hlavně v případě Petrově, který se tázal: »Pane, kolikrát mám odpustit ti bratru svému, když zhřeší proti mně? Až do sedmikráte?« Petr se domníval, že, odpustí-li sedmkrát, tím vyplní prikázání o odpouštění druhým. Ježíš Kr. však svou odpovědí: »Nepřavím tobě až do sedmikráte, nýbrž až do sedmdesátisedmkrát« (Mt 18, 21. 22; Lk 17, 4), ho poučil, že dokonalý v odpouštění je ten, kdo je ochoten tak činiti bez nějakého omezení. — Číslo sedm se vyskytuje hlavně ve Zjevení sv. Jana: 7 obcí, k níž je posláno 7 andělů (1, 16 ..); 7 svícnu (v 13..); 7 hvězd (v 16 ..)? 7 duchů před trůnem Božím (1, 4; 4, 5); 7 pečeti (5, 1 ..); beránek se 7 rohy a očima (5, 6); 7 pozounů v ústech 7 andělů (8, 2..); 7 hromů (10, 3 ..); 7 ran (15, 1 ..). Takové častější užívání téhož čísla není bez zvláštního-smyslu. Má tím být také vyjádřena jakási úplnost, celost, dokonalost, totiž dokonalost Božího působení. Podobně také zvíře se 7 hlavami (12, 3 ..) znamená úplné rozvinutí ničivých sil.

šk

Sefarvaim, jedno z měst, jehož obyvatelstvo král assyrský přesídlil do severní říše izraelské na místo Izraelitů, odvedených do zajetí (4 Král 17, 24); Lid s sebou přinesl i svoje božstva, mezi nimi Adadmelecha a Anamelecha, což

jsou božstva syrská. Město, jehož přesná poloha není doposud známá, leželo nejspíše v severní Syrii.

šk

Sefora. 1. Jméno jedné z porodních babiček egyptských, která se zdráhala zabít hebrejské chlapečky (Ex 1, 15). Je možné, že jméno je pohebrejštené ženské jméno egyptské Šepmau. 2. Jedna z dcer Jeťhro- vých, která se stala manželkou Mojžíšovou a porodila mu Ger,sama a Eliezera (Ex 2, 21. 22). Doprovázela potom Mojžíše na jeho cestě do Egypta. Cestou se však přihodilo, že »na místě nočního odpočinku vyšel proti němu Hospodin a chtěl ho usmrtili. Sefora vzala rychle velmi ostrý kámen, obřezala předkožku svého syna, dotkla se jeho nohou a pravila; Ženich krvi vykoupený jsi [ty. A nechal ho, když byla řekla: Ženich krvi obřízky vykoupený jsi ty« (Ex 4, 24—26). Toto těžké místo se vysvětluje různým způsobem: podle jednoho výkladu Hospodin pohrozil smrtí prvorozenému Mojžíšovu za trest, že doposud nebyl obřezán druhý syn Eleazar. Podobně před tím v 23. hrozil Bůh .smrti prvorozence faraónova, nebude-li propuštěn národ izraelský z Egypta. Proto Sefora syna obřezala a když mu vložila na nohy, byl tento uzdraven. »Ženiohem krve« je nazván Gersam ne přímo pro svou matku, nýbrž pro budoucí neznámou nevěstu, která svou plodností způsobí Sefore radost. Jiný výklad vztahuje onu těžkou nemoc na Mojžíše samého. O jeho uzdravení také jde. Sefora ,se tedy dotkla nohou ne svého prvorozeného (eufemismus za genitalia), nýbrž Mojžíšových. V tom případě Mojžíš také nebyl doposud obřezán. — Po této události Mojžíš poslal Seforu i s dvěma syny zpět k Jethrovi a do Egypta se odebral sám. Jethro je k němu přivedl, když s Izraelity tábořil u hory Sinaje (Ex 19, 2—6). O Sefore je ještě jednou zmínka

v Nm 12, 1, kde se praví, že Maria a Aaron vyčítali ji Mojžíšovi, poněvadž byla Kušanka, t. j. cizinka mezi izraelskými ženami.
Sk

Segor (Soar), město u Mrtvého moře, které jediné ušlo zkáze, jež stihla Pětiměstí. Do něho se také uchýlil Lot se svou rodinou (Gn 19, 20—23). Zde je zároveň podán lidový výklad názvu města, totiž Segor, t. j. »malé, městečko«, kdežto v Gn 14, 2. 8 se nazývá také Bala (Bela), »pohlcení«, což může být narážka na proláklinu Mrtvého moře, v níž se nacházelo. Podle Gn 19, 30 Lot do něho stoupal, v Is 15, 5; Jer 48, 34 je zase jmenováno mezi moabskými městy jižně od Arnonu. V Gn 13, 10; Dt 34, 3 se naznačuje, že leží v nejzazším jižním cípu Jordánského, t. j. okruhu »kikkar«, k němuž se tam počítá i Mrtvé moře. Město tedy leželo na jeho jižním břehu. O přesné poloze města není shody. Podle jednoho mínění iz mnohých biblické Zoar jsou nyníjší zříceniny Zu-wera 2 km od jižního konce moře, Zoar (Zoora) pak, jež Josef Fl. (Starož. XIII, 15, 4; XIV, 1 4) vypočítává mezi dvanácti městy Alexandrem Jan. podrobenými, je město moabské. Podle jiného mínění biblická Zoar následkem zemětřesení zmizel a jeho obyvatelé se vystěhovali a usadili ve velmi úrodném kraji u S. el-Kurahí. Za dob křížáckých byl tento S. nazýván »údolím palem« jako kdysi Jericho.

SA

Seleucidé, příslušníci královského rodu syrského v době po Alexandru Vel. Jeho zakladatelem byl Seleukus, syn Antiocha, vůdce Alexandrovy jízdy. Po shodě mezi diadochy r. 321 dostalo se mu Babylonie. První rok jeho samostatné vlády začíná však r. 312, který se stal začátkem tak zv. éry seleukidské, podle níž se dlouho v hellenském světě počítalo, na rozdíl od éry ptolemejské, která začala r. 321. Po bitvě mezi diadochy u Ipsos ve Frygii r. 301 obdržel S. kromě Babylonie i Armenii, severní Syrii s právem na Celosyrii a Palestinu. Své sídlo přenesl do Antiochie jím založené a nazvané tak k počtě jeho otce. Jeho nástupcové byli v neustálých bojích s egyptským panov. rodem Ptolomeů o panství nad Celosyrií a Palestinou. První nástupce Antioch I. Soter (280—261 př. Kr.), marně se pokoušel přisvojiti si tato území. Šťastnější byl jeho následník Antioch II. Deus (261—247), jemuž se podařilo rozšířit říši v Malé Asii a v Syrii až po Fénicii. Po smíru s Ptolomeem II.

vzal si jeho dceru Berenike za manželku, zapudiv svou Laodiceu. Než tato opět dosáhla u něho uznání nástupnických práv pro jejich prvorozenec, o jehož nastolení se také přičinila i tím, že dala zavraždit Bereniku i s jejím synem. Z toho vznikla nová válka mezi Seleukem II. Kallinikem a Ptolomeem II., který po ní opět získal ztracené kraje pro Egypt. Po Seleukovi III. Keraunovi (226—223) nastoupil Antioch III. zv. Veliký pro své velké činy (223—187). Po prvním svém úspěchu a potom neúspěchu proti Ptolomeovi IV. ve sporu o Celosyrii nevzdal se naděje na konečné vítězství, jehož proti němu skutečně dosáhl v bitvě u Paneas r. 200 (198?). Po ní rozšířil své území až po Deltu. Poté se obrátil k Evropě, kde chtěl zasáhnouti v Macedonii. Avšak na zákrok římského konzula Lucia Korn. Lentula musel od svého záměru upustit. Snad příliš podceňoval tehdejší římskou moc nebo nechápal dobře její politiku, když se potom vypravil s vojskem do Řecka. Jeho loďstvo bylo poraženo, od Římanů u Thermopyl a potom on sám na souši u Magnesia r. 190 konsulem L. Korn. Scipionem. Kruté podmínky míru (15.000 talentů zlata, 20 rukojmí a j.) počítávali i jeho nástupci. Aby zaplatil Římu roční dávku zlata, vypravil se do Elimaidy, chtěje tam oloupiti bohatý chrám boha Bela. Byl tam však od vzburěného obyvatelstva zabít r. 187. Jeho syn a nástupce Seleukus IV. Filopator (187—175) byl zatížen placením dluhu do Říma. Proto oloupil jeruzalemský chrám (2 Mak 3, 4—4, 6), což učinil proti politice svého předchůdce. Jinak se choval k Židům snesitelně. Nástupcem se stal jeho bratr Antioch IV. (175—163), místo něhož, drženého do té doby v Římě jako rukojmí, byl tam poslán Demetrius, syn Seleuka IV. Antioch IV. zv. Epifanes měl bystrého ducha a byl velkým propagátorem hellenismu. Dal se do válčení s Egyptem, kde podporoval Ptolomea VI. proti jeho bratru Ptolomeovi VII. Potom bojoval proti oběma, avšak na veto z Říma upustil od dalších podniků. Na zpáteční cestě navštívil Palestinu, kde projevil velkou nespokojenost nad pomalým helleniso vaním Židů (1 Mak 1, 40 ...; 2 Mak 4, 7 ..). Vyloupil chrámový poklad, a dva roky potom začal s velkým pronásledováním náboženství věrných Židů. V té době začalo povstání makkabejské (viz Makkabejská doba). Král se osobně nezúčastnil tažení proti Židům, nýbrž skrze svoje generály. Sám se odebral proti Arménům do Persie, avšak na

zpáteční cestě ho stihly velké vnitřní bolesti, spadl pak z vozu a brzy potom ve velkých bolestech zemřel. Židům napsal před smrtí smírlivý list, v němž jim oznámil za nástupce svého syna Antiocha V. Eupatra (1 Mak 6, 1—13; 2 Mak 9, 1—29). Antioch V., místo něhož, devítiletého, vládl Lysiáš, byl po ročním panování zavražděn od Demetria, který byl doposud držen v Římě jako rukojmí, a který potom nastoupil po něm na trůn (162—150). Demetrius L Soter pokračoval v boji proti pravověrným Židům. Zdálo se, že celá záležitost v Judsku byla skončena porážkou a smrtí Judy Mak. (1 Mak 9, 1 ..); avšak ve vnitřní říši syrské povstaly zase nepokoje o trůn, jež vyvolal Alexander Bala, který se vydával za [potomka Antiocha IV. Jonathan Mak. využil dané chvíle a od obou získal opět nazpět, co předtím Židé ztratili. Alexander Demetria porazil a po jeho smrti nastoupil na trůn (il 50—145). Alexander, chtěje do sáhnout i přátelství s Egyptem, oženil se s Kleopatrou, dcerou Ptolomea VI. Proti němu však povstal Demetrius, syn Demetria L, který se s vojskem vyločil v Cilicii. Na jeho stranu se přidal i Alexandrův správce Celysirie Apollonius, který byl však poražen od Jonatha Mak., v té době věrného Alexandru. Ptolomeus VI., který přitáhl Alex, na pomoc, přidal se také k Demetriovi, čímž byl osud Alex, zpečetěn. Demetrius II. Nicanor (145—138) měl neklidnou vládu. Jeden z generálů Alexandra Bala, zv. Trifon, prohlásil králem Antiocha VI., Alexandrova syna, opíraje se při tom o pomoc Makkabejských. Neodvděčil se však Makkabejským, neboť dal Jonathana zrádně zavraždit. Když se zbavil Antiocha VI a sám se chtěl stát králem, Šimon Makabejský se přidal k Demetriovi II. Ten byl však zajat na výpravě proti Parthům a po něm se zmocnil trůnu Ijeho bratr Antioch VII Sidetes (138—129). Vypravil se s vojskem do Palestiny, než proti Šimonu Mak. nic nezmoohl. Po jeho smrti tam opět táhl proti Janu Hynkánovi, oblehl Jerusalema (r, 134), nakonec však sjednal smír pro 'Židy dosti příznivý. Zahynul při výpravě proti Parthům. Po něm nastoupil Demetrius II. (129—125), kterého se před tím podařilo Antiochovi VI. vysvobodit <ze zajetí a býků pět set» (2 Par 35, 9). — 14. Jeden z knížat, které Esdráš poslal k Eddovi, aby z Chasfie »přivedli nám služebníky do domu Boha našeho« (Esd 8, /17). — 15. Jeden z kněží, kteří v době Esdrášově »dali na to ruce, že zapudí manželky své a pojali za ženy cizinky

paritfeského. Po jeho slabé vládě dopomohla Kleopatra na trůn svému druhému synu Antiochovi VIII. (125—113). Za něho se říše rozdělila ve dvě: V Syrii a východních provinciích vládl on, kdežto Celysirie a Fenicie se zmocnil jeho bratr Antioch IX. První byl zavražděn r, 95, a rok poté padl v boji i druhý. Po jejich smrti následoval Jakýsi zmatek, v němž se vynořovali noví uchazeči o trůn, jak jejich synové, tak předcházejících panovníků. Král Nabateů Aretas se zmocnil Celysirie, a Tigrán, král Arménů, Syrie. Římský konšul Licinius Lentulius porazil jak Mitridata z Pontu tak Tigrana, a tím začal rozhodovat o Syrii. Tam panoval ještě krátkou dobu Antioch XIII. Než pro nepokoje byla potom Syrie přivtělena k římské říši (r. 65). To byl také konec Seleucidů. **Šk Semejáš.** — >1. Prorok, který z Božího pokynu varoval judského krále Rohoama, aby nenapadal novou říši izraelskou (3 Král 12, 22); též předpověděl Boží trest a záchranu při vpádu egyptského krále Sesa do říše judské (2 Par 12, 5). — 2. Syn Secheniáše, příslušník kmene Judova a rodu Davidova (1 Par 3, 22). — 3. Syn Hassubův, levita z prvňích, kteří přišli po zajetí babylonském do Jerusalema (1 Par 9, 14). — 4. Syn Galalův ((tamtéž). — 5. Syn Elisafanův, jenž se svými bratry přenášel archu úmluvy z přibýtku Obededomova do Jerusalema (1 Par 15, 8, 11). — 6. Písař z kmene Levi, syn Nathanaelův; zapisoval rozlovení kněžských a levitských tříd za krále Davida (1 Par 24, 6). — 7. Náčelník desátého sboru chrámových zpěváků za Davida (tam. 25, <16). — 8. Prvorozený syn Obededomův, jeden z pohlavárů chrámových vrátných za Davida (tam. 26, 4). — 9. Semejáš z Rámy, který byl ustanoven od Davida nad dělníky vinic (tam. 27, 26). — 10. Levita za judského krále Josafata (2 Par 17, 8). — 11. Levita za judského krále Ezechiáše (tam. 29, 14). — 12. Za judského krále Ezechiáše dozorcí levita nad rozdělováním podávaných obětí (tam. 31, 15). — 13. Levitský kníže za judského krále Ezechiáše, jenž se svými dvěma bratry a se třemi knížaty levitskými dal »levitům na slavnost hodů beránkových pět tisíc bravu

« (Esd 10, 17, 23). — 16. Falešný prorok, který byl od nepřátel Nehemiášových podplacen, aby jej odradil od znovuzbudování chrámu (Neh 6, 10), — A ještě několik bezvýznamných jinak mužů v Písmě má toto jméno.

Semité. Z. *Semité v bibli.* Ethnologie a filologie označuje společným názvem »Semité« sikipinu národů náležejících k bílému plemeni a vyznačujících se charakteristickými známkami anthropologickými a kulturními. Název je vzat podle ethnografické tabulky v bibli. Bible totiž udává jako potomky Sema, syna Noemova, Elama, Assura, Arfaxiada, Luda, Arama, a odvozuje od nich předky národů, jež zařazujeme celkem všechny i v dnešním ethnologickém pojetí mezi Semity (srov. Gn 10, 21—32; 1 Par 1, 17—27). Biblické rozvrstvení národů se zakládá na tradicích lidových. Je provanuto velkou ideou příbuznosti národů. Je ovšem pravda, že rozsah Semitů se nekryje přesně v pojetí moderní ethnologie a filologie s rozříděním biblickým. Jsou na př. mezi potomky Chámovými uvedeni Kanaan a jeho potomci Sidon, Jebus, Amorrhous, Gergesus, Heveus, (Gn 10, 15.; 1 Par 1, 13.), moderní ethnologie a filologie zařazuje však národy kananejské a Feničany mezi Semity. Mezi potomky Chámovými jsou rovněž uvedeni Saba, Hevila, Sabata, Regma, Dadan, ačkoliv běží o kmeny poloostrova Arabského, jež počítáme dnes k Semitům (Gn 10, 7; Par 1, 9). Saba a Hevila se vyskytují dokonce v ethnografické tabulce po druhé mezi Semity (Gn 10, 28, 29; 1 Par 1, 22, 23.). Okolností těchto nelze přezírali moderní ethnologii. Biblická tradice může být ohlasem zjevů, k nimž často docházelo, v historii. Národové se vzájemně mísili, po případě přijímali cizí jazyk a kulturu. Odtud jazykové a kulturní příbuzenství nespadá nutně v jedno s původem fyzickým. Toto hledisko nutno mít na mysli též při výkladu ethnografické tabulky v Genesi.

II. Charakteristika a rozšíření Semitů. Po stránce anthropologické jsou Semité charakterisováni hlavně nízkou podlouhlou hlavou a orličím nosem. Již na starých reliéfech lze typy Semitů rozeznali zřetelně od typů národů nesemitských, Sumerů, Chetitů, Filišfanů ... Po stránce kulturní se vyznačují v popředí mluvou, jež je zastoupena několika skupinami jazyků slovníkově a gramaticky tak příbuzných, že není pochyby, že se vyvinuly z původní jediné řeči prasemitské. O příbuznosti semitských národů svědčí též jejich mentalita, světový názor, náboženské, mravní a sociální názory a projevy, literatura, umění a způsob života vůbec. — Za pravlast Semitů pokládají četní historikové poloostrov Arabský, Odtamtud zaplavují, pokud historie sahá,

zhruba ve čtyřech mohutných vlnách, čtvrtým to stěhováním kraje Přední Asie od moře Středozemního až po Irán na východě a Taurus a Arménské pohory na severu. Vlna Semitů se však šíří ještě dále, a to jednak za Rudé moře do Ethiopie, jednak mořem Středozemním z Fenicie na blízké ostrovy, severní Afriku a Španělsko. (Kolonisace ikarthaginská.) Zhruba lze mluvit o těchto stěhováních: 1. Nejstarší možno zvátí akkadským, též ibabylonsko-semitským. Spadá asi do polovice IV. tisíciletí. Tehdy zaplavili Semité Mesopotamii. V jižní Mesopotamii, t. j. na půdě pozdější Babylonie, přicházejí do styku se Sumery původu nesemitského a pozvolným splynutím s nimi dávají vzniknouti kultuře sumersiko-akkadské. Je však pravděpodobné, že vlna nejstaršího stěhování Semitů se neomezila toliko na Mesopotamii, nýbrž že zasáhla i Syrii. Egyptské památky svědčí totiž o semitském obyvatelstvu v Syrii již v době kolem r. 3000 př. Kr. 2. Do polovice III. tisíciletí dlužno klásti nový pohyb semitského obyvatelstva, t. zv. kananejské stěhování. Tehdy vpadli opět Semité do jižní Mesopotamie a dosadili t. zv. první dynastii babylonskou. Feničané kolonisovali tehdy Fenicii a -Kanejci Palestinu. Babyloňané a Asyřané zahrnují jmenované kmény a jejich území západně Eufratu společným názvem Amurru. 3. Další stěhování zveme aramejským. Počátky jeho sahají již do XIV. století př. Kr., kdy semitské kmény Achlame znepokojují nájezdy Mesopotamii. Do téhož období dlužno klásti putování Izraelitů z Egypta a osazení Padestiny Izraelity. Kolem r. 1200 osadí Aramejci Syrii, kde vybudují si své vlastní státy s Damaškem v čele. 4. Poslední nejmohutnější istěhování Semitů je t. zv. arabské. Již v IX. století př. Kr. šíří se Arabové znenáhla v Zajordánsku. V pramenech o bitvě u Karkaru r. 854 př. Kr. je jmenován arabský kníže Gindibu jako vasal damašského krále Benhadada II. V dobách římských se ujmá název »Arabia* pro kraje východně Jordánu a jižně Damašku. Srov. Gal 1, 17. Za Trajana je dokonce v Zajordánsku a jižně zřízena provincie Arabia. Největšího rozpětí nabude tato arabská vlna až v době šíření Islámu od VII. století po Kr. a asimiluje všechny Semity Přední Asie po stránce jazykové a kulturní vůbec.

III. Rozdělení Semitů; řeč a pismo různých semitských národů. Se zřetelem na okolnosti zeměpisné a jazykové rozdělujeme Semity na trojí větev: východní, severozápadní a

jihozápadní. 1. K východní větvi náleželi Akkadové obývající Me-sopotamii, a to Babyloňané na jihu, Asyřané na severu. Řeč akkadská, v níž jsou jemné rozdíly mezi babylonštinou a asyrštinou, zachovala se v památkách rozsáhlé literatury klínopisné. Viz heslo Babyloňané a Asyřané, 2. K větvi severozápadní čítáme jednak skupinu kananejskou, jednak aramejskou. a) Ke skupině kananejské počítáme národy kananejské, semitské to obyvatele Palestiny před příchodem Izraelitů, Izraelity a národy, sousedící s Izraelity: Edomity, Moabity, Ammonity a Feničany. Viz jednotlivá hesla. Vyjmenovaní národové mluví jazyky, jež se valně nelišily od biblické hebrejštiny. Bohužel, jen málo písemných památek, vyjímáme-li Izraelity, se nám po nich zachovalo, Z jazyka Kananejců se zachovalo několik glos v dopisech z Telí el-Amarny. — Po Moabitech se zachoval historický nápis na sloupu moabského krále Mešů asi z r. 842 př. Kr., který byl do r. 1923 nejstarším známým nápisem v písmě souhláskovém. — Feničanům přísluší velká kulturní zásluha o vynalezení písma souhláskového. Jiné pokusy o souhláskovou abecedu u Semitů v nápisech sinajských (viz Sinaj, Řeči biblické, . . .) a v textech z Ras Šamry (viz níže) se neujaly. Od nich se rozšířila abeceda k jiným semitským národům a též k Řekům. U semitských národů vyvíjela se v dvojitým typu; severo semitském a jiho-semitském. V nejstarším nám známém stadiu jako písmo fénické byla známa nejen u Feničanů, nýbrž i v sousedních zemích Kanaan, Moabsku (nápis Mešův) . . . Po Feničanedh zachovalo se v něm několik nápisů v řeči fénické, blíže příbuzné biblické hebrejštině. Je to předně nápis na sarkofágu krále Achirama z Byblu z XIII. století př. Kr., objevený při vykopávkách Byblu francouzským archeologem Montetem. Je dodnes nestarším známým nápisem v semitské abecedě, odezýváme-li od nápisů sinajských. Z pozdější doby pocházejí nápis Abibaalův na soše faraóna Šešonka a Elibaalův na soše faraóna Osorkoná, oba z Byblu z X. století př. Kr., nápis krále Kalamu z IX. století př. Kr., nalezený v Sendžirli iv Sýrii, nápisy Tabnita a Ešmunazara, králů to sidonských z V. až IV. století... Národnostní odnoži Feničanů jsou Kartaginci nebo Panové, po nichž se nám zachovalo též (jen několik nápisů, Po stránce zeměpisné a jazykové dlužno zařadili mezi Semity větve severozápadní obyvatele města

Ugaritu, jež odkryto) bylo v posledním desetiletí vykopávkami 12 km <severně syrského města Lattaqie při zátocy Minet el-Beida u mysu Ras-Šamra. Ve vykopávkách byly objeveny též četné texty psané písmem klínovým nikoliv však slabičným a ideovým, jak je tomu u Babyloňanů a Asyřanů, nýbrž hláskovým. Je to jediný dodnes známý pokus o sestavení hláskové abecedy semitské z klínů. Řeč, již zmíněné texty podávají, je podle některých filologů řečí, již mluvili Feničané v II, tisíciletí př. Kr., podle jiných semitským nářečím dříve neznámým, Texty ony pocházejí asi ze XIV, století. Obsahem jsou v prvé řadě mythologické, mezi něž patří různé příběhy se skupené kolem boha Baala, báje c narození bohů spanilých a krásných, báje o Keretovi, králi Sidonu, báje o Danelovi, dále hymny náboženské, liturgické texty, didaktické, školní, obchodní... — Ke kananejské skupině Semitů náleží též Izraelité. Viz heslo Izrael, Židé,.. Jejich jazyk je zachován v biblické literatuře Starého zákona (viz heslo Řeči biblické a písmo), v nápisech z dob biblických a pobiblických a v pozdější rabínské literatuře. Z nápisů je nejstarší siloeský z kanálu E-zechišova v Jerusalemě (viz heslo Jerusalem) z VIII. století, nápisy na ostrakách a vahách ze Samaře vesměs z doby před babylonským zajetím. Do doby bezprostředně před pádem Jerusalema Babyloňanům r. 587 dlužno zařadili 18 stručných dopisů (= depeší) objevených r. 1935 ve vykopávkách v Telí ed-Duwéru v jihozápadním Judsku. Jsou psány na střepinách z hliněných nádob a obsahují «zprávy rázu vojenského, jež podává Ja'ušovi, veliteli pevnosti dnešního ed-Duwéru (= Lachiš?) jeho podřízený Hošajahu.

Z doby po zajetí jsou nápisy v aramejském čili čtvercovém písmu, jež se vyvinulo ze starého fénického, jako nápis z Araq el-Emíru ze Zajordánska (asi z r. 176 př. Kr.), nápis z tzv. hrobu sv. Jakuba čili rodiny Bene Chezer (H. stol. př. Kr.), z hrobu Souců u Jerusalema, z hrobu Královských . . . Zmínky zasluhují též nápisy ze synagog palestinských, z prvních století křesťanských, jako v 'Ain la-Doq, poblíž Jericha a hlavně v Galileji v Keft Keňa, Keft Birin . . . K rabínské literatuře viz heslo Židé. Starý hebrejský jazyk snaží se dnes oživit Židé sionisté v Palestině. — b) Druhou velkou skupinou Semitů severozápadních byli Aramejci. Viz heslo. Jejich mluva aramština dělila se na dvojí nářečí: západní a východní. Nejstarší písemnou památkou v západním

nářečí jsou staroaramejské nápisy, jako nápis Zakira, krále z Emathu v Syrii (asi z konce IX. století), dále nápisy nalezené u osady Sind-žirli v Sýrii; nápis na soše boha Chadada, nápis krále Panammu, krále Barrekuba. Pocházejí z VIII. století. K nápisům tímto je třeba přičísti ještě nápisy z Nérabu v Syrii na dvou sloupech asi ze VII. století a nápis z Terny v severní Arabii ze VI. století. K severní aramejštině targumů, parafrází to Písma sv. Starého zákona, aramština Gemary talmudu jerusalemského, aramština egyptská s některými charakteristickými zvláštnostmi, zachovaná v textech psaných na papyrusech a ostrakách z Elefantiny z V. stol. př. Kr. Zmíněné aramejštiny jsou psány abecedou z v. aramejskou. (Viz svrchu.) K západní aramejštině náleží též nářečí Samaritánů, v němž zachoval se t. zv. largum Samaritánský. Písmo jejich, odvozené z aramejského, mělo vlastní ráz. — Západní aramštinou mluvili též Nabatejci a obyvatelé Palmyreny Zachovaly se nám po nich četné nápisy, jež se vyznačují hlavně zvláštní charakteristickou abecedou, méně však zvláštnostmi mluvy. Dodnes se zachovaly nepatrné zbytky nářečí západoaramejského v Anti-libanu nedaleko Damašku ve vesnicích Ma'lúlá, Bacha a a Džub*adin. — Východní aramština se zachovala v Gemaře Babylonského talmudu a v literatuře sekty Mandeů. K ní patří též syrština, jazyk to křesťanských potomků východních Aramejců. Kulturními jejich «středisky byly Edesa a Nisibis v severní Mesopotamii. Rozkvět křesťanské literatury syrské spadá do III. až VII. «století «po Kr. Hlavním jejím představitelem byl sv. Efreim (306— 373). Obsahuje překlady biblické (Pešit-ta, syrohexaplární překlad Pavla z Telly. Tatianovo Diatessaron . . .), apokryfy, životopisy svátých, theologickou literaturu všech odvětví, poesii náboženskou, též světskou literaturu jako povídky, gramatické práce. .. Vlivem dogmatických sporů V. století rozštěpili se křesťanští Syrové na dvě větve: západní mionořsytů v říši východořímské a východní nestorianů v Persii. Větve tyto se lišili nářečím a písmem. Nejstarší písmo křesťanských Sýrů byla t. zv. estrangela, jež se vyvinula z aramejské abecedy pod vlivem typu palmyrénského. Z estrangely se vyvinulo u západních Sýrů t. zv. sertó¹ a u východních t. zv. písmo nestoriánské. Jazyk syrský byl pohlcen arabštinou a udržel se dodnes jen v syrské liturgii a v nepatrných jazykových

ostrůvcích západně jezera Ur-mijského, v Kurdských horách, severně a východně Mosulu u nestorianů a v pohoří Túr 'Abdin v Mesopotamii u jakobitů. — 3. Jižní větve Semitů obsahuje jednak Araby (viz heslo) jednak Ethiopy čili Habešany. a) Nejstarší písemné památky v arabštině jsou starobylé nápisy z doby před Islámem, jež dělíme na jihoarabské, a severoarabské. K jihoarabským náleží nápisy arabských kmenů Míneů, sídlících v jihozápadní části poloostrova Arabského kolem města Ma'in [v bibli slují Me'unim, též Me'inim, což Septuaginta překládá Mí-naioi, (srov. 1 Par 4, 41; 2 Par 26, 7; 1 Esd 2, 50; 2 Esd 7, 52)], a Sabe (viz heslo), kteří měli mezi svými středisky město Ma-rib. Zmínění kmenové liší se též i poněkud nářečím. V nářečí minejském jsou mimo vlastní minejské nápisy též nápisy z Qatabanu, Hadramautu a Ausanu. Mnoho nápisů jihoarabských bylo nalezeno podél L zv. kadidlové cesty, jež běží poloostrovem Arabským rovnoběžně s pobřežím Rudého moře. Jsou psány t. zv. jihosemitskou abecedou, která se vyvinula ze starofenické. — Ze severo arabských nápisů v nářečí severoarabském v písmu jihoarabském jsou nápisy lihyanitské podle kmene Lihyan, (jehož středisko bylo kolem oasy 'Ela, nápisy thamudejské podle kmene, jehož jméno vyskytuje se již v klinopisných textech Sargona II. jako Tamudi. Sem náleží též t. zv. isafaiaké nápisy z knaje pohoří Džebel Safa jihovýchodně Damašku. Nápisy severoarabské jsou mimo jiné významné též tím, že dávají nahlédnout! poněkud do náboženských představ Arabů před islámem. — Rozšíření islámu značí též nozmach pro, řeč a literaturu arabskou. Arabština vytlačila ostatní semitská nářečí iz Přední Asie. Reč koránu se stala vzorem klasické arabštiny. Písmo klasické arabštiny, která (je dodnes spisovným jazykem Arabů, vyvinulo se však nikoliv z jihoarabského písma starých arabských nápisů, nýbrž z písma aramejského. Z aramejského písma se vyvinulo jednak písmo kufické, (podle města Kufa), jehož se používalo v ozdobných nápisích, jednak dnešní obvyklé (písmo knižní. Bohatá literatura arabská pojímá v sobě nejrůznější literární druhy literatury krásné a vědecké. Biblické překlady arabské jsou však již data pozdějšího (nestarší dochovaný pořídil Saadias Gaon v X. století) a jsou pro kritiku biblickou podřadnějšího významu. V dnešní mluvené arabštině, jež je

rozšířena od Maroka až po Indii, rozeznáváme tato hlavní nářečí: irácké, syropalestin- ské, různá nářečí poloostrova Arabského, egyptské a mogrebinské v 'severní Africe od Trjpolis po Maroko. — b) K jižním Semitům náleží vedle Arabů též staří Ethio- pové a jejich potomci dnešní Habešané. Habešané jsou však původem míšenci jednak z domácí rasy, jednak ze Semitů, kteří se přistěhovali do Ethio- pie z jižní Arabie z krajů zvaných Chabašat. Z názvu tohoto pochází jméno Habeš. Klasická řeč Habe- šanů sluje ge'ez, v níž dochovaly se nej- starší známé nápisy z Axumu ze IV. století křesťanského a překlad bible z V. století. Je dodnes u Habešanů liturgickým jazykem. Mezi dnešními Habešany jsou rozšířena nářečí: tigre mezi mohamedán- ským obyvatelstvem na pobřeží kolem Massavy a Suakinu, tigrigna nebo tigray mezi křesťany v krajích kolem Axumu a Aduy a nářečí amharické v provincii Am- hara a v jižní části Habeše, hlavně kolem hlavního města Addis-Abeby. Amharické nářečí bylo řečí kontroverzí mezi monofy- sity a misionáři katolickými v XVI. a XVII. století. V XIX. století byla do něho přeložena bible. Písmo ethiopské se vyvinulo z abecedy jihoarabské. Na rozdíl od jiných abeced semitských je slabičné a čte se zleva doprava.

IV. Charakteristika řeči semitských. Upozorniti dlužno hlavně na tyto rozdíly mezi jazyky indoevropskými a semitskými: Po istránce morfoloigické je nejcharakterističtějším zjevem v řečech semitských t. zv. triliteterismus kmenů. Kmeny slov skládají se (většinou ze tří souhlásek. Tyto tři kmenové souhlásky jsou spjaty s určitou ideou, která nabývá různých nuancí samohláskami, předponami, příponami a zdvojeními čili zesilováními 'jednotlivých souhlásek. — U zájmen (jsou pozoruhodné enklitické formy, jež připínají se jednak na jména a označují naše zájmena přisvojovací, jednak na slovesa a částice a označují zájmena osobní v nepřímých pádech. — U sloves jsou zvláštním zjevem t. zv. formy slovesné. Označují zbarvení děje na př. trpné, zvrtné, intenzivní, příčinné, .. Určité tvary slovesné[^] však nevyjadřují přesně našeho slovesného času přítomného, minulého a budoucího, nýbrž spíše děj, a to buď •skonalý (perfektum) anebo trvací (imperfektum). Slovesný čas vyplývá v semitských řečech teprve z větné souvislosti. — Deklinace je velmi jednoduchá. Trojji původní pádová koncovka v jednotném čísle vymizela vůbec v některých semitských ře- čech, — Pb stránce syntaktické převládají vety

hlavní loproti složitým leckdy periodám, v nichž libují si literární plody některých jazyků indoevropských. Po stránce slovníkové nutno poukázati na rozdíl kmenů (jazyků semitských a indoevrioi- p- ských. Srovnávací jazykověda dospěla dosud jen k malému poměrně počtu zjevů, jež by poukazovaly na společný původ obou velkých jazykových skupin. Pozoruhodné je, že slovníková bohatost některých jazyků, na př. arabštiny, kontrastuje s poměrnou chudostí u jiných, na př. hebrejštiny. — Po istránce fonetické je pozoruhodná značná proměnlivost samohlásek hlavně ve výslovnosti, V souhláskách bývají často různé hrdelnice, hlavně v a

rabštině. — Prvotřídní význam mají Semité v otázce písma. Psali jednak klínopisy (Akkadové), jež nejsou původu semitského, jednak vlastní abecedou, jejímiž vynálezci jsou Feničané. Pozoruhodné jest, že abeceda semitská má znaky jen pro souhlásky. Samohlásky se ani ve starých textech ani v moderním běžném tisku na př. arabském a hebrejském neoznačují, Zjev tento vyplývá z morfologické stavby semitského slova, Značky pro samohlásky jsou v semitském písmu původu značně pozdního. Píše a čte se isemitské písmo zprava do leva. Ethiopské písmo a klínopisy se však čtou zleva doprava.

Kl

Sen má ve sv, Písmě dvojitý význam. 1. 06- vyklá součástka spánku, jež je považována za nicotu a pouhý výtvar fantasie. Tak bývá často obrazem pomijitelnosti pozemského štěstí a moci bezbožných (Job 20, 8; Žl 72, 20), Sir 34, 1—7 končí svou výstrahu před vykládáním takových snů slovy: »Mnozí již byli < sny oklamáni a zahanbena jejich důvěra v ně.« — 2. Sny mohou být podle sv, Písma *nástroje poučování* od Boha, ale jen výjimkou, neboť velebnosti Boží odpovídá zjevování v pro-rockém vidění nebo přímé zjevení, jako na př. Mojžišovi. Job 33, 14 praví Elihu všeobecně: »Ve snu, ve vidění nočním, když padne na lidi tvrdý spánek, na lůžku když usnou, tehdy otvírá lidem uši, učí je, vý- 'strahu jim dává, aby odvrátil člověka od jeho činů, aby od pýchy jež odvedl, duši jeho aby zachránil od hrobu a jeho život aby nepřišel na meč.« Ve Starém zákoně je zaznamenáno pouze 5 takových snů: Jóse- fův (Gn 37, 5), faraónův (40, 5), Šalamounův (3 Král 3, 5), Nabuchodonosorův (Dan 2), Judy Machabejského (2 Mach 15, 11). V Novém zákoně je sen Josefův (Mt 1, 20; 2, 22), Pilátovy ženy (Mat. 27, 19). Noční zjevení apoštola Pavla (Škt ap 16, 9; 18, 9; 23, 11; 27, 23) nebyly sny, nýbrž skutečná zjevení při bdělém stavu. *Sp Sennacherib* [étymologicky Sin-aché-erbaí t. j. »Sin (babylonský bůh měsíce) rozmnožil bratry«] slul král asyrský (705— 681), syn a nástupce Sargona II. Pro historii jeho vlády máme dostatek klínopisných pramenů, mezi nimiž na prvé místo dlužno klásti šestistěnný hranol, zvaný Taylorův, podávající záznamy o osmi válečných výpravách Sennacheribových. Klínopisné údaje doplňují zprávy biblické. Jako na po

částku vlády jeho oitce propukají i při nastoupení Sennacheribově na trůn protiasyr- ská povstání jednak na jihu v Babylonii, jednak na

západě ve Fénicii a Palestině, Podle zpráv na hranolu Taylorově podnik) první válečnou výpravu asi r, 703 proti Babylonii. Tam zosnoval protiasyrské povstání Marduk-zakir- šum, který však byl zapuzen Merodach- Baladanem, významným to odpůrcem asyrské nadvlády již za doby Sargona II. (viz Sargon II.) Merodach-Ba- 'ladan měl opět za spojence Elamity. Sennacherib porazil jeho vojsko u města Kiše. vtáhl vítězně do Babylonu a ustanovil tam místokrálem Bel-ibniho. — Druhou výpravu, která následovala krátce po první, podnikl Sennacherib do hornatých krajů východně Asyrie. Pronikl až na hranice Medie, odkud mu poslal knížata dobrovolné poplatky.

— Mezi nejdůležitější válečné výpravy Sennacheribovy pro historii izraelskou náleží třetí výprava z r. 701 na západ. Nejprve se obrátil proti Fénicii. Král Sidonu Lulí (řecký Elulaios) uprchl před ním. Nato zmocnil se četných měst na pobřeží fénickém jako Velkého Sidonu, Malého Sidonu, Tyru, Sarepty, Akka ... dosadil nového krále jménem Tubaalu (= Ithobaal) a přijal dary, jež mu poslali četní králové z území sousedních, Amur- ri, Byblu, Asdodu, Edomu, Moabska, Am- monsika ... Poté vydal se na jih Palestiny^ aby pokořil protiasyrskou ligu, k níž náleželi král Sidqá z Askalonu, město Am- qarruna (Eqron), judský král Chazaqijau (= Ezechiáš), králové (= velmoži), země Musuri (snad Egypt) a král z Meluchy. Sennacherib přitrl nejprve k Askalonu, dobyl města, zajal krále i jeho příbuzné a ustanovil králem bývalého krále Šarrulu- dári a obléhal nato některá města, jež náležela pod svrchovanost krále askalonské- I ho, Bit-Daganna (dnešní Bet Dedžan), Jap- pu (dnešní Jafa), Banaabarqa (Bene Be- raq Jos 19, 45), Azuru (dnešní Jazur). Nato obrátil se proti Eqronu. V městě vládli velmoži, kteří před příchodem Sennacheribo- vým svrhli krále Padiho, sympatizujícího s Asyrií, a vydali jej judskému králi Eze- chiašovi, který jej uvěznil v Jerusalemě. K bitvě mezi Eqronem a spojeneckými vojsky velmožů ze země Misuri a krále z Melachy došlo na rovině u Altaqů (El- teqé Jos 19, 44; 21, 23). Sennacherib zví- tězil, oblehl pak města Altaqů a Tamná (Timná Jos 15, 10), dobyl jich a zpusťošil, načež se obrátil proti vlastnímu Eqronu. Provinilce tam potrestal a krále Padiho opět dosadil na trůn. Nato vtrhl na území judského krále Ezechiáše, obléhal jeho 46 měst a městeček bez počtu a sevřel konečně i

Ezechiáš v Jerusalemě »jako ptáka v kleci«. Klínopisná zpráva zmiňuje se o přidělení dobytých krajů území judského králům měst Asdodu, Eqrone, Gázy, oddaným Asyrii, a o poplatcích, které král Ezechiáš poslal za Sennacheribem do Ninive. V plné harmonii i s klínopisnými zprávami je zpráva biblická. Podává ji Isaiáš v hl. 36—37 a z něho ji přebírá v doslovném znění autor knih královských a zařazuje v 4 Král 18, 13—19, 37. Do zprávy převzaté z Isaiáše vkládá však verše 4 Král 18, 14—16 z jiného pramene. Biblická zpráva mluví o obležení Jerusalema asyrským vojskem, které poslal Sennacherib od Lachiše, který sám osobně s vojskem obléhal. Na Jerusalem poslal zástupce, kteří byli mluvčími mezi ním a judským králem (Is 36, 2, 4 Král 18, 17..). Žádali jménem Sennacheribovým na Ezechiáši, aby vydal Jerusalem králi asyrskému. Ezechiáš neucínil tak, jsa povzbuzován Isaiášem v důvěru v pomoc Boží (Is 37, 22..; 4 Král 19, 21..). Pomoci se mu dostalo, když v noci »přišel anděl Hospodinův a porazil v ležení asyrském sto osmdesát pět tisíců..Odtrhl tedy, odešel, vrátil se Sennacherib, král asyrský...« (Is 37, 36..; 4 Král 19, 35..). Vojsko a syrské bylo pravděpodobně zachváčeno morem, jak tomu nasvědčuje obraz anděla hubitele v biblickém podání. Srov. Ex 12, 23; 2 Král 24, 15, 16. Příběh biblický sleduje zřejmě cíl náboženského poučení. Z toho důvodu zmiňuje se bible ihned o tragické smrti Sennacheribově, která nenásledovala bezprostředně po obléhání Jerusalema, nýbrž až za 20 let (Is 37, 38; 4 Král 49, 37). Přesto však jednak potvrzuje, jednak rozmnožuje o ne jeden pozoruhodný detail údaje klínopisné. Mluví na př. o obléhání Lachiše (dnešní Tel el-Chasi východně od Gázy), o němž pomlčuje /zpráva Taylorova hranolu. Biblickou zprávu o obléhání Lachiše potvrzují však reliefy ze Sennacheribova paláce v Ninive, znázorňující jednak obléhání Lachiše, jednak krále na trůně, k němuž přicházejí zajatci z Lachiše. Klínopisný nápis u reliefu vysvětluje smysl. Biblická zpráva zmiňuje se též o obléhání Lobny, o Tarakovi, králi ethiopském, který vytrhl proti Sennacheribovi, zprávy to, jež možno uvést v uspokojivou harmonii s obsahem klínopisných textů, vypravujících všeobecně o obléhání 46 měst judských a mluvících o prótiasyrské lize. Zpráva, jež je vlastní autoru knih Královských (4 Král 18, 14—16), vypravuje o poplatku, který uložil Sennacherib Ezechiášovi, když poslal k němu

k Laohiši posly s prosbou, aby odtáhl. Poplatek činil tři sta hřiven stříbra a třicet hřiven zlata. I vydal Ezechiáš všecko stříbro, které nalezeno bylo v domě Hospodinově a v pokladech královských. Tehdy rozlámá Ezechiáš dveře chrámu Hospodinova, a plechy zlaté, které byl sám dal přibiti, dal králi asyrskému. Klínopisná zpráva na hranolu Taylorově mluví o poplatku, který poslal Ezechiáš až po výpravě za Sennacheribem do Ninive. Je to detail velmi pozoruhodný. Jindy odváděl král poplatky ihned s sebou. Klínopisné líčení výpravy nezmiňuje se ovšem o pohromě, kterou postiženo bylo asyrské vojsko podle biblické zprávy. Budí však dojem, že výprava třetí Sennacheribova, hlavně však obléhání Jerusalema, skončilo jinak než tomu bývalo u jiných měst a že pisatel něco zamlčuje. Je možné, že Ezechiáš přes zázračné vysvobození od nepřitele uznal za dobré poslati za ním dobrovolné poplatky do Ninive. — Zkazky o podivuhodném vysvobození Judska od Sennacheriba podává pravděpodobně zpráva Herodotova, ovšem již značně zkomolená. Vypravuje, že »Senacharibos« táhl proti Egyptu, kde vládl tehdy Sethon. Vojíni však vypověděli králi poslušnost a zdráhali se táhnouti do boje proti Asyřanům. V tísni utekl se Sethos do chrámu k božstvu o pomoc a ve snu se mu dostalo od božstva příslibení pomoci. Nato vytáhl s dobrovolníky proti Asyřanům k Pelusiu. V noci pak přihnalo se do tábora Asyřanů množství polních myši, které rozhodly řemeni na toulcích, lucích a štitech Asyřanů, takže boje neschopni dali se na útěk (Herodot II, 141), I ze zprávy Herodotovy, kterou slyšel od egyptských kněží, vyplývá, že Sennacheribova výprava proti Palestině a současně i Egyptu měla nečekaný obrat zasažením samého božstva. — Je pravděpodobné, že po odchodu Asyřanů

z Palestiny se zmocnil Ezechiáš území, které mu Sennacherib odňal a přidělil knížatům < sobě oddaným (Srov. 4 Král 18, 8). — Na památě vysvobození Jerusalema od Asyřanů vidí někteří exegeté zkratky v žalmech 45, 46, 47, 75. — Za výpravy Sennacheribovy na západ zorganizovala se v Babylonii nová vzpoura. V čele jejím stáli hlavně Merodach-Baladan -a Mušežib- Marduk i(= Šuzub), podporováni Elamity Získali na svou stranu i místokrále babylonského Běl-ibního. Sennacherib podnikl proti vzbuřencům již r. 700, t. j. ihned po návratu ze západu, t. izv. čtvrtou výpravu. Běl-ibního zajal, ostatní vzbuřence vypudil z babylonského území a v Babylonii dosadil za místokrále vlastního syna Assur- nadim-šuma. — V r. 699 podnikl t. zv. pátou výpravu do hornatých krajů Kurdi- stanu. — Další výpravy šestá, sedmá a osmá směřují opět proti Elamu a Babylonii. Šestá výprava r. 694 se dála loďstvem, jež si Sennacherib dal vybudovali na Eufratu a Tigridu, proti dámskému městu Nagitu, jež se stalo útočištěm uprchlých přívrženců Merodach-Baladan ových. Sennacherib zajal četné z nich a obrátil se proti Babylonii, kam zatím vpadl elam- ský král Challušu, který zajal babylonského krále Assur-nadim-šuma. Sennacherib porazil v Babylonii Elamity a zajal Nergal- ušežiba, jehož prohlásili Babyloňané před Sennacheribovým příchodem králem. V kritické chvíli pro Babylonii objevil se opět na jevišti dějin v Babyloně sám, kam nevniklo asyřské vojsko, Mušežib-Mar- duk. Prohlásil se králem a uzavřel spolek s Elamity. — R. 692 podnikl Sennače- rib t. zv. sedmou výpravu opět proti Elamu, kde stal se zatím králem Kudur-Na- chunti. Viděl totiž jedině v Elami těch mocnou oporu protiasyřské vzpoury v Babylonii. Zdá se, že výpravou Sennacherib mnoho nevyzískal, třebaže zpráva na Tay- * lorově hranolu mu připisuje vítězství. — Posléze r. 690 podnikl t. zv. osmou výpravu proti Babylonii. Porazil Elamity, zajal Mušežib-Marduka a r. 689 rozbořil Babylon do základů. O poslední události vypravuje podrobněji nápis na skále v Ba- vianě. — Mimo osmero výprav válečných, o nichž mluví texty hranolu Taylorova, zmiňují se jiné texty o výpravě proti Cilicii r. 698, proti zemi Tabal severně Cilicie r. 695 a posléze o výpravě proti Arabům ke konci života Sennacheribova. — Sennacherib projevil též zájem o stavitelství hlavně v městě Ninive, jež po této stránce jeho otec S argon zanedbával. Opravil hradby a

vybudoval v Ninive královský palác, jež vyzdobil četnými reliéfy s motivy vzatými z válečných výprav a s texty, jež podávají k ním vysvětlivky. — Sennacherib izemřel r. 681 byv zákeřně zavražděn v povstání vlastními syny. Bible líčí jeho šmrť takto: »Když klaněl se ve chrámě Nesrochově bohu svému, Adrameleoh a Sarasar, synové jeho, zabili ho mečem a utekli do Armenie« (Is 37, 38; 4 Král ii9, 37). Biblickou zprávu o zavraždění Sennacheriba jeho vlastními syny, a to v povstání potvrzuje Babylonská kronika. Biblické jméno božstva asyřského Nisroch, v jehož chrámě lbyl Sennacherib zavražděn, je ovšem zkomoleninou vzniklou z chybného čtení klínopisného AN- AŠUR-KI, jež dlužno čísti správně ilu Ašur (= bůh Ašur). Z »AN-AŠUR-KI« byly vzaty souhlásky n-š-r-k a z nich utvořeno jméno Nesroch (= Ašur, národní bůh Asyřanů).

K1

Serafové. Nebeské bytosti, jež viděl Isaiáš ve svém vidění vznášeti se nad Hospodinem (Is 6, 2 ..). Měly štíhlou lidskou postavu se šesti křídly. Vznášejíce se nad Hospodinem, pěli: »Svatý, svatý, svatý Hospodin...« Jinde v Bibli není zmínky o s., takže i to potvrzuje, že Isaiáš prostě popsal, co mu bylo zjeveno. Jméno «sera- fim odvozuje se od helbr. »saraf« páliťi, tedy serafim, t. j. spalující, ohněm očišťující jako onen ohnivý kámenek, kterým se jeden z nich dotkl rtů Isaiášových, aby je očistil (v 6. 7), a ne od hadů-serafim, kteří svým uštknutím působili Izraelitům na poušti palčivou bolest (Nm 21, 6). Nezdá se přijatelné odvození od arabského »ša- rafa« býti ctěn. Tím méně lze zde mysliti na pohádkové lítající hady, či draky, kteří připomínají hady v Arabii a Egyptě, kteří se pohybují po větvích s jednoho stromu na druhý, jako by létali. Mezi nimi a postavami, jež viděl Isaiáš, není podobnosti. *SK*
Serach, — jemuž 2 Par 14, 8—13 se dává titul »Ethiop«, vytáhl v 15. roce vlády judského krále Asy proti Asovi, majícímu »580.000 mužů«, se svým milionem vojáků (»desetkrát stotisíc«); byl však v údolí Se- fata poražen a »nab<rali Judovci kořisti mnoho«. Kdo byl tento Serach (Hejčel prepisuje »Zarac«), není jisto. Jedni praví, že to byl egyptský král, nejspíše Osorkon I. (924—895), druhý král 22. dynastie a nástupce Sesaka, o kterém je řeč tamt 12, 2> Jiní se opírají o to, že se nenazývá králem, nýbrž prostě Ethiopem, což lze vyklá- dali jako titul vysokého hodnostáře za dřívějších dynastií, »Princ z Kuš«, takže by S. byl vojevůdce egyptský. *Sp*

Sesak viz Roboam.

Sestra. — Ve sv. Písmě je sestrou míněna nejen úplná nebo poloviční nebo nevlastní sourozenka, nýbrž také v nejrůznějších obměnách:

1. *Blízká příbuzná.* Tak Tobiáš mladší nazývá Sáru svou isestrou, Tob 8, 9. Sestry Ježíšovy byly blízké příbuzné se strany matčiny, protože neměl sourozenců. Srv Mt 13, 55; Mk 6, 3; Jan 7, 3, kde se o nich mluví v tomto smyslu dle svorného výkladu a důkazu katolických znalců sv. Písma.

2. *Každá vážná žena,* která zasluhuje lásky a úcty, jako vlastní sestra. Tak na př.; »Ranilas srdce mé, sestro má, nevěsto«, Velep 4, 9; »Moudrosti rci; Sestra má jsi«. Přisl 7, 4; spravedlivá žena: »Nebof kdo Činí vůli Boží, ten jest bratr můj a sestra má i matka má«, Mk 3, 35.

3. *Každá křesťanka:* jáhenka Febe. Řím 16, 1; každá křesťanská žena, 1 Kor 7, 15; chudá křesťanka, Jak 2, 15.

4. *Národy, spřízněné původem a mravy,* jsou sesterské: Samařané a Sodomští s Izraelem, Ez 16, 46; říše Izraelská a judska, Jer 3, 7; města Samarja a Jerusalem, Ez 23, 4.

Sp
Set (Set). Jinak nejasného významu jména tohoto třetího syna Adamova se dotýká Eva svými slovy po jeho narození: »Na- hradil mi Bůh tímým potomkem Ábela, jehož zavraždil Kain« (Gn 4, 25). Zdá se být směle tvrzení, že Set je Suti v listech el-Amarna, hrdina to Aramů jako Kain je hrdinou Arabů. Adam ho zplodil v 130. roku svého věku (5, 3). Set ve svém 105. roce (LXX 205) (zplodil Enose a potom byl živ ještě 807 let, tedy žil celkem 912 let (.5, 6—8). V následujících verších je podán seznam jeho potomstva. Chválí ho Šir 49, 19 jako praotce »synů Božích«; nad něho však klade Adama. Jméno se vyskytuje v proroctví Balaamově v Nm 24. 17. Někteří myslí, že se tu ztotožňuje s Moa- bity, jiní, že je od nich rozličný, a jiní, že tam třeba čísti »mužstvo ryčící«, t. j. Ma- dianity. Sfc

Setba. — 1, *Hmotné rozsévání pšenice* začínalo v Palestině po raném dešti asi v polovici října; ječmen byl set až v lednu nebo v únoru v častých případech. Obilí dozrálo v dubnu. Bylo zakázáno zasévat obilí pomíchané. První den po velikonoční sobotě byly islaveny prvotinové oběti zahájení žní. — 2. *Duchovné* se míní ve sv. Písmě setbou skutky člověka, protože přinášejí plody; kdo orá zlem a seje bolestí, také tak bude žnouti (Job 4, 8); kdo seje na tělo, sklídí od těla zkázu; kdo seje na duši, sklídí od

duše věčný život (Gal 6, 8); kdo málo seje, malou bude mít žně (2 Kor 9, 6); kdo seje v slzách, bude mít žně v radosti (žalm 125, 5); kdo seje v hojném požeňování, bude mít požeňanou žně (2 Kor 9, 6).

Sp
Setník, latinsky centurio, jest ve Vulgátě velitel 100 vojáků (Ex 18, 20); také velitel chrámové stráže (Lk 22, 4. 52). Nový zákon jmenuje dva římské setníky v Palestině: Kornelia a Julia (Skt ap 40 a 27). Setník řídil ukřižování Páně (Mt 27, 54). Kafarnaumský setník byl ve službách Herodových (8, 5). *Sp*

Shovívavost. Má ji dobrý a mocný, který trpělivostí snáší chyby, urážky, jež by mohl hned trestat. Velkodušně očekává, že nakonec zvítězí v urážejícím dobro nad zlem. Tato vlastnost je v Bibli připisována hlavně Bohu.

1. Bůh je shovívavý, poněvadž je nejvyšší dobrý. Ačkoliv by mohl vždy použiti své absolutní moci nad tvorem, kdykoliv je tvor hoden trestu, přece tak nečiní pro svou dobrotu. Tak znal Boha Mojžíš, když na hoře Sinaji vzýval Hospodina: »Vládce, Hospodine, Bože milosrdný a dobrotivý, shovívavý, k slitování velmi náchylný a věrný« (Ex 34, 6; cf Nm 14, 17). Na ni se odvolává žalmista: »Milostivý, slitovný jest Pán, shovívavý, je nanejvyš milosrdný« (144, 8; cf il02, 8), dále »Ale ty, Bože milostivý, dobrotivý, milosrdný, dlouho shovívající a mnohého slitování, neopustil jsi jich«, t. íj. Izraelity tvrdé šje při jejich cestě do Země zaslíbené (Neh 9, 17). V celé této hlavě je dojemně líčena Boží shovívavost k národu izraelskému. »Ty všalk, Bože náš, dobrotivý jsi a věrný, shovívavý, který svět řídíš v milosrdenství (Moudr 15, 1). Svou s. ukazuje Bůh i k

nepráteleům titelů Božích, oddaluje hněv, kterého si zasloužili; »Ty však, mocný panovník, mírně soudíš a s velikou shovívavostí nás spravuješ, neboť máš moc, kdybys chtěl jí užít, že dáváš příležitost ku pokání, když zhřeší. Neboť jestliže jsi nepřátele svých sluhů, hodné smrti, s tak velkou pozorností, ba prosbami trestal, dávaje jim čas a příležitost, aby se odvrátili od zloby, s jakou teprv bedlivostí káral jsi své syny, jejichž otcům nejlepší věci jsi slíbil smlouvami, přísahou potvrzenými* (Moudr 12, 18—21). »Jestliže však Bůh přesto, že chce ukázati hněv a ve známost uvésti svoji moc, snášel ve velké shovívavosti nádobu hněvu, způsobil k zahynutí, ..« (Řím 9, 22).

2. Účel Boží s. je přivésti hřešícího k pokání: »Nebo jako prášek na váze, tak je před tebou vesmír, a jako krůpěj rosy, která před svítáním na zemi padá. Ale ty se smilováváš nade všemi, ježto všechno můžeš, a přehlédáš hříchy lidské, aby se káli* (Moudr 11, 23, 24), »Pán nezdržuje zaslíbení svého, jak někteří myslí, ale shovívavě se chová pro vás, nechťeje, aby někteří zahynuli, nýbrž, aby se obrátili k pokání* (2 Pet 3, 9). »Obráťte sek Pánu, Bohu svému; neboť je dobrotivý a milosrdný; shovívavý a velmi milostivý, přístupný slitování nad neštěstím* (Joel 2, 13), »I domníváš se snad, člověče, jež soudíš ty, kteří takové věci páší, a sám je činíš, že ty unikneš soudu Božímu? aneb pohrdáš bohatstvím jeho dobrotivosti a trpělivosti a shovívavosti, nevěda, že dobrotivost Boží tě vede k pokání?« (Řím 2, 3, 4), »Zda má vůle je smrt bezbožného, praví Pán Bůh — a ne (spíše), aby se odvrátil od cest svých a živ byl?« (Ez 18, 23). »Shovívavost Pána našeho pokládejte za spásu* (2 Pet 3, 15).

3. Tím, že ;se Bůh ukázal shovívavým, nevzdal se práva viníka potrestat. Také s. I Boží má své meze. Jsou naznačeny v Gn 6, 5 před líčením potopy: »Když Bůh viděl, že zloba lidská stoupla ...« Pochopil je Abraham, když pro záchranu hříšných měst se dovoloval alespoň deseti spravedlivých v nich (Gn 18, 23 ..). Upozorňuje na ně Is: »Koho se tak úzkostlivě obáváš, že jsi nevěrný? Na mne si nevzpomínáš, mne si nevsímáš. Protože já mlčím a jako bych neviděl, (proto) na mne zapomínáš. Já teď oznámím tvou spravedlnost, díla tvoje nic ti neprospějí* (Is 57, 11, 12), »Bědá vám, kteří táhnete nepravost provazy marnosti, (t. j. zaslepení vlastní nevěrou pohrdají Božím soudem) a jako za lano U vozu

svůj hřích, (poněvadž totiž Bůh peká s potrestáním), kteří říkáte: »Nechat' pospíší, a brzy přijde dílo jeho, abychom je viděli; nechat' se přiblíží a přijde úradek Svatého Izraelova, abychom jej poznali* (5, 18, 19). Sir radí: »Neříkej: Hřešil jsem, a oo smutného přihodilo se mi za to? Neboť Nejvyšší jest shovívavý odplatitel. Pro hřích odpuštěný nebývej bez bázně a nehromaď hřích na hřích. A neříkej: Smilování Páně veliké jest, smiluje se nad množstvím hříchů svých. Neboť jako milosrdenství, i hněv náhle přichází od něho« (5, 4—7). Lepší je však, když Bůh hned trestá, dokud ještě není dovršena míra hříchů; »Nedovoliti, aby hříšníci dlouho svou vůli uskutečňovali, ale hned je trestati, jest znamení velikého dobrodiní (Božího). Neboť ne jako na jiné národy čeká Pán shovívavě, aby je trestal, až přijde soudný den proto, že naplněna byla míra hříchů, neusoudil tak o nás, aby teprve potom trestal hříchy naše na nás, až by došly vrcholného množství. Proto nikdy milosrdenství svého nám neodnímá; trestaje protivenstvím, neopouští lidu svého* (2 Mach 6, 13—16). V podobenství o fíku, který již tři léta nepřinášel ovoce, praví vinař: »Pane, ponechej ho i toto léto, až jej okopám a ohnojm; snad přinese ovoce. Pakli ne, potom jej vykopeš* (Lk 13, 6—9), čímž bylo naznačeno, že shovívavost Boží k židům se chýlí ke konci. Viz Milosrdenství, Trpělivost,

š^k

Sidon. Staré fénické přístavní město, jehož polohu z části zaujímá dnešní Saida (12.000 obyv. většinou níohamed.). Část starého města se rozkládala o něco výše na úpatí horského výběžku. Okolí má úrodné. V jeho zahradách, zavlažovaných z řeky Nahr- Awali (Asklepíos), daří se oranžo vnikům, citron o vnikům, mandloním atd. Původ města není znám. V Gn 10, 15 je Sidon prvorozený Kanaanův. Jméno se odvozuje buď od boha Sid nebo od množství ryb, tedy rybářské město (Justin Dial. 18, 3). V bibli je častěji zmíněn zároveň s Tyrem, druhým důležitým přístavem fénickým. O něm se zmiňuje Jakob ve svém požehnání Aserovi (Gn 49, 13), jehož kmen však město neobsadil (Sdc 1, 31). Na mnoha místech bible, kde je řeč o Sidoňanech, rozumí se jimi Feničané (viz o tom Feničané). — Město vzkvétalo již za nadvlády XVIII. a XIX. dynastie egyptské. Sidoňané se věnovali hlavně obchodu na Středozemním moři, které po staletí ovládali. Zároveň s Tyrem se podrobil asyr- skému králi Salmanasarovi

III. (r. 840 př. Kr.), jemuž odváděl poplatek. Proti nepokojnému městu vytáhl Sennacherib (705—681) a donutil jeho krále Luli k útěku na Cypr. Po něm nastoupil jeho syn Ithba- al, jehož syn Abd-Milkut se vzbouřil proti asyrskému Assarhaddanovi. Byl však poražen, město vypleněno a obydleno lidmi od Perského zálivu. Potom S. živoří. Titulu králů sidonských užívají králové Tyru, který se stali hlavním městem Fenicie. 'Tept' ve za perské nadvlády nabyt S. ztracené prvenství. Než jeho časté bouření se proti perské nadvládě přivedila městu zkázu za Artaxerxa Ocha. Svého bývalého postavení nenabylo ani m nadvlády Seleucidů. Za římské vlády dosti prospívalo. Ap. Pavlu na jeho cestě do Říma bylo dovoleno odebrati se ke křesťanům v S. a přijmouti jejich pohostinství. — O vykopávky starého S. byl zájem již r. 1856, kdy byl náhodou odhalen sarkofág sidonského krále Ešmunazara s fénickým nápisem (dnes v museu Louvre). Později byl nalezen i sarkofág jeho syna Tab- nita, který podle egyptského zvyku měl za manželku svou sestru Amaštartu. Jejich ;syn Ešmunazar II. zemřel bez potomků. Sarkofágy mají tvar egyptských mumii a pocházejí z 5. nebo 4. st. př. Kr. Ž mnoha sidonských chrámů je nejstarší chrám boha Ešmuna, jehož zbytky byly nalezeny r. 1901 nedaleko města. Podle nápisu tam nalezeného, založil jej sidonský král Bodašart (5. st.). Bohyně Si- donu byla Astarta, před níž se sklonil i Šalomoun (3 Král .11, 5; 4 Král 23, 13). Slavnou dobu křížáckou připomínají zbytky křížáckého hradu na ostrůvku spojeného hrází s pevninou. Šk

Sichem. Toto kanaanské město je ponejprv jmenováno při vstupu Abrahama do země Kanaan; »Prošel Abraham zemi až k místu Sichem, až k dubu More« (Gn 12, 6). Tam se mu dostalo příslibení, že Kanaan bude majetkem jeho potomstva. Jmenováno je i v životě Jakoba, který se usadil u Salemu, města Sichemitů a koupil tam pozemek od Hemora, otce Si- chemova (33, 18. 19). Jeho synové Simeon a Levi vybili obyvatelstvo a vyplenili město, aby pomstili znásilnění své sestry Diny knížetem tohoto města (hl 34). Josef tam hledal své bratry (37, 12) a byl tam od Izraelitů navrátilých se z Egypta pohřben (Jos 24, 32). Josue sem shromáždil Izraelity a měl k nim poslední řeč (24, 1 .). Již tehdy byl S. náboženským střediskem kraje. Při dělení Palestiny připadlo Efraimovi (Jos 17, 7; 1 Par 7, 28) a bylo připočteno k městům levitským s právem asyly (Jos 20, 7; 21, 21; 1 Par 6, 67). V

době soudců byl tam vedle dubu prohlášen za krále Abimelech, nemanželský syn Gedeonův (Sdc 9, 6), když se však obyvatelé proti němu vzbouřili, dal je pobít v jejich chrámě a město zbořit (9, 26). Roboam se tu marně pokoušel udržet severní kmeny pod svým žezlem. Po rozdělení říše Jeroboam město opevnil a zvolil si je za dočasné sídlo (3 Král 12, 1—25). Část Sichemitů však zůstala věrna kultu jerusalemskému, jak lze soudit z vypravování Jeremiášova (41, 4) o mužích odtud, kteří po zboření Jerusalema přinesli tam obětní dary. Potom bylo osazeno Samaritány a stalo se jejich náboženským střediskem (Sir 50, 28) zároveň s blízkou horou Garizim. Josef FL (Starož. XI, 7, 6) vypravuje, že k Alexandru Vel. přišla deputace mužů ze Sichemu s žádostí, aby jim byly uděleny tytéž výsady jako Židům. Na otázku, kdo jsou, odpověděli, že jsou sice Hebreové, ale jsou zvaní Sidoňané v Sichemu. Je-li tento název starý, poukazoval by na to, že město bylo založeno Sidoňany (v Gn 10, 15 je Sidon prvorozený syn Kanaanův). Jan Hyrkán města dobyl a vyvrátil r. 128 př. Kr. Potom klesl Sichem na pouhou vesnici. Místo rozpadlého mě- sTá postavil Vespasian nové 2 km od něho na západ, nazval je Flavia Neapolis, a osadil obývat eis tvém převážně pohanským. Tento název se zachoval v dnešním Nablusu. — Po vykopávkách, jež Dr. Sellin začal r. 1913—114 (pokračováno r. 1926. 28. 34) na Telí Balata na severovýchodním úpatí hory Garizim, není pochyby o tom, že zde ležel starý Sichem. Podle archeologického průzkumu mělo město vejčité tvar. Zbytky původní hrady, stavěné z kamenů a cihel, vedou až do doby kol r. 2 000 př. Kr. Druhá hradba je z doby pozdější. Znamky po hradu se zdí 5 m širokou připomínají prav

děpodobně Mello, o němž je zmínka v Sdc 9, 4. 6. Také známky po chrámu jsou patrné (srov. Sdc 9, 6—20). V dokumentech el-Amarna se město nazývá Šakmi. Mnohé nálezy (bronzové zbraně, skarabeje, 2 klínové tabulky, sošky a nádoby) svědčí o tom, že město zkvětaló za nadvlády XVIII. dynastie egyptské. Poloha města byla velmi výhodná jak pro úrodný kraj, v němž leželo, tak pro obchodní cestu, tudý vedoucí. Ležící mezi horou Garizim a Ebal jevílo se jako šíje (šechem) mezi dvěma silnými rameny.

Silo, město v území Efraimově, staré sídlo archy Hospodinovy. Jeho poloha je určena v Sdc 21, 19: »severně od města Bethelu (15 km), východně od cesty, jdoucí z Bethelu do Sichemu, a jižně od města Libony« (5 íkm jihovýchodně), t. j. dnešního Lubba- nu. Velký význam mělo město hned po usazení se Izraelitů v zemi Kanaan, neboť sem byl postaven <stánek Hospodinův, konána shromáždění, Josue odtud řídil rozdělení země a zde konána různá rozhodnutí (Jos 18, 1. 8—10; 21, 2; 22, 9-12). Archa zde byla po celou dobu Soudců (Sdc 18, 31; 21, 2). Poněvadž zde byl »dům Boží«, konaly se sem roční pouti (21, 19). Zde si Anna vyprosila Samuela a potom ho svěřila kněží Helimu, aby byl vychován pro službu Hospodinu (1 Král 1). V té době však byla archa uloupena od Filišťanů (4, 4) a tím pozbylo S. svou bývalou přitažlivost. V Jer 7, 12. 14; Žl 77, 60 je zmínka o zboření svatyně snad Filišťany nebo Roboamem. Ze S. pocházel prorok Ahiáš, který předpověděl rozdělení říše (3 Král 11, 29; 12, 15; 44, 2). Po zavraždění Go- doliáše také mužové ze S. byli Nataniášem zákeřně zabiti (Jer 41, 2—9). Vykopávky zde konala švédská archeol. výprava r. 1926—32. Podle jejich prozkumů místo bylo obydleno již v II Br., velmi prospívalo v 12—10 st., od 1000—300 př. Kr. bylo málo obydleno, ne-lí zcela opuštěno. V době hellenistické bylo opět obydleno. Vidět tam zbytky staré nekropole, na úpatí pahorku je mešita el Jeteim na misité staré stavby. Až do 14 st. sem putovali Židé a Mohamedáni uctít dům archy, kámen synů Izraelských a hroby proroků Ahiáše a Eliáše, Heliho a jeho synů. Potom již nebylo S. obydleno. Sk

Siloe, viz Jerusalem.

Silván v listech apoštolů Petra a Pavla, nebo zkráceně Silas ve Skutcích apoštolských, byl ikřestan ze Židů v jerusalemské obci křesťanské a vážený muž (Skt ap 15, 22; 16, 20). S Judeu Barsabášem sluje »je- rusalemský

prorok«, což znamená, že požíval neomezené důvěry náboženské obce. Proto byl také poslán do Antiochie s poselstvím o výnosech jerusalemského církevního sněmu (Skt ap 15, 22. 27), a také byl velmi činný ve zprostředkování styků křesťanských obcí (15, 33). Pro jeho zásluhy o misie mezi pohany zvolil jej apoštol Pavel za svého průvodce na své druhé apoštolské cestě, takže se se Silvánem shledáváme jako s druhem Pavlových prací a bolestí v Cilicii (15, 41), v Lykao- nii (16, 1), v Malé Asii (16, 6—8), v Evropě (16, 9), ve vězení ve Filippi, kde jest označen jako římský občan (16, 37. 38), v Soluni (47, 4), v Beroe (17, 10), kde zůstal s Timoteem bez Pavla (17, 14. 15), a shledává se s Pavlem v Korintě (18, 5). Byl spoluzakladatelem (křesťanské obce korintské (2 Kor 1, 19), v Soluni (1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, il). Pak umlkají zprávy o něm a pouze 1 Petr 5, 12 jest jmenován jako doručitel Petrova listu obcím křesťanským v Malé Asii. V podání jest označován jako biskup soluňský nebo korintský. Sp **Sikeleg** (Siqlag), v Jos 15, 31 je jmenováno mezi městy jižní Palestiny, patřícími kmnu Simeonovu (19, 5). Známe je z dob vyhnanství Davidova. Dostal je totiž k obývání od Achise, krále Getu, jemuž se dal do služeb (1 Král 27, 2—4). Odtud pak podnikal tajné výpady proti Amalekičanům a jim ukořistěné věci rozdával obyvatelům jižního Judska. Než Amalekičané za jeho nepřítomnosti města dobyli, spálili a dům Davidův, jakož i jeho isoudruhů vyloupili (30, 1 ..). David jim kořist opět odňal a vrátil se do S., kde jeden Amalekičan mu donesl zprávu o smrti Saulově (2 Král 1. 1 ..). Dnes se ztotožňuje s Telí el-Khu- weilflé 16 km východně od Telí eš-Šeria v Negebu. •

Šk

Símě, Vedle vlastního smyslu, t. j. semena nějaké rostliny (Gn 1, 11. 12), užívá se v Písmě sv. tohoto výrazu — hebrejsky žera' — často ve smyslu přeneseném. Símě v tomto smyslu značí; 1. všechno potomstvo nějakého předka na př. símě Abrahamovo (Gn 13, 16; 15, 5. 13. 18. Jan 8. 33 aj.); símě Izraelovo, což je celý vyvolený národ (Nm 24, 7), símě Davidovo (Žl 88,

37. . 2. Řidčeji se také jednotlivý potomek označuje jako símě svého otce: Seth je símě Adamovo (Gn 4, 25), Ismael símě Abrahamovo (21, 13) a j. 3. Posléze slovem símě označují se ti, kteří jsou stejného smýšlení: símě spravedlivých (Prís 11, 21), símě svaté (Is 6,

13), símě služebníků Božích (Žalm 68, 37), símě bezbožných (Žl 36, 28 a j.). — Kristus v podobenství o rozséváči (Mt 13, 3—23 a par.) srovnává slovo Boží a jeho osud v lidských duších se semenem; členy království mesiášského přirovnává k dobrému semeni, které rolník zasel na pole (Mt 13, 38). — Sv. Pavel, mluvě o zmrtvýchvstání, objasňuje vzkříšení těla obrazem semene, které se musí v zemi rozložit, má-li z něho vypučeti nová rostlina (1 Kor 15, 36—38).

Simeon. 1. *Druhý syn Jakobův* z Ley, která z jeho zrození usuzovala, že Bůh slyšel o jejím pohrdání (Gen 29, 33). Z jeho života vypravují se jen dvě události: lstivá, krvavá pomsta jeho a Leviho na Sichem- ských za zneuctění sestry Diny (34, 25—30), což mu umírající Jakob připomněl (49, 5—7). V Egyptě byl držen jako ru- kojní, dokud nebyl přiveden Benjamin (42, 25. 36 a 43, 23). Rody jeho jsou vypočteny v Ex 6, 15; úplněji v 1 Par 4, 24—43. Je praotec jednoho kmene izraelského.

2. *Kmen Simeonův.* Při východu z Egypta měl 59.300 bojovníků (Num 1, 22—23), kdežto při druhém sčítání v Moabsku o 37.100 méně (26, 14). Zarážející úbytek možno částečně přičítati pobití 24.000 Izraelitů pro modloslužbu v Moabsku (Num 25), kde je zvláště jmenován Zambri z tohoto kmene. Při zabírání Kanaanu pomáhal Judovi (Sdc 1, 3. 17). Za úděl dostal jižní cíp Palestiny, či Negeb pod Ju- dou, do jehož území zasahoval (Jos 19, 1—9). Bible se zmiňuje o dvojím stěhování Simeonců. Za krále Ezechiáše se odebrala část k území u Gedary (Gerary) a zde se usadila (1 Par 4, 34—41). Jiná část pronikla do hor Seirských (v 42. 43). Kmen propadl modloslužbě. Jen část přišla za krále Asy obětovat (2 Par 15, 9). Z tohoto kmene byla Judith (Jud 8, 1; 9, 2).

3. *Simeon* známý jen z ev. Lk 2, 25—35. žil v Jerusalemě, dobře si hleděl náboženského života. Byl spravedlivý, »Duch Boží na něm spočíval*. V jeho upřímném a vrocím očekávání »útěchy Izraele«, doby mesiášské, bylo mu zjeveno, že neuzří smrti, dokud nespátří Pomazaného Páně. Když Maria s Josefem šli do chrámu, aby prvorozené dítě obětovali Bohu, S. puzen Duchem svátým, také se odebral do chrámu a .setkal se s nimi, když vstupovali. Z toho neplyne, že Simeon byl kněz, neboť nešel do chrámu, aby tam vykonával kněžský úřad. Vzal dítě do náruče a několika verši vyjádřil radost nad tím, že spatřil Spasitele národů a Izraele. Tím bylo vyplněno, že nezemře, dokud ho neuzří, proto led rád

odchází. Potom poželhal rodičům dítěta, ne že byl kněz, ale poněvadž ve svém pokročilém věku za daných okolností pokládal se za oprávněného to učiniti. Potom nastínil Marii budoucnost dítěta a její: poslání dítěta, stane se příležitostí pádu mnohých, spásou však pro ty, kteří je pochopí. Toto bolestné rozdělení a s ním souvisící utrpení dítěte způsobí i jí bolest, jako když meč proniká srdce. *

Sinaj sluje v bibli jednak hora, u níž se dostalo Izraelitům po východu z Egypta Zákona (Ex 19, 11), jednak poušť v okolí hory (Ex 19, 1, 2; Lv 7, 38 . .). Etymologii názvu nelze vysvětliti. Nelze s jistotou tvrditi, že by v názvu se dochovalo jméno babylonského boha měsíce Sin, třebaže v VI. století křesťanském nalézá poutník Antonius z Piacenz kult měsíce u domorodců na poloostrově Sinajském. Tutéž horu nazývá bible též Horeb (= suchý) (Ex 3, 1; 17, 6). Horeb je obvyklým názvem pro Sinaj hlavně v Deuteronomiu (1, 2, 6, 19; 4, 10, 15; 5, 2). Zjev tento vysvětlíme, jak činí již sv. Jeroným (Ono- masticon), jako» používání dvojího názvu pro tutéž horu, z nichž název Horeb byl pravděpodobně obvyklý u Midianitů (Ex 3, 1), Sinaj u Amorrhajců a Kanaanitů. (Šanda.) Podobný zjev není neznám bibli {srov. Dt 3, 9. Viz Sanir}, — Sinaj-Ho- reb, hora Boží, je z bible známa též pobytem proroka Eliáše (3 Král 19, 8; Sir 48, 7). Mimoto častěji je zmiňována při vzpomínce na zjevení Boží na Sinaji, události to prvotřídní důležitosti v historii národa izraelského (2 Esd 9, 13; Jdt 5, 14; Mal 4, 4; Žl 67, 9, 18; 105, 19; Škt ap 7, 30. 38; Gal 4, 24, 25). — Jméno Sinaj se uchovalo v názvu poloostrova Sinajského. Je jižním výběžkem zeměpisného komplexu syropalestinského, podoby trojúhelní

ka, vybíhajícího v Rudé moře mysem Ras Mohammed jako vrcholem. Počítáme-li délku stran trojúhelníku Akaba-Suez 241 km, Akaba-Rás Mohammed 214 km a Ras Mohammed-Suez 299 km, činí rozloha poloostrova asi 25.000 km². Pojímáme-li však poloostrov v širším smyslu, počítajíc k němu území jižně od přímky jižní cíp Mrtvého moře—ústí wádi el-³Ariš, obdržíme rozlohu asi 60.000 km². — Střední část poloostrova zabírá poušť, zvaná v bibli Faran (Gn 21, 21; Nm 10. 12; 13, 14, 7), dnes Badiet et-Tih, pláň to kamenitá a písčítá bez vody a bez života. Pramenů tam téměř není. Voda udrží se jen místy v jamách po zimních deštích a dává vzrůstí pustinné vegetaci, hlavně v některých wádi. Všechna téměř wádi se sbíhají ve w. eFariš (= potok Egyptský), ústící u osady stejného jména do Středo-zemního moře. Největší délka pouště od osady el-³Ariše až k jižnímu konci je asi 240 km. Na severu přechází poušť v palestinský Negeb, na (jihozápadě, jihu a jihovýchodě lemuje ji jako oblouk horské pásmo Džebel el-Tih, předhorí to hlavního horského masivu sinajského. Nejvyšší skupiny horské původu prahorního, oddělené údolím, jsou v jižní části poloostrova. Jsou to: Džebel Músa (= hora Mojžíšova, 2244 m), Džebel Kateřin (= hora Svaté Kateřiny, 2606 m), nejvyšší to hora na poloostrově Sinajském, Džebel Umm Šomer (2575 m), Džebel Serbál (2060 m), . . . Podél zálivu Akabského se táhnou pásma Džebel Sóra a Džebel Samchi, ponechávající při pobřeží jen velmi úzký pruh roviny. Z pásma, jež táhne se na jihozápade poloostrova směrem zálivu Suezského, je významná skupina Sarabit el-Chadem a Maghá- rah s wádi stejného jména. Tam ubíraly se od nejstarších dob výpravy dělníků z Egypta těžít měděnou rudu a drahokamy tyrkyzy. Četné reliefy s nápisy, nejstarší již z doby I. dynastie ve w. Maghá- rah, jakož i chrám bohyně Hathor na Serabit el-Chadem s reliefy a nápisy od doby XII. dynastie jsou významné pro historii. V orfěoh krajích nalezeny byly též t, žv. sinajské nápisy, jež jsou prvními pokusy Semitů o vytvoření abecedního písma na podkladě egyptského. (Viz heslo Semité, Řeči biblické.) Při zálivu Suez- ském, hlavně v severní části a jižní, je mezi horským pásmem a mořem širší pruh roviny. Jižní část sluje el-Qa'a. V této přímořské rovině je několik silnějších pramenů jako 'Ajum Músa, teplé prameny Chammám Firaun a Chammám Músa.

Kde byl biblický Sinaj (Horeb)? Poloha

biblického Sinaje je poslední dobou předmětem živých diskusí u exegetů a geografů. Proti tradici křesťanské, která přejata byla od Židů, a která kladla biblický Sinaj v horský masiv na jižní části poloostrova Sinajského, ozvala se kritika několika námitkami. Odmítá možnost klásti biblický Sinaj na poloostrov Sinajský vůbec hlavně z těchto důvodů: 1. Líčení Ex 19, 12 připomíná prý sopečný výbuch. Na poloostrově Sinajském však není sopek. 2. Poloostrov Sinajský byl pod nadvládou Egypta, takže Izraelité nebyli by se tam cítili v bezpečí. 3. Madianité, k nimž se utekl Mojžíš z Egypta a s nimiž byli v okolí Sinaje Izraelité ve styku, sídlili prý na poloostrově Arabském, východně zálivu Akabského. — Kladli tudíž někteří exegeté biblický Sinaj do severozápadní Arabie východně zálivu Akabského, ztotožňujíc jej se sopkou Tadra Hala el-Bedi (Oberhummer, Phythian-Adams), jiní s Wellhausenem tvrdili, že Izraelité odebrali se přímo do Kadeš Barnea, ježto podání o putování Izraelitů pouští je prý z pozdějšího pramene. Tam prý se dostalo Izraelitům Zákona a tam tudíž nutno klásti biblický Sinaj. Jiní kladli Sinaj do okolí Petry. (Nielsen.) Než námitky proti lokalisaci biblického Sinaje na poloostrov Sinajský nejsou závažné. K 1. Výklad, vidící v Ex 19, 16—19; 20, 18 líčení sopečného výbuchu, je budován na tendenci racionalistické, snažící se všechny zázračné zjevy, o nichž mluví bible, vysvětliti způsobem přirozeným. Než i když od této tendence odezíráme, tvrdíme, že líčení popisuje bouři a nikoliv sopečný výbuch. Je ovšem pravda, že některé obraty, jimiž je líčena památná theofanie na Sinaji, působí zdánlivě dojmem líčení sopečného výbuchu, avšak naproti tomu některé detaily v příběhu vylučují sopečný výbuch. Není pravděpodobné, že by se byli Izraelité utábořili v blízkosti činné sopky, že by se byli právě za výbuchu k ní přiblížili a Mojžíš dokonce na ni vystoupil. Z tohoto důvodu dlužno vy- kládati i výraz »kouř« ve smyslu »mrak« (Ex 19, 18), jak nasvědčuje Dt 4, 11: »Hora plála ohněm až k nebi a byla ve tmách, v oblaku, v mrákotě.« Podobně i ohnivý zjev v důsledku naší úvahy dlužno vysvětliti ovátí o blésku za bouře, který v holých pustých horách působí na pozorovatele dojmem, ježž líčí svatopisec; »Celá hora Sinaj byla zahalena kouřem, poněvadž byl Hospodin na ni v ohni sestoupil; kouř ten vystupoval z něho jako z pece«. Ex [19, 18. Srov. Dt 4. 11 obrat »plála ohněm«. Svatopisec však výslovně líčí bouři v

Ex 19, 16; »Když nastal třetí den a zasvitlo jitro, tu, hle, ozvaly se hromy a kmitaly seblesky, velmi hustý mrak počal zakrývali horu.« Theoianie na Sinaji děla se za doprovodu přírodních zjevů, jež podle představ Izraelitů doprovázely theofanii Boha, Pána přírody. Srov. Ži 96, 2—5; 17, 8—16; Job 37, 21... Příči se tudíž rovněž střízlivé exegesi domněnka racionalistů, podle níž byl Bůh izraelský přírodním božstvem sopky Sinaj, uctívaným Madianity a přejatým od Izraelitů. K 2. Na námitku, že poloostrov Sinajský náležel pod svrchovanost Egypta, dlužno odpovědět, že se nadvládě Egyptanů značně vymykal. Obýván byl kočovnými kmeny semitskými, proti nimž byli nuceni Egyptané vybudovali ochrannou hradbu na šíji Suezské, alby zabránili nájezdům na vlastní Egypt. I dolování na Serabit el-Chadem se dělo pod ochranou egyptského vojska. K 3. Připouštíme, že Madianité bydlili hlavně východně zálivu Akabského. Než jako kočovníci putovali za pastvou z krajiny do krajiny. I historie Mojžíšova tomu nasvědčuje, Ex 3, 1. Byli početným národem, majícím četné kmeny, a v době soudců podnikali nájezdy i na Palestinu. Sdc hl. 6—9. Není tudíž nemožné, že některý z jejich kmenů tábořil v době Mojžíšově na poloostrově Sinajském. — Konečně i směr, jímž putovali Izraelité od Sinaje k zemi Kanaan, je proti hypotese kladoucí Silnaj na východ od zálivu Akabského. Kdyby (tam býval biblický Sinaj, byli by velmi pravděpodobně Izraelité volili karavanní cestu, jež vedla na sever do Zajordánska rovnoběžně s wádi el-raba. Nebylo by vysvětlitelné, proč by byli volili raději překročití w. el-*Araba, táhnouti nehostinnou pouští Bádiet et-Tih a pokoušeli se o vpád do Kanaanu z jihu. Nm 14, 40—50. — Proti totožnosti Sinaje se sopkou Tadra Hala et-Bedr je též údaj Dt |1, 2, podle něhož dospěli Izraelité v jedenácti dnech od Sinaje do Kadeše, což je přirozeně neproveditelné. — Biblický Sinaj na poloostrově Sinajském lze s největší pravděpodobností ztotožňovali s horou Džebel Músa, která vybíhá směrem severozápadním v hřeben Ras Saf-sáfe. Pod Ras Safsafeh směrem severozápadním rozkládá se prostranná rovina Rachah, která spolu s wádi ed-Dér severovýchodně iskuipiny Džeibel Músa-Safsáfe byla dostatečným, prostranstvím, aby pojala tábor Izraelitů, Mimoto jest výstup z roviny na horu poměrně snadný a nevyžaduje mnoho času, hora sama je z celé roviny dobře

viditelná. V okolí je posléze dostatek vody, Veškeré tyto podmínky vyhovují nejlépe lokalisaci biblických příběhů u Sinaje, — Oproti uvedené totožnosti nemá téhož stupně pravděpodobnosti hypotéza, ztotožňující biblický Sinaj s Džebel Senbál. (Hummelauer.) Tato hora má však jednak obtížný výstup, jednak není dokonale viditelná z údolí w, Féran, které by v této hypotéze bylo shromážděštěm Izraelitů. — Méně ještě pravděpodobnost (ti má hypotéza ztotožňující Sinaj se Serabit el-Chadem, opírající se o jméno Sinaj, které čte několikrát -Grimme v nápisech sinajských. (Grimme, Landersdorfer.) Je však velmi nepravděpodobné, že lby se bylo dostalo Izraelitům Zákona v místech, v nichž se zdržovali Egyptané a která byla spjata s kultem egyptské bohyně Hathor. (Viz svrchu.) — Od inejlstarších dob křesťanských byl poloostrov Sinajský hlavně v jižní části útočištěm četných mnichů. Soustředili se hlavně ve w. ed-Dér, v němž od dob Justinianových stojí dne siní klášter sv. Kateřiny se starobylým chrámem sv. Kateřiny, kde podle tradice je její hrob, a památnou knihovnou, v níž v letech 1844, 1853 a 1859 objevil Tischendorf řecký rukopis bible ze IV. století, zvaný Codex Sinaiticus a Angličanka Lewis r, 1892 kodex palimpsest ze IV. nebo V. Století syrskéhoho překladu Nového zákona t. zv. Syrus Sinaiticus. *Kl*

Sión. O poloze hory Siónu viz heslo Jerusalema. V bibli se často klade Sión místo celého města Jerusalema. V tomto označování Jerusalema tkví náboženský jeho význam. Jerusalema byl nejen politickým, ale hlavně náboženským střediskem všech

židů. Měl tedy posvátný ráz. Ten mu vtiskl Boží chrám zbudovaný na Siónu (viz Chrám). To bylo místo zvláštní Boží přítomnosti a tedy místo svaté. Tato svatost pak byla přenesena na celou horu a celé město. Odtud ony chváily, věnované v žal- meoh Siónu, Jako si kdysi Bůh zvolil Sinaj za horu izjevení, tak si také zvolil Sión za sídlo uprostřed svého lidu usazeného v Palestině; » Vyvolil si Hospodin Sión, zvolil si jej za své sídlo: Ten je mým sídlem na věčné časy, zde chci bydlet, neb jsem si jej zvolil« (Žl 131, 13. 14). »Velký fest Hospodin a velmi hoden chvály v městě našeho Boha, na svaté hoře jeho, kde má své základy Sión na radost veškeré země, na půlnocní straně města velkého krále* (47, 1—3). »Proč ty, horstvo, vy vrcholy, žárlivě hledíte na horu, kterou si zvolil Bůh za své sídlo, na které bude též Hospodin na věky sídlit?« (67, 17). Podle Žl 67, 18 stal se Sión jakýmsi pokračováním události na hoře Sinaji. K němu se proto obraceli Izraelité ve svých modlitbách a prosbách o pomoc, neb odtud řídil Bůh osudy svého lidu (Jl 3, 7; 19, 3). — Proroci, kteří v dobách království udržovali v lidu vědomí bohovlády, velmi často užívají slova Siónu pro označení celého města Jerusalema (Is 33, 20 ; 34, 8; Jer 3, 14; Mich 3, 12 a j.). I volba tohoto označení ukazuje, jak jim šlo o zachování bohovlády v Izraeli. Je to patrné hlavně u proroka Isaiáše v druhé části jeho knihy (49, 18—26; 51, 17—52, 21; 54; 60), kde předpovídá obnovení Siónu, na němž opět zazáří Boží velebnost, a který se stane opět náboženským střediskem nejen Izraelitů, ale všech národů. Odtud se pak rozišíří vláda Boží na všechny národy. Prorok tu má již na mysli slavnou dobu mesiášskou, v níž se má skutečně vláda Boží nad celým světem, že totiž všichni národové uznají Hospodina za svého Boha a budou žít podle jeho zákona. Tak předpovídá Isaiáš: »v posledních dnech zpevněna bude hora domu Hospodinova; bude nejvyšším vrcholem hor- stav, vyvýšená nad pahorky. Proudit bude k ní každý národ, hrnout se mnoho kmenů, a řeknou: »PojeTte a vystupme na horu Páně, do domu Boha Jakobova! Ať nás naučí svým cestám, a chodit! budeme po jeho stezkách!« Vyjeď se Siónu nauka, a slovo Páně z Jerusalema« (2, 2. 3). Sláva Siónu se tedy ukáže až v době mesiášské. Mesiáš, ha něm pomazaný za krále (Žl 2, 6), bude odtud vládnout všem národům (109, 2). V knihách novozákonních je ponechán slo» vu Sión význam sídla Božího a náboženského střediska. Siónem se však již nemíní určité

místo na zemi, v Jerusalemě. V listě Židům 12, 18 ... je podán rozdíl mezi starým Zákonem, daným na hoře Sinaji, a novým, v němž místo tíživého zákona nastoupil řád osvobozující a povznášející milosti Boží. Spisovatel listu, chtěje se vyslovit! o přítomnosti Boží v křesťanství řádem milosti, vyjadřuje se takto: ^Přistoupili jste k hoře Siónu a k městu Boha živého, k Jerusalemu nebeskému a k přemnohá tisícům andělů, shromáždění to islavnostnímu, a k obci prvorozenců, zapsaných v nebesích, a k Bohu, soudci všechněch a k duchům spravedlivců dokonanych, a ku prostředníku Nové úmluvy, k Ježíšovi, a ke krvi pokropení, která mluví lépe nežli Abel«. V tomto duchovním smyslu mluví se o Jerusalemě, sídle Božím, i v Gal 4, 26. Čest křesťanů záleží v tom, že jsou občany tohoto duchovního Jerusalema (srov. Fil 3, 20). Spějí pak k tomu, aby se stali i občany nebes či Jerusalema v nebi. O tomto se mluví častěji ve Zjevení. V 14, 11 představuje spisovatel »Beránka, stojícího na hoře Siónu a s ním sto čtyřicet čtyři tisíce těch, kteří měli jméno jeho i jméno Otce jeho napsáno na čelech svých«. Jako totiž Izraelité pro přítomnost Boha na hoře Siónu cítili se bezpeční, tak a daleko více jsou v bezpečí oni vyvolení v nebi. Tento »nový Jerusalem«, město svaté, v němž Bůh sám je chrámem (21, 2—22, 5), je věčné sídlo všech vyvolených. šK **Síra**, hořlavý nerost, vyskytuje se v Palestině na dolním Jordánu u jezera Genezaretského a u Mrtvého moře. O vzniciení sirných ložisek ise mluví při zkáze Sodomy a Gomorhy (Gn 19, 14; Luk. 17); tato katastrofa byla asi důvodem, že častěji sv. Písmo jmenuje »oheň a síru« jako obraz Božích trestů (Žl 10, 7; Ez 38, 22; Zjev 14, 10; 19, 20—21, 8). Také Isaiáš ohlašuje Edomským trest smolou a sírou (34, 9). Job 18, 15 ukazuje, že posypali sídliště sírou hlásá Boží kletbu tomu místu,

^{Sp}**Sisara**, Vůdce vojsk kanaanského krále Jabina v době soudců. Za své sídlo měl Harošeth ha-goim t. j. pohanů (Sdc 4, 2), jehož poloha se Ztotožňuje s telí Amar nad vesnicí Haritijé na Esdreloňské rovině 13 km od Haify. Objevuje se v dějinách ve vztahu s Izraelity za soudcování Debory. Kanaanská knížata v Galileji učinila pokus zpět nabyti za Josue ztracená území. Podnik vedl kanaanský král Jabin, který měl nad ostatními jakousi svrchovanost. Sisarovi bylo svěřeno vedení vojenské výpravy proti Izraelitům, kteří na popud Debory se shromáždili k boji pod vedením Baraka. Sisara byl poražen a na útěku hledal

úkryt ve staně Jahely, manželky Habera Kínejského. Ta však (spicímú Sisarovi kolíkem prorazila ve spáncích lebku. Po této porážce nebylo již nesnadné Jabinovu moc úplně zničit (Sdc 4). *šk*

Skála. — 1. Prastaré označení božství, nalezené v asyrskóbabylonských seznamech bohů (texty Boghazkoi), v arabských nápisech, u Edomitů, Madianitů, pročez také často přichází ve Starém zákoně jako výraz nesmrtnosti, spolehlivosti Jahvovy a jeho ochrany, jíž poskytuje duši lidské. Jahve je skála, (která zplodila Izraele, (Dt 32, 18); zbožnému je Bůh islkála, která dává bezpečnost (Žl 26; 39; 60); nespravedlivému však je Bůh skalou záhuby (Is 8, 14). Ježíš Kristus přijal tento obraz pro apoštola Petra a církev (Mt 16, 18); apoštol Petr užil obrazu skály vůči nespravedlivým (1 Petr 2, 8), apoštol Pavel o Kristu (1 Kor 10, 4). — 2. *Skála bohoslužebná:* Z uvedených důvodů Izraelité stavěli oltáře ina (skalách Či výšinách (Sdc 6, 26); skály jim * byly útočištěm (Ex 33, 22; 1 Král 13, 6; Is 2, 21), *Sp Skromnost,* moudré omezování svých požadavků, je ve sv. Písmě velmi doporučováno s poukazem na veliké odměny od Boha. »Moudrý muž skrývá své vědomo- sti« (Přís 12, 23); »Moudrost, která přichází shůry, Ijest. „, skromná, poslušná« (Jak. 3, 17); » Uctivostí si vzájemně dávejte přednost (Řím 12, 10); doooručuje se smýšlení Davidovo: »Jsem ubohý a ne- patmý člověka (1 Král >18, 23); Matka Boží rekla: »Jsem služebnice Páně«. »Shlédl na poníženost služebnice své« (Lk 1. 38. 48); božský Spasitel výslovně poukázal na svůj příklad skromnosti: »Já jsem mezi vámi jako ten, jenž islouží« (22, 27). Viz Pokora.

Sp
Skvosty. — 1. *Předměty* drahé nebo umělé, na ozdobu člověka. Izraelští muži se zdobili pouze pečatním prstenem a někdy náušnicemi (Gn 35, 4; Sdc 8, 24). Ženy, i nezámožné, se zdobily prsteny, náušnicemi, nosními kroužky, kovovými náhrdelníky a šňůrami perel ve vlasech, kovovými kroužky na kotnících, leckdy spojovanými řetízky k vůli krátkým krůčkům; dále kovovými zrcadly za opaskem (Is 3, 8—21; Velep 1, 10). Apoštolé Petr a Pavel napomínají ke střízlivosti v tomto ohledu i křesťanské ženy (1 Petr 3, 3—5; 1 Tim 2, 8). — 2. *Ozdoba duše:* hodnota a čest (Přís 1, 9; Nářky 1, 6); hodnota a čistota duše ((1 Par 16, 29; Isai, 61, 10; Mt 12, 44; 1 Petr 3, 3—5), *Sp Sláva.* 1. *Boží.* Bůh je neviditelný. Člověk ho poznává teprve z projevů navenek. Tyto

projevy vyvolávají v jeho mysli obdiv a vzbuzují dojem o Boží vznešenosti. Vyjádření této vznešenosti inebo velebnosti se strany Boží se děje ukázáním slá* vy, hebr, kabód. Jí poznává člověk velikost Boha a jejím uznáváním se Bohu klaní, O slávě Boží mluví mnoho Starý i Nový zákon.

A. *Ye St. zákoně* před Mojžíšem se nemluví o slávě Boží. Teprve události na hoře Sinaji dávají příležitost. Když mrak zahalil horu. »sláva Boží se usadila na Sinaji ... Sláva Boží jevila ise před zraky synů Izraelských jako žhavý oheň na temeni hory« (Ex 24, 16. 17). S tímto viditelným projevem slávy Boží souvisí i to, že Mojžíšovi zářila tvář, když sestupoval s hory, takže to vzbudilo bázeň u Ar on a a ostatních (34. 29. 30). Tento projev záležel tedy v jakémisi ohnivém lesku, ukazujícím se z tajemného oblaku, jak tomu bylo v podobném zjevu. (16, 10), »v oblaku se ukázala sláva Hospodinova«. Mojžíš i po těchto zjevech prosí: »Ukaž mi svou slávu! Bůh odpověděl: Ukáži ti všechnu svou krásu a povolám před tebou jméno Jahve . . , Nemůžeš vidět i mé tváře, neboť vidětí mne a zůstatí na živu žádný člověk nemůže« (33, 18—20). Po tomto mocně působícím zjevení slávy Boží, jímž dal Bůh hmatatelně poznatí přítomnost své velebnosti, následovalo další ve stánku, zřízeném k přebývání Božimu mezi lidmi (25, 8). Když byl hotov Stánek, »oblak přikryl stánek zákona a sláva Hospodinova jej naplnila« (40, 32). O uká

zání slávy Boží ve slánku je i jinde zmínka (Lev 9, 6. 23; Num 14, 10; 20, 6), aniž je oněm zjev blíže popsán. Jedná se i zde o mrak nebo tajemnou mlhu, z níž nejspíše vyzařoval ohnivý lesk. Při ukončení svěcení chrámu Šalomounova ije rovněž zmínka o podobném zjevu: »Když vyšli kněží ze svatyně, mrak naplnil dům Hospodinův ... neb sláva Boží naplnila dům Hospodinův « {3 Král 8, 11; 2 Par 5, 14; cf 7, 1—3}. Mrak je jakoby plášť slávy Boží, K tomu se vztahují i slova Zalmisty: «Hospodine, miluji skvostný dům tvůj, místo, kde sídlí tvá sláva» (25, 8; dále 23, 7—10; 103, 1—2). Podobné zjevy líčí Ezechiel ve svých viděních, kde jsou místo mraku cherubové (1, 4; 2, 1; 3, 12; 10, 4. 18; 43, 2—3). O slávě Boží se zmiňuje i Isaiáš v líčeních dob budoucích: »Až nad každým místem síónské hory a nad každým jejím shromážděním utvoří Hospodin oblak přes den a dým a blesk plápolající ohně v noci« (4, 5; cf 60, 1. 2) a Aggeus »i přijde Žádoucí všem národům a naplním tento dům slávou, praví Hospodin« (2, 8). Pavel počítá tuto «slávu«, t. j. zjevení Boží ve stánku smysly po střehnutelné, mezi výsady židům udělené (Rím 9, 4). Rabíni ji nazývali Še-kinah.

Ve širším smyslu je celá země plná (slávy Boží, pokud vše stvořené a Bohem zachovávané je viditelný projev jeho moudrosti a moci, jimž se třeba obdivovat: «nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho hlásá obloha» (18, 1), «hlas Hospodinův rachotí nad vodami, Hospodin, Bůh slávy, hřímá» (28, 3; cf 18, 1). O moudrosti se praví: »je výdech moci Boží/ je takřka výron slávy všemohoucího Boha« (Moudr 7, 25).

Na některých místech jsou tvorové vybízeni, aby vzdávali Bohu čest a slávu, ne že by tím člověk Bohu něco dával, co mu chybí, nýbrž, aby slávu, kterou Bůh má, uznával. Ú Is 42, 12: «Vzdávejte Hospodinu slávu a chválu jeho pohanům zvěstujte», podobně Ž1 28, 2; cf 56, 6; 71, 18. 19; 144, 5. 10).

B, v Novém zákoně.

I. Sláva Ježíšova. Jan v prologu svého Evangelia o ní praví: «Patřili jsme na jeho slávu, jakou má jenom jednorozený Syn od Otce, plný milosti a pravdy» (1, 14) Tato sláva vtěleného Slova se však neprojevovala smyslově jako ve St. zákoně. Je to sláva, jaká ijiu náleží jako Synu Božímu, jenž je «odlesk slávy a výraz podstaty Boží» (Žid 1, 3; cf Fil 2, 6, «maje božskou podobu»). Přijatým tělem je takřka zahalena a jen vírou lze ji poznati,

podobně jako u Petra, jemuž po vyznání Krista, Syna Božího, bylo řečeno: «Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův, poněvadž krev a tělo ti to nezjevilo, nýbrž Otec můj, který je v nebesích» (Mt 16, 17). Syn optikové slávu v Kristu předpokládají, ale nezmiňují se o jejím viditelném projevu. Lukáš mluví o slávě, která se ukázala při jeho narození: «Anděl Páně stanul u pastýřů a jasnost Boží obklíčila je» a zpěv andělů: «Sláva Bohu na výsostech a na zemi pokoj lidem dobré vůle» (2, 9. 14), než ta nebyla smyslům patrná na Kristu samém, nýbrž jen naznačovala jeho původ z okolí Božího že sláva Boží je přenášena na Krista. Podobně i volání při slavném vstupu do Jerusalema: «Pozeňnaný, jenž přichází jako král ve jménu Páně; pokoj na nebi p sláva na výsostech» (Lk 19, 38). Je patrnější při proměnění Páně, při němž «tvář jeho se skvěla jako slunce a šat jeho zbělel jako světlo» (Mk 17, 2) a «světlý oblak je zastínil, a hle, z oblaku se ozval hlas: Tento je Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo. Toho poslouchejte» (Mt 17, 2. 5; Mk 9, 2; Lk 9, 28). Vše připomíná ukázání se slávy Boží na hoře Sinaji. Během jeho života k poznání jeho slávy přivádějí zázraky, jež činil; «Tím učinil Ježíš počátek divů v Káni Galilejské a zjevil slávu svou; i uvěřili v něho učedníci jeho» (Jan 2, 11). Podobně pravil Martě před vzkříšením Lazara: «Něrekl jsem ti, budeš-li věřiti, uvidíš slávu Boží? (11, 40). Již v Ex 16, 7 se praví, že zázraky se projevuje sláva Boží. Vlastní sláva Krista pozemského je teprve v budoucnosti. Utrpení, kříž a zmrtvýchvstání jsou její mezníky, ovšem jen pro věřící. V tom smyslu mluví Ježíš o své slávě v řeči u Jana: «Přišla hodina, aby oslaven byl Syn člověka» (12, 23), «Otče, oslav jméno své. I přišel hlas s nebe; Oslavil jsem (zázraky) a ještě oslavím (v 28)» (smrti a vzkříšením), «Otče, přišla hodina; oslav Syna svého, aby Syn tvůj oslavil tebe». »Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je učinil. A nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl« (17, L 4; cf 7, 39; 12, 16), Potom již následuje nebeská éra jeho života, plná slávy, zahalená již ve slovech synů Zebedeových: »Dej nám, abychom ve tvé slávě seděli jeden po pravici a druhý po levici« (Mk /10, 27), Je patrnější ve vyznání Štěpánově: »On pohleděl k nebi a užírel slávu Boží a Ježíše, an stojí na pravici Boží, I řekl: Aj, vidím nebesa otevřená a Syna člověka státi na pravici Boží* (Skt ap 7, 55. 56), Pavel vše shrnuje ve slovech: »Sám se pokořil, stav se poslušný až k smrti a

to k smrti kříže, Pročež Bůh ho povýšil a dal mu jméno, které jest nad kterékoliv jméno, aby v jeho jméně každé koleno pokleklo, nebesťanů, pozemšťanů a podzem- sťanů, a všechen jazyk vyznával, že Pán Ježíš je ve slávě Boha Otce* (Filip 2, 81, Viditelné zjevení své slávy Kristus předpověděl lidem pro svůj druhý příchod, který bude »ve slávě Otcově se svátými anděly « (Lk 8, 8), »a tehdy užíří Syna člověka přicházeti s mocí a slávou velikou* (Mk 13, 26; cf Dan 7, 13; Mi 25, 31), 2, *Sláva věřících*: Je velký rozdíl mezi slávou St. zákona a Nov., jak úkazu je Pavel v 2 Kor 3, 7—11, I služba starozák, byla slavná, jak se ukázalo vnější slávou, jež doprovázela její prohlášení na Sinaji (Ex 34, 29—35). Sláva se ukázala i na obličejí Mojžíšově, Ale tato sláva byla jen přechodná a s ní celý Zákon, poněvadž byl jen příprava a tedy určen k zániku. Byl jen vrytý literami do kamene. Oč slavnější je služba Nového zákona, který vede ke spravedlnosti a životu věčnému! i Je trvalá, poněvadž Duchem je vryta do srdcí věřících. Proto i šíření evangelia nese na sobě pečeť slávy. A má ji i povolání ke křesťanství (v 2 Kor 4, 3. 4); »Je-li však i naše evangelium zakryto, pro ty je zakryto, kteří hynou; v těch bůh tohoto světa zaslepil mysli nevěřících, aby jim nezářilo osvětlení evangelia slávy Kristovy, jenž je obraz Boží«. »K tomu také povolal vás skrze naše evangelium, abyste dosáhli slávy Pána našeho Ježíše Krista* (2 Thes 2, 14; 1 Thes 2, 12). Tato sláva zde je v očekávání. Podobně v Kol 3, 4: »Až se ukáže Kristus, váš život, tehdy i vy ise s ním ukážete ve slávě*. V 1. Petrově 5, 4; »Až se zjeví vrchní pastýř, sklídíte nevadnoucí věnec slávy* (cf 1, 8), »a ti budou potrestáni záhubou věčnou (odloučení) od tváře Boží a od slávy moci jeho* (cf Is 2, 10. 19. 21) »v onen den (totiž), když přijde, aby byl oslaven ve svých svátých a podivným se ukázal ve všech věřících . . . aby jméno Pána našeho Ježíše Krista bylo oslaveno ve vás a vy v něm podle milosti Boha našeho a Pána Ježíše Krista* (2 Thes 1, 9. 12), Vzájemnost oslavení je z hlavních myšlenek řeči Páně v Evangeliiu Janově hl. 17. Bude se vzta- hovati i na tělo; »Naše vlast je v nebesích, odkud také očekáváme Spasitele, Pána našeho Ježíše Krista, který /přetvoří nízké naše tělo, aby bylo podobno jeho oslavenému tělu, a to podle moci, kterou si může podrobiti všecko* (Fil 3, 21: cf 1 Kor 15, 43), a k němuž přispěje i sláva tvorstva; »Neboť marnosti bylo podrobeno tvorstvo, ne dobrovolně, ale pro toho, jenž je

poddal... v naději, že i samo tvorstvo bude osvobozeno od poroby porušení ve svobodu slávy synů Biožích* (Řím 8, 20. 21; cf Řím 8, 18). Pro žijící na zemi je teprve v naději a skrytá v utrpení, neboť k spoluúčasti s Kristem na slávě máme přijít podobně jako On: » Jsme-li však dítkami, tedy i dědici, dědici Božími a spoliudědici Kristovými, ačli spolu s ním trpíme, abychom s ním i oslaveni byli. Mám totiž iza to, že utrpení tohoto času nejsou nic proti budoucí slávě, která se má zjevit i na nás* (Řím 8, 17. 18; cf 4, il7). »Jste-li tupeni pno jméno Kristovo, jste blažení, neboť potom duch slávy a Duch Boží spočívá na vás«! (1 Petr 4, 13—14; cf 5, 1). Tato budoucí sláva je pouze v naději ospravedlněných: »Jsouce tedy ospravedlnění z víry, máme pokoj s Bohem skrze Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož jsme obdrželi věrou i přístup k té milosti, ve které stojíme a honosíme se .naději ve slávu Boží* (Řím 5, 1. 2; cf 9, 23), Ano, u ospravedlněných třeba již mluvit i o slávě, pokud » všichni zhřešili a postrádají slávy Boží* (Řím 3, 23) a podle Kol 1, 17 »jim (nevěřícím) chtěl Bůh uvésti ve známost, jak bohatá je sláva tohoto tajemství mezi pohany, kterým je Kristus ve vás, naděje slávy*. , Tato sláva je připodobňování se Kristu: »My pak všichni patřice jako v zrcadle s tváří odhalenou na slávu Páně, přetvo- řujeme se v týž obraz od slávy ke slávě

jako od Duchů Páně« (2 Kor 3, 18; cf Ef 3, 16), Tak se slavně svou dobrotou zjevuje v nás Bůh, »Otec slávy«, »který nás předurčil, abychom se mu stali syny skrze Ježíše Krista podle rozhodnutí své vůle ke chvále slávy jeho milosti, kterou nás omilostnil v milovaném Synu svém« (Ef 1, 5. 6). Proto jsou věřící vybízeni: »Ať tedy jíte, nebo pijete, nebo cokoliv jiného konáte, všechno číňte ke slávě Bo- ží« (il Kor 10, 31). S7c

Slavnost stánků, hebr. chag hassuklkoth, byla konána na památku Božího vedení na poušti a na poděkování za úrodu stromů a révy na konci hospodářského roku, od 15—21 sedmého měsíce (tišri), protože také byla nazývána slavností sklizně. Ten týden bydli Izraelité venku ve stáncích z větví ušlechtilých stromů (palmy, myr- ty a pod.) a nosili v rukou takové ratolesti. Sváteční klid byl pouze prvního a posledního dne, čtvrtá kniha Mojžíšova udává počet obětovaného bravu a skotu (29, 13—38) jako oběti zápalných a za hříchy (kozla). Konaly se též oběti soukromé, k nimž měli být pozváni chudí, vdovy a sirotci (Dt 16, 14). Slavnost stánků nevznikla z kanaanské novoroční slavnosti. Izraelská původnost slavnosti je dosvědčena jako slavnosti stánků (Os 12, 9), mojžíšského původu (2 Par 8, 13 a Neh 8, 14), rázu děkovného (Zach, 14, 16). Po návratu ze zajetí babylonského byly obřady slavnosti rozšířeny o potrásání sváteční kyticí (2 Mak 10, 7), která dle Josefa Flavie (Starož. 3, 10) sestávala z větvíček myrto- vých, vrbových a brioskvo- výdh; dále o průvod s obcházením oltáře, o čerpání vody (Jan 12, 3) z pramene Si- loe, smíšené s vínem a vylité na oltář. Večer prvního dne byl chrám skvěle osvětlen padesátiletými isvícný po čtyřech zlatých kahanech na olej. Muži ko- I nali náboženský poohodňový tanec za zpěvu tak zvaných stupňových žalmů, které zpívali kněží na 15 stupních mezi vnitřním nádvořím a nádvořím žen. Kytice má původ v Lv 23, 40, čerpání vody bylo upomínkou na vyvedení vody ze skály na poušti a symbolem mesiášské spásy, dle isaie. 12, 3; pro ostatní není důvod znám.

Sp **Slepý.** Že již v dávných dobách bylo v Palestině množství očních neduhů a velmi mnoho slepých, zdá se dokazovati množstvím předpisů Starého zákona o slepých, a častá setkání Ježíše Krista se slepými. Sedávali při cestách a ulicích, hlavně v blízkosti chrámu. Zákon prokrel toho, kdo slepého uvede na nepravou cestu: »Zlořečen, kdo zavádí na

scestí slepého«, Dt 27, 18« Skutkem milosrdenství bylo vésti slepého: »Okem slepým jsem býval«, Job 29, 15, Tápající a klopýtající slepci stali se obrazem duchovní slepoty v bezradnosti a nemohoucnosti, za trest nevěrnosti Izraelovy ;»Hospodin tě rani pominutím smyslu, slepotou, šílenou zuřivostí, makati budeš o polednáoh, jako maká slepý ve své tmě, a pravé cesty nenajdeš«, Dt 28, 28, 29; »Makáme jako slepí stěnu a jako bez očí hmatáme; klopýtáme o poledni jako ve tmě, jsme v mrákotách jako mrtví«, Is 59, 10,

Typickými duchovními slepci v sv. Písmě jsou hříšní Izraelité (Isai 42, 18), nepraví proroci (Nár 4. 14), farizeové (Mt 15, 14), kdo postrádají křesťanské ctnosti (2 Petr 1, 9), vlašni křesťané (Zjev 3, 17), Duchovní slepotu může uzdraví ti jedině Bůh: »Hospodin vysvobozuje vězně, Hospodin dává světlo slepým«, Žl 145, 8. Duchovní slepota je zatemnění rozumu a zmatenost ducha. Tak slepým činí zloba: »Takto smýšlejí, ale bloudí, nebo oslepila je zloba jejich«, Moudr 2, 21; »Nežij- te jako pohané v marnosti myslí své jsouce zatemnění v rozumu, odcizení životu Božimu pro nevědomost, která je ze zatvrzení srdce«, Ef 4, 17, 18, Duchovní slepota bývá zavíněná: »iAč poznali Boha, neoslavovali ho jako Boha, ani mu nepoděkovali, nýbrž zmarněli ve svých myšlenkách a zatemnilo se nemoudré srdce je- jich«, Řím 1, 21; » Evangelium zakryto jest u těch, při nichž bůh tohoto světa zaslepil mysl jejich, aby se jim nerozsvítilo světlo evangelia a velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím«, 2 Kor 4, 3; »Kdo nenávidí svého bratra, je ve tmě a neví, kam jde, neboť tma zaslepila oči jeho«, 1 Jan 2, ill. Duchovní slepota bývá trest Boží: »Oslep srdce tohoto lidu ... ať očima nevidí, myslí ať nechápe, aby se neobrátil a já jej neuzdravil«, Is 6, 10. Srv. Mt 13, 14; Mk 4, 12. *Sp*

Slib je svobodně při):altý závazek odevzdali své vlastnictví nebo sebe Bohu nebo ke ti Boží se odříci dovoleného potěšení, Tento náboženský úkon je prastarý: »I učinil slib (Jakob): Bude-li Bůh se mnou, bude-li mě chránili na cestě, kterou se beru,..., pak Hospodin bude mým Bohem a kámen tento, který jsem vztyčil na památku, bude slouti Dům Boží, a ze všeho, co mi dáš, budu ti oběto- vali desátky«, (Gn 28, 20—23), Zákon Moj- žíšův zdůrazňuje povinnost dostáli slibu: »Nechceš-li činiti slib, nemáš hříchu. Co však jednou vyšlo z úst tvých, zachovávej a čiň, jak

jsi Pánu Bohu svému slíbil, jak jsi z vlastní vůle a ústy svými pravitel, Dt 23, 22, 23; stanoví podmínky platnosti, zvláště nezbytnost ústního vykonání slibu: »Učiní-li muž slib, nebo zaváže-li se přísahou, ať nezruší slova svého, ale splní vše, co slíbil«, Nm 30, 3, což předpokládá zjištění takového slibu veřejně, tedy vykonání ústní. Sliby budou těž v mesiášské době: »Ctíti jej budou obětmi a dary, činíti budou sliby Pánu a plniti je«, Is 19, 21, Nebezpečné jest unáhleně něco slibovali a po slibu se rozmýšleli: » Osidlem bývají člověku zbrklé sliby, ze kterých se chce později vyprostiti«, Přís 20, 25; »Cokoli jsi slíbil, splň, neboť mnohem lépe jest neslibovali, než po slibu nespílniti, co připověděno. Neužívej úst svých k tomu, aby seis zatížil hříchem. Neříkej: Nebylo v tom rozvahy; aby se snad Bůh nerozhněval na tvé řeči, a nezkazil všech skutků rukou tvých«, Kaz 5, 3,

Slibem mohly býti zasvěceny osoby; Samuel byl tak zasvěcen: »Pane zástupů, shlédneš-li milostivě na utrpení služebnice své ... a dáš jí chlapečka: dám jej Pánu na všechny dny života jeho a britva nepřejede mu po hlavě«, I Král 1, 11; »>>Pavel... v Cenchreích oholil si hlavu, neboť měl slib«, Skt ap 18, 18; nebo majetek: »Učinil totiž slib služebník tvůj, když byl v syrském Gessuru; Přivede-li mě zase Pán do Jerusalema, obětovali budu Pánu«, 2 Král 15, 8; nikoli však to, co dle zákona již náleželo Bohu, jako prvotiny a desátky; »Prvorozenců, kteří patří Pánu, nikdo nesmí slibem zasvětili. . . všechny desátky z půdy«, Lv 27, 26, 30, jakož i to, co nebylo hodno svatosti Boží, jako mzda hříchu: »Výdělku nevěstčina ani psí mzdy nesmíš přinést v obět v domě Pána Boha svého«, Dt 23, 18.

Sliby nevěst, manželek a dětí potřebovaly ke své platnosti ještě schválení ženichova, manželova, otcova; avšak toto právo musilo býti vykonáno do 24 hodin po nabytí vědomosti o vykonaném slibu; sliby mužů a propuštěnců platily ihned, Nm 30, 2—17. Zdá se, že kněží měli právo promíjeli sliby: »Neříkej před knězem: Nebylo v tom rozvahy«, Kaz 5, 5. Osoby slibem Bohu zasvěcené mohly býti vykoupěny částkou peněžitou, která ise stanovila dle rodu a věku (Lv 27, 1—8), kdežto zaslíbená zvířata musila býti skutečně obětována; vadná zvířata kněží prodávali ve prospěch svatyně, nebo si je sami slibující mohli pro sebe koupiti s 20% přírůžkou k tržové ceně (Lv 27, 9—13). Tak se též postupovalo u zaslíbených domů nebo polností

(tamtéž).

Zvláštní způsob slibu byl nazíreat. Rabínská kasuistika způsobila nespravedlivosti při dělení a plnění slibů; »Vy však pravíte; Kdío by řekl otcí nebo matce; Dar Bohu je to, z čeho bys mohl mítí ode mne prospěch — není povinen ctíti otce svého nebo matku svou. I zrušili jste přikázání Boží pro své podání«, Mt 15, 5, 6. Příklady slibujících; Anna, matka Samuelova, 1 Král 1, 11; Absalom, 2 Král 15, 7; David, 2. Paral 5, 1; Izraelité při stavbě chrámu, 1 Par 29, 9; Heliodor, 2 Mach 3, 35; apoštol Pavel, Skt ap 18, 18; 21, 13.

Sp **Slonovina**, tvrdé bílé kly slona afrického a indického, ve starověku ceněné jako zlato. Egypské výrobky ze slonoviny byly vyváženy až do Assyrie. Tyrus ibyl hlavním střediskem obchodu slonovinou pro Palestinu (Ez 27, 15). Ofirské loďstvo Šalomounovo přivezlo slonovinu z Puntu a pak od královského dvora přešel přepych slonovinového nářadí do izraelských paláců, takže byly nazývány domy ze slonoviny (3 Král 10, 18; 22, 39; Žl 44, 9; Am 3, 15; 6, 4). — Bělostnost a pevnost slonoviny se staly obrazem krásy, čistoty a síly (Velep 5, 14; 7, 4; Zjev 18, 12).

Sp **Sloup**, *I. Ve stavitelství* shledáváme sloupy u Izraelitů v chrámě Šalomounově. Po obou stranách vchodu do předsíně chrámové stály volně dva sloupy. Sloup po pravé straně slul Jachin, t. j. »i(Jahve) dává pevně státi«, po levici Booz (heb. Bó-az), t. j. »v něm (v Jahve) je síla« (3 Král 7, 21; 2 Par 3, 17), Sloupy byly vysoké 18 loktů (údaj »35« loktů podle 2 Par 3, 15 vznikl pravděpodobně záměnou písmen.

jimiž byla v hebrejském textě vyjádřena číslovka), v objemu měly 12 loktů. Byly z mědi, uvnitř duté; stěny byly 4 palce tlusté. Sloupy zdobily hlavice 5 loktů vysoké (údaj »3« lokty podle 4 Král 25, 17 vznikl pravděpodobně též záměnou). Hlavici zdobilo síťkování a dvě řady granátových jablček. V každé bylo 96 jablek volně upevněných mezi řetízky a 4 jablka upevněná nehybně. Popis sloupů viz v 3 Král 7, 15—22, 41—42; 4 Král 25, 46—17; 2 Par 3, 15—16; 4, 12—43; Jer 52, 17, 20—23. Po dobytí Jerusalema rozbili Babyloňané sloupy a měd z nich odvezli do Babylonu (4 Král 25, 13; Jer 52, 17). Sloupy nalézáme rovněž v jiných Šalomounových stavbách jako v t. zv. «domě háje libanského», dvoraně to o čtyřech lodích, jež oddělovaly řady sloupů vytesaných z cedrového dřeva (3 Král 7, 2—4). Mimoto zmiňovány jsou sloupy t ;zv. »sloupové síně«, jež byla též součástí paláce Šalomounova (3 Král 7, 6). — Sloupů bylo používáno u Izraelitů ve stavbách větších domů, jak lze usuzovali z Přis 9, 1,

II. V mluvě obrazně používá bible též výrazu sloup. Vyjadřuje jím zejména pevnost a neochvějnost Hory se nazývají sloupy země (Žl 74, 4; Job 9, 6), jindy sloupy nebes (Job 26, 41). Bůh činí Jeremiáše železným islopem proti odpůrcům jeho činnosti prorocké (Jer 1, 18 . .). Dobrá žena je zvána sloupem (= loporou] mužovou (Sir 36, 26). V Novém zákoně je nazývána církev «sloupem a základem Pravdy» (1 Tim 3, 15), Z apoštolů jsou zváni Petr, Jakub a Jan sloupy pro svou jedinečnou autoritu mezi apoštoly (Gal 2, 9), Vítěze v boji za víru učiní Bůh sloupem v nebeském chrámě (Zjev 3, 12).

III. Sloup oblakový a sloup ohnivý. V biblickém podání o putování Izraelitů z Egypta vyskytují se častěji zmínky ;o sloupu oblakovém a o sloupu ohnivém.«Hois- podin kráčel před nimi, aby jim ukazoval cestu za dne ve sloupu oblakovém a v noci ve sloupu ohnivém, aby byl (tak) vůdcem cesty ve dne v noci. Nikdy se od lidu nevzdálil oblakový sloup ve dne, aniž sloup ohnivý v noci» (Ex 13, 21, 22; srov. 2 Esd 9, 12, 19; Žl 77, 14; 104, 39; 1 Kor 10, 1). Když pronásledovala egyptská vojska Izraelity při přechodu mořem Rudým. »p o zvedl se anděl Boží, který kráčel v čele izraelských zástupů, a odebral se za ně; s ním posunul se zřepředu dozadu oblakový sloup a postavil se mezi vojska e- gyptská a izraelská; byl pak oblak ten na jedné straně temný, na druhé však osvětloval noc, takže nemohla celou dobu

noční k sobě se přiblížit» (Ex 14, 19, 20). »Když nadešla doba ranní hlídky, tu hle, Hospo-^ -dín ze sloupu ohně a z oblaku pohleděl na vojska Egyptů a tak je zničil« (Ex 14, 24). »Když byl dohotoven svatostánek, přikryl jej oblak a velebnost Hospodinova jej naplnila« (Ex 40, 32). »Kdykoli pak oblak stánek opustil, dali se synové Izrae- lovi na pochod ve svých zástup ech; vzná- šel-li se klidně nad stánkem, neodcházeli z onoho místa. Ve dne totiž vznášel se nad stánkem oblak Hospodinův, v noci však oheň; všichni kmenové Izraelovi to viděli na všech místech, kde se zastavili« (Ex 40, 36—36, Srov. Nm 9, 17—23). »Kdykoli vešel (Mojžíš) do stánku úmluvy, sestoupil oblakový sloup, postavil se u vchodu a mluvil s Mojžíšem«, t. j. Bůh v něm přítomný (Ex 33, 9; srov. Dt 31, il5). Sloup oblakový a sloup ohnivý jsou podle biblických údajů zjevy přirozené nevysvětlitelné. Nelze vykládali ohnivý sloup jako zkazku na vulkanické zjevy na Sinaji (viz heslo Sinaj), ani o ohni, jež nosívali na pochodu před vojsky a karavanami na po-^ -čest vzneseným osobám. Běží o zjevy, jež v biblickém prostředí připomínají přítomnost Boží a provázejí theofanie (srov. Gn 15, 17; Ex 3, 2.; 19, 16; Žl 17, 9, 13.; 96, 2—6; Hab 3, 4 ..).

K1

Sluha jest ve sv. Písmě nejen nevolník, nýbrž i každý poddaný, byť to byl nejvyšší úředník vladářův. «Sluha králův» byl dvorský titul: «I rozkázal... Asajašovi, služebniku královskému, řka: Jděte a poradte se,« 4 Král 22, 12; ten titul je dosvědčení na pečeti Šemově, nalezené v Tell-el-Mu- í tesselim. Na takového myslí Kristus ve svých podobenstvích o nemilosrdném služebniku (Mt 18, 23, o hřivnách 25, 14), Bylo pravidlem slušnosti, při řeči s výše postaveným, nazývali isebe jeho služebníkem. Množství sluhů bylo známkou zámožnosti Východňanovy: «Zjednal jsem si sluhů a služebnic, také domorodé čeládky mnoho jsem získal... převýšil jsem bohatstvím všechny, kteří byli přede mnou v Jeru salemě» (Kaz 2, 7. 9). Nevolnických sluhů nabývali Izraelité z válečných zajatců: «Ženy, děti, dobytek a všechno, co tam bude, všechno kořist rozděl vojsku* (Dt 20, 14); nebo koupí: »Prodá-li někdo svou dceru za nevolnou ženu, nebude propuštěna na svobodu, jak se obyčejně propouštěvají otrokyně« (Ex 21, 7); nebo z dětí nevolníků (Ex 21, 4); něbo za nedobytné dluhy: »Hle, věřitel přišel a vzal isi oba syny mé za nevolníky«, řekla Eliseovi žena z manželek prorockých (4 Král 4, 1; srv. Mt 18, 25): »Když

neměl, čím zaplatiti, rozkázal jej pán jeho prodati, též manželku jeho i děti a všecko. << Při vykupování nevolníků určovali výkupné kněží, ježto určovali každou výkupní cenu; srv. Lv 27. Hebrejský nevolník musil býti v jubilejním roce obdarován a propuštěn: »Koupíš-li otroka původu hebrejského, sedmého roku bude darmo propuštěn na svobodu« (Ex 21, 2), Sluhové byli pod ochranou zákona: «Kdo zbije otroka svého nebo otrokyni holí tak, že mu pod rukama zemře, dopouští se zločinu* (Ex 21, 20); »Uděří-li někdo svého otroka neb otrokyni do oka a učiní-li je tak jednookými, propustí je za oko, které jim vyrazil, na svobodu* (Ex 21, 26). «Rovněž propustí na svobodu svého otroka neb otrokyni, jestliže jim vyrazil zub« (21, 27). Nevolníci, kteří se dobrovolně a navždy zřekli svobody, požívali veliké důvěry, stávali se i zeti svých pánů: «Mně však, dodal Abraham, nedal jsi potomků, takže, hle, domorodý můj služebník bude mým dědicem* (Gn 15, 3); «I pravil (Abraham) k staršímu služebníkovi svého domu, který byl ustanoven nad veškerým jeho majetkem: «Polož ruku pod mou kyčli, abych tě zavázal přísahou při Hospodinu, Bohu nebes i země, že nevezmeš manželku pro syna mého z dcer kananejských* (Gn 24, 2); «Sesan neměl synů, ale dcery, jakož i nevolníka egyptského, jménem Jeraa. I dal mu dceru svou za manželku* (il Par 2, 34, 35).

Povinnosti sluhů jsou: uctivost, poslušnost, věrnost. Sluha ctí pána svého; «Syn ctí otce svého a sluha pána svého* (Malach 1, 6); «Pokládejte své pány za hodné veškeré úcty, aby se netupiloi jméno Páně« (1 Tim 6, 1); «Buďte svým pánům poddáni ve všem, příjemní, neodmlouvající, neokrádající, nýbrž ve vši příčině věrnost pravou osvědčující* (Tit 2, 9); «poddáni buďte ve vši bázni pánům, nejen dobrým a mírným, nýbrž i zlým« (1 Petr 2, 18); věrný a moudrý služebník dosáhne cti, je milý svému pánu a nepocítí jeho hněvu: «Příjemný je králi služebník rozumný, ničemný však hněv jeho cítit bude* (Přísl 14, 35); bude platiti více než pošetilí synové: «Služebník moudrý ovládne pánovy zpozdilé syny a s nimi bude se dělili o dědictví* (Přísl 17, 2); »Fík-li kdo opatruje, bude jisti jeho ovoce; a kdo pečuje o svého pána, dojde úcty* (Přísl 27, 18). Špatného sluhu čeká odpovědnost a trest: Giezi, sluha Eliseův, byl za svůj podvod potrestán malomocenstvím (4 Král 5, 25); Bazathan a Thares, služebníci (Est 2, 21); sluha nesvědomitý bude níci krále Asuera, byli

za své spiknutí obě- uvržen do žaláře (Mt 24, 48); služebník lenivý bude trestán (Lk 12, 43). *Příklady dobrých služebníků:* Eliezer (Gn 24); Jakub (Gn 30); Josef (Gn 39); služka Juditina (Jdt 10); sluhové krále Davida (2 Král 15, 15); sluhové Naamanovi (4 Král 5, 13); služebníci dobří a věrní v podobenstvích Kristových (Mt 13, 24; 25, 16; Lk 19, 16); sluWoivé Korneliovi (Skt ap 10, 2). *Příklady špatných služebníků:* Agar (Gn 16, 5); číšník a pekař faraónův (Gn 40); služebníci Semejovi (3 Král 2, 39); Giezi (4 Král 5, 21); sluhové Joazovi (4 Král 12, 20); sluhové Amonovi (4 Král 21, 23); služebníci nešlechtní v podobenstvích Kristových srv. místa právě uvedená u dobrých služebníků.

Obrazná pojetí služby: služebníkem hříchu jest, kdo se nechává ovládati vášněmi: »V pravdě, v pravdě, pravím vám, každý, kdo páše hřích, je služebníkem hříchu* (Jan 8, 34); »Nevíte-li, že jste služebníky toho, komu se oddáváte za služebníky ku poslušnosti toho, koho posloucháte, buď hříchu ke smrti, nebo poslušnosti ke spravedlnosti?« (Řím 6, 16), pročez služebníky spravedlnosti jsou ctnostní lidé. Vůči Bohu jsme neužiteční služebníci: «Říkám Pánu: Bůh můj jsi ty, neboť mých statků nepotřebuješ* (Žl 15, 2); «Tak i vy, když učiníte všechno, co vám bylo přikázáno, recete: služebníci neužiteční jsme, co jsme měli učinit!, učinili jsme« (Lk 17, 10).

Božími služebníky jsou andělé (Job 4, 18; Žl 102, 20); hlasatelé vůle Boží (3 Král 14, 18; Jer 7, 25; Amos 3, 7); apoštolové (Řím 1, 1; Zjev 1, 1); učitelé náboženství (Skt ap 4, 20; Gal 1, 10); kněží (1 Kor 9, 19; 2 Kor 4, 5); věřící lidé (Lv 25, 42; Žl 101, 29), zbožní lidé (Job 1, 8; Žl 33, 23; Řím 6, 22; Zjev 1, 1).

Největší sluha Boží jest Ježíš Kristus.

Prorok Isajáš jest autorem tak zvaných zpěvů o Ebedjahvovi, o Služebníku Jahvově; Is 42, 1—9; 49, 1¹³; 50, 4—11; 52, 13—53, 12. Nekatolictí exegeté tvrdí, že jest jím míněn buď Izrael nebo lepší jeho část, nebo ideální Izrael, nebo zosobněný stav prorocký, nebo nějaký současník Isa-jášův, nebo učitelé zákona, prorok Jeremiáš, král Josiáš nebo Joachim, kníže Zo-rcaibel, Nehemiáš nebo Stařec Eliezer z machabejské doby, nebo také že je to neskutečný výmysl náboženské fantasie.

Jedině Písmu odpovídající a uspokojující jest výklad o Mesiáši, Ježíši Kristu. Tento výklad znali Židé před Kristem; Žl 21, o trpícím Mesiáši, jenž se i někdy slovně shoduje s Isajášem; »Plesej velmi, dcero síonská, vesel se, dcero jerusalemská! Aj, tvůj král ti přichází spravedlivý a spasitel; chudý jest a sedí na oslici, na oslátku, osličím mláděti« (Zach 9, 9); »A vyleji na dům Davidův ia na obyvatelstvo jerusalemské ducha milosti a modliteb, i patřiti budou na mne, kterého zbudli a kvíliti budou nad ním, jako se kvílívá nad jedináčkem, a žalostit budou nad ním, jako se žalostívá nad úmrtím prvorozenec« (Zach 12, 10); »Druhého dne Jan uzel Ježíše, an jde k němu; i řekl: Ejhle, Beránek Boží, který snímá hříchy světa« (Jan 1, 29). Synagoga po Kristu jej též znala a byl jediným výkladem až do konce 18. století.

— Pojem Služebníka Jahvova také nepochází z novoroční babylonské slavnosti, kdy král vykonával usmíření bohů za lidi. Jest již označen v Prvoevangeliu úklady hadovými patě potomka ženina. Jakmile proroci poznali duchovní ráz mesiášské říše, totiž vykoupění duší, jako nutnou podmínku příchodu říše mesiášské, pomocí Bpžihou osvědčení také poznali osud Mesiášův před uskutečněním jeho říše. Sp

Slunce: Je podivuhodné dílo Boží (Gn 1, 16; Sir 43, 2) a Bohu k chvále (Žl 148, 3; Dan 3, 62) a Boha poslouchá (Job 9, 7; Bar 6, 59). O běhu slunce se užívá v Bibli běžných lidových rčení; vychází a zapadá; tato dvě rčení také sloužila za orientaci (Žl 18, 7). V Orientě se velmi pociťuje jeho žár (Jan 4, 8; Sir 43, 4; Jak 1, 11), takže nebyti mu vystaven bylo obrazem blaženosti (Žl 20, 6; Is 49, 10). Lesk slunce byl obdivován a sloužil za obraz; o milujících Boha a spravedlivých (Mt 13, 43), o kráse dobré ženy (Sir 26, 21; Velep 6, 9), o proměněné tváři Kristově (Mt 17, 20), o moudrosti (Mioudr 5, 6) a spravedlnosti (Mt 4, 2). Zatmění slunce bude doprovázet příchod Páně v hrozný den (Is 13, 10; Joel 2, 31; cf Skt ap 2, 20; Ez 32, 7; Mt 24, 23; Zjev 9, 2). Na historická zatmění slunce

nejspíše naráží Amos 8, 9 (15. června 763 př. Kr.). Událo se při smrti Kristově (Lk 23, 45). Při zastavení slunce a prodloužení dne v Jos 10, 12, 13 jedná se nejspíše o prodloužení dne lomem slunečních paprsků. U Hebreů nelze dokázat kult slunce jako u Jiných semitských národů. Kde se později vyskytuje (4 Král 23, 5; Jer 8, 2; Ez 8, 16), běží o cizí vlivy, Jahvismu nepřátelské.

Smaragd (Hebr. »bareqet«), drahokam barvy zelené, Byl v náprsníku veleknězově (Ex 28, 17) a byl jedním ze základů nebeského Jerusalema (Zjev 21, 19), Podle Zjevení sv. Jana (4, 3) podobal se trůn Boží smaragdu: někteří myslí, že je tu míněn diamant, Ježíš Sirachovec mluví (32, 8) o pečeti ze ismaragdu.

Smích» Jako je v lidském životě »dolba pláč«, tak je i »doba ismíchu« (Kaz 3, 4). U Abrahama a Sary vyvolala smích předpověď, že budou mít syna. Rozveselila je, když si připomněli, že v jejich stáří se to nestává (Gn 47, 17; 18, 10). Z průpovědek o s. třeba uvést: »Oděv těla a smích zubů a chod člověka prozrazují, co člověk je« (Sir 19, 27). »Blázen hlasitě se chechtá, ale moudrý sotva zticha se usměje« (21, 23; cí 7, 7). »I při smíchu trpí srdce a konec radosti bývá bolest« (Přis 14, 13). »O smíchu musel jsem říci; Je to hloupost a o rozkoši: K čemu je« (Kaz 2, 2). Pilná hospodyně patří do budoucná s úsměvem (Přis 31, 25). Smíchu bezbožných netřeba dbáti, ani spravedliví nemají ztrácet naději pro pláč, neboť: »Běda vám, kteří se teď smějete, budete se rmoutiti a plakali.. Blahoslavení, kteří teď pláčete, neboť se budete smá- ti« (JLk 6, 15, 25).

Smilstvo, nedovolené užívání pohlavních styků. — 1. *Pojem.* Souborný zákoník Starého zákona proti smilstvu jest Lv 18, 1—23, kde se zakazuje krvesmilství, pohlavní styk se zvířaty, cizoložství, styk se ženou, »která trpí měsíčky«, smilstvo proti přírodě. Na každý z těchto hříchů byl stanoven trest smrti (Lv 18, 25). V Novém zákoně je pojem smilstva naznačen mnohem všeobecněji než ve Starém zákoně a maprostými výrazy se před ním varuje. — 2. *Výstrahy před smilstvem.* V obou Zákonech se ukazuje na jeho hanlivé příčiny a na jeho zhoubné následky. »Pošetilost je žena rozpustilá .. člověk však neví, že tam jsou mrtví, v hlininách pekel její hosté« (Přis 9, 13—18). »K smrti totiž dolů jde stezka její (ženy, lákající k cizoložství), do říše mrtvých jsou cesty její, kdokoli vcházejí k ní, nevracejí

se, nedostihují stezek života. « (2, 16—19). »Šel za ní (za ženou cizoložnou) jako vilný beran . . . jako pták letí do osidla, nevěda, že jde o jeho život., Cesita do pekla jsou její stezky, vedou dolů do komnat smrti« (7, 22—27). »Vino a ženy k odpadu svedou mnohé a kdo věší se na nevěstky, ničemníkem bude, hniloba a červi zmocní se ho a vzata bude z počtu živých duše jeho« (Sir 19, 2. 3). »Jest i jiná řeč, vedoucí k smrti, kéž ta se nenalézá v dědictví Jahvově. Neboť od izbožných je to daleko a ve hříších se neválejí (jako vepří, poznamenává Hejčl). Necudné mluvě ať nezvykají ústa tvá. . . Člověk navyklý slovům necudným nebude celý svůj život ukázněn. Dva druhy lidí minoho hřeší a třetí přivádí záhubu: žhavý chťič jako oheň hoří, neuhasne, dokud nepohltní. Člověk, který przní stydké údy těla svého, neustává, dokud oheň nedohoří. Nevěstkáři každý pokrm je sladký, hříchy se neunaví, dokud nezemře. Kdo ise nespokojí se svým ložem . . . neví, že všechno vidí oko Pána a neví, že vyháni od sebe bázeň Boží« (23, 15 —27). — Nový zákon naprosto odsuzuje smilstvo, jakožto neslučitelné ;se životem křesťanským a jako vylučující z věčné spásy. Ježíš Kristus blahoslavlil ty, kteří Jsou čistého srdce »neboť oni Boha viděti budou« (Mt 5, 8). »Smilstvo však a všeliká nečistota nebo lakota nebudí ani jmenována mezi vámi, jak se sluší na věřící.,. Toto pak vezte a znějte, že žádný smilník nebo nečistý nebo lakotník nemá dědictví v [království Kristově a Božím« (Ef 5, 3—5). »Ale tělo není pro smilstvo, nýbrž pro Pána. Nevíte, že těla vaše jsou údy Kristovy? Mám tedy snad vžiti údy Kristovy a učiniti je údy nevěstky? . . . Kdo smilní, hřeší proti tělu svému. Anebo nevíte, že tělo vaše jest chrám Ducha svátého, jenž jest ve vás. ježž máte od Boha, a že nejste svoji?« (1 Kor 6, 13—20). »Umí Pán . . . nespravedlivé ke dni trestů uchovali. Zvláště však ty, kteří za tělem chodí v žádosti poskvrní. Tito však jako nerozumná zvířata, určená jakožto bytosti smyslné k lovu a k záhubě . . . kletbě propadli jsou« (2 Petr 2, 9—14). — Za prostředek proti smilstvu se v Novém zákoně doporučuje hlavně »život v duchu« a u- mrtvování tělesnosti nebo mehovění tělesnosti; »V duchu chod'te a nehovte touhám tělesným; neboť tělo žádá proti duchu a duch proti tělu« (Gal 5, 16). — Obrazně se smilstvem rozumí u proroků nevěrnost Bohu. Plasticky praví Jeremiáš (3, 1. 2): »Propustil-li by muž svou ženu a ona oidej-douc od něho pojala lby jiného . . . zdali nebude

poskvrněná a zprzněná ta žena? Ty však jsi smilnila s milovníky mnohými. . . Zdvihni oči své k výšinám a rozhlédni se, kde bys nebyla sebe prostřela . . . na cestách sedávala jsi, čekajíc jich jako Arab na poušti«. Těž Zjev, mluví častěji v tomto obrazném smyslu o smilstvu a nevěstce. Na př. 17, 5: »Babylon veliký, matka smilstva*»; »A králové země smilnili s ní« t(18, 3). *Sp*

Smíření, Úkon, jímž se obnovuje dobrý vztah, zlem porušený. V náboženství se jedná o obnovení vztahu tvora k Bohu, jehož tvor hříchem urazil. Má-li smíření nastat i, je třeba, aby byl člověk vysvobozen ze stavu hříchu. Bůh se smířením nemění, vždyť on zůstává svátý a nedotknutelný i když je tvorem uražen. Musí se změnit člověk, který se hříchem Bohu odcizil.

1. Ve St. zákoně se často ozývá vědomí viny i touha po smíření s Bohem. Možno to viděti již v samém přinášení oběti, která ve svých začátcích má i ráz smírný. Lze to pozorovat u oběti Noemovy po potopě. Bůh mu slíbil, že již nebude zlořečili zemi (Gn 8, 21). Táž myšlenka je vyjádřena na začátku knihy Lev, která jedná ex professo o obětech a o všem, co k nim patří; obětované má být bez vady^ obětující vloží ruku nia hlavu oběti a pak se praví; »tak bude se zálibou přijata a přispěje mu k od- puštění« (1, 4). Symbol starozákonního vyznávání potřeby smíření bylo víko na arše zvané kapporet, jež kromě toho, že přikrývalo archu, sloužilo k usmiřování s Bohem, když bylo pokropeno krví. Odtud ono víko je nazýváno slitovnicí v listě Žid 9, 5. Mezi různými druhy oběti za důležité byly pokládány oběti smírné, které bylo třeba přinést! za hříchy z nevědomosti, omylu, nedbalosti nebo lidské slabosti (Lv 4; Nm

5, 6). Sem patří oběti za hřích, které byly přinášeny při ročních slavnostech, o novo- luní, velikonicích, slavnosti stánků, hlavně však v den smíru (Nm 28, 15—29, 38). O dni smíru viz Svátky . Takové smíření oběťmi prováděl kněz podle Lv 9, 7; 19, 22. Krev obětovaného zvířete zjednávala smíření podle Lv 17, 11 »život živočicha je v krvi a já jsem vám ji dal, abyste si jí získali na oltáři smíření pro své duše, aby krev zjednávala vašim duším odpuštění.« Tyto oběti však samy (nepůsobily odpuštění viny u jednotlivce. Dostačovaly pouze pro očistu před zákonem a činily schopným účastnit se společného života v národě Bohem vyvoleném, hlavně společného uctívání Boha. Na tuto bezmocnost obětí poukázal na př. Micheáš: »Zdali může usmířen být Hospodin tisíci beranů nebo desetitisíci tučných kozlů?« (6, 1) a Oseáš: »Neboť lásku jsem chtěl a ne obět, znalost Boha více než celopaly« (6, 6),

Myšlenka smíření se objevuje zřetelněji u proroka Isaiáše. Sám pocítil jeho nutnost při vidění, jímž byl uváděn do svého úřadu (hl. 6). Po jeho nářku nad vlastní hříš- niosití dotekl se anděl jeho rtů ohnivým kaménkem, řka: »Ejhle, dotklo se toto rtů tvých, odhata jest nepravost tvá a tvůj hřích jest iocíštěn« (v 7). Nejvznešenější pojem o s. — a zde starozákjonní myšlenka smíření dostoupila vrcholu — podává v písni o služebniku Božím, který se obětuje za hříchy lidu; »Pánu se zalíbilo zdeptati jej utrpením, bude-li chtíti dáti ve smírnou obět isvůj život... Spravedlivý služebník můj ospravedlní mnohé, neboť on jejich hříchy na sebe vezme . . . Proto v úděl *

to, že vydal na smrt svou duši, že se nechal ke mnohým nesl, a za ty, kteří se provinili, prosil« (53, 10—12).

2. V
Nov. že on hříchy
hříšníkům čítat, za to,

zákoně nejvíce se zabývá smířením ap. Pavel. Neupouští od myšlenky, že s. hříšného člověka s Bohem se děje prostřednictvím krve obětovaného. Ježíš Kr. se takto obětoval a svou smrtí získal smíření. Zdůrazňuje to, že Bůh sám si takto skrze smrt Kristovu zjednal smíření lidstva se sebou. Toto dílo Boží je projev Boží lásky a milosti. Účinek s. je obnova člověka, který jest při ní zbavován stavu hříchu a zahrnut do společenství s Bohem. »Ale to vše (obnova člověka) jest od Boha, který si nás smířil skrze Krista a dal nám službu smíření (apostolově mají za úkol hlásali o tomto s.),

neboť Bůh si smířil svět skrze Krista, nepřičítaje jim jejich přečiny, a vložil do nás slovo smíření« (2 Kor 5, 18, 19). »Neboť se zalíbilo (Bohu), aby v něm přebývala všechna plnost, a aby skrze něj smířil všechno s sebou — zjednav pokoj skrze krev jeho kříže — ať ta, která jsou na zemi, tak ta, která jsou na nebi. Také vás, kteří jste mu byli někdy odcizeni a zneprátení smýšlením zlymi skutky, smířil nyní smrtí ve svém hmotném těle, aby vás představil svatě a neposkvrněné a bezúhonné před sebou« (Kol 1, 19—22). »Neboť jestliže jsme byli smířeni s Bohem smrtí Syna jeho, tím spíše jsouce již smířeni budeme zachováni v životě jeho; a nejen to, ale honosíme se také v Bohu skrze Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož jsme dosáhli smíření« (iŘím 5, 10, 11) »ospravedlnění bývají zdarma jeho milostí pro vykoupení skrze Krista Ježíše, kterého Bůh představil v jeho krvi jako obět smírnou skrze víru . . .« (3, 25), »skrze vlastní krev vešel jednou do velesvatyně, zjednav věčné vykoupení. . . čím více krev Kristova, jenž skrze Ducha věčného sebe sama obětoval jako obět bezúhonnou Bohu, očistí svědomí naše od mrtvých skutků, abychom sloužili Bohu živému« (Žid 9, 11—14). Aby se mohl stát Kristus takovou smírnou obětí, bylo třeba, aby »ise ve všem připodobnil bratřím, aby byl milosrdný a věrný velekněz v záležitostech u Boha ke smíření hříchů lidu« (2, 17). A proto jeho smrt hříšníkům prospěla, poněvadž, ač sám neviný, zemřel jako hříšník a prolil svou nevinou krev: »Toho, jenž hříchu neznal, učinil Bůh hříchem pro nás, abychom se v něm stali spravedlností Boží« (2 Kior 5, 21), »Vysvobodil nás ze zlořečení zákona, tím, že se stal pro nás zlořečením« (Gal 3, 13).

V druhém listě Janově se ukazuje tataž pravda o s. skrze Krista: »On je smíření za naše hříchy, ale nejen za naše, také celého světa « a »V tom je láska, ne jako bychom my milovali, ale Bůh nás dříve miloval a poslal Syna svého jako smírnou obět za naše hříchy« (2, 2; 4, 10).

Toto smíření je tedy jednou vykonáno a platí pro všechny, ale účast v něm se neděje bez lidské spolupráce, jak vyplývá z povzbuzení: »Nechte se smířit s Bohem« (2 Kor 5, 20). Viz Vykoupení, Ospravedlnění.

Šk
Smířlivost. Zjednáva pokoj mezi rozhněvanými. Křesťan se jí připodobňuje Bohu, který je »Bůh pokoje« (1 Kor 14, 33). K ní vyzýval Ježíš Kr.: »Přinášíš-li dar svůj k oltáři a tam se rozpomeš, že bratr tvůj má něco proti tobě,

zanech tam svůj dar před oltářem a nejprve jdi, smiř se s bratrem svým a potom se vrať a obětuj svůj dar* (Mt 5, 23. 24). Je jedna z cest k blahoslavenství pokojných, kteří se připodobňují Bohu a proto »budou zváni syny Božími* (Mt 5, 9). Doporučuje ji Pavel: »Hněvejte se, ale nehřešte, slunce at' nezapadá nad vašim hněvem . . . všechna hořkost a hněv a rozhořčení a křik a utrhaní budiž od vás vzdáleno* (Eí 4, 26. 33). »sná- šejte jeden druhého, odpouštějte si, má-li kdo žalobu proti druhému* (Kol 3, 13). Příklady: Abraham a Lot (Gn 13, 1—9), Jakob a Esau (33, 1 ..), Josef s bratry (45, 4; 50, 19), Mojžíš (Skt ap 7, 26), David a Saul (1 Král 24, 8) a Semej (2 Král 16, 5..; 19, 16). Viz Odpouštění, Mírumi- lovnost.
Šk

Smlouva, viz Úmluva.

Smrt. 1. *Původ smrti*. Jak došlo k tomu, že člověk propadá smrti, o tom se vypravuje v Genesi ve zprávě o pádu prarodičů v ráji. Před ním ve vypravování o stvoření není zmínky o tom, že přebývání člověka na zemi by se mělo končití smrtí Naopak zákaz nejisti se stromu poznání dobrého a zlého, spojený s výhrůzkou; ^Kterýkoliv den s něho budeš jisti, smrti zemřeš!* (Gn 2, 17) předpokládá, že v lidské přirozenosti nebylo tehdy rozkládajícího počátku, který spěje k oddělení duše od těla či k smrti. Je to naznačeno i v důvodu vyhnání iz ráje; »aby nevztáhl ruky své, nebral také se stromu života, nejedl s něho a nežil talk věčně* (3, 22). Z tohoto tedy (plyne, že prvotini stav člověka smrt vylučoval. Tato přišla teprve jako trest za přestoupení Božího zákazu, jak se praví v 3, 17. 19: »Poněvadž jsi poslechl hlasu své ženy a jedl jsi se stromu, s něhož jisti jsem (ti zakázal... V potu tváře jisti budeš chléb, dokud se nevrátíš do země, ze které jsi vzat. Ano, prach jlsi a v prach se obrátíš*. O této souvislosti mezi přestoupením zákazu Božího a smrti jako jeho následku jasně se vyslovuje Sir 25, 33: »Od ženy stal se počátek hříchu a skrze ni umíráme všichni*. Podobně se praví v knize Moudr 2, 23—25: »Bůh stvořil člověka neporušitelného a k obrazu podoby své učinil ho. Ale závistí dábla přišla ismrt na svět a zakoušejí ji ti, kteří patří jemu*. Před tím pak v 1, 13. 14 připomíná; »Bůh neučinil smrti, aniž se veselí ze zahynutí živých. Neboť stvořil všechno, aby (živo) bylo, a zdravé učinil všelijaké tvorstvo zemského okruhu, a není v nich jedu záhuby, aniž kraluje podsvětí na zemi*.

V Nov. zákoně poukazuje na tuto závislost

smrti od hříchu ap. Pavel v listě Řím 5, 12—21. Srovnáváje Adama s Ježíšem Kr., působnost milosti Kristovy s působností hříchu Adamova, praví v některých tvrzeních jasně, že smrt je následkem hříchu: »Skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt... na všechny lidi smrt přišla, poněvadž v něm všichni zhrěšili . . . Proviněním jednoho smrt kralovala skrze toho jednoho*. V témž smyslu praví potom v 6, 23: »Odplata hříchu je smrt*, a v 1 Kor 115, 56: »O sinem smrti Je hřích*. Proto o .smrti Ježíše Kr.. který hříchu neměl, bylo třeba říci; »Toho, jenž hříchu nepoznal, učinil pro nás hříchem, abychom) my stali se v něm spravedlností Boží*. — Také slova v listě Žid 9, 27; »Stanoveno jest lidem (jednou umřítí* naznačují, že smrt je následkem iněčeho. Jde tu totiž o kladné ustanovení ohledně smrti člověka a ne ioí ito, že by smrt člověka vyplývala z přirozeného zákona.

2. *V čem zalezl smrt člověka*. Umírání je v bibli označováno odcházením, totiž duše, která trvale lopouští tělo. Tak se vyjádřil Jakob při zprávě o smrti Josefově: »Bo- lesti sestoupím k isvému synu do šeolu" (Gn 37, 35). Na smrt nemocný král Eze- chiaš se ptal: »Prostřed života svého mám jiti* (Is 38, 10)? Žalmista prosil; »Polev mi, abych prve se poobčerstvil, nežli odejdu tak, že již mne nebude* (Žl 38, 14). Mojžíšovi byla jeho blízká smrt oznámena slovy; »Až se připojíš k otcům svým* (Dt 31, 16). Že toto »připojení k otcům* neznamená umírání ani ne pohřbení, nýbrž odchod duše ke shromážděným již otcům v šeolu, plyne z následujících příkladů: »Abraham skonak v pěkném věku, ve vysokém stáří ... a přiřazen byl k lidu svému. Pohřbil ho Isák a Ismael* (Gn 25, 8) »Isák věkem jisa sešly zemřel a přiřazen byl k svému lidu . . . Synové jeho Esau a

Jakob ho poch ovali« (35, 29). Tedy po tom, kdy duše odešla k (zemřelým předkům, byl pohřben. Duše zemřelého tedy po smrti žije, neboť se shledává se svými předky, tělo však je položeno do hrobu, kde podle všeobecné zkušenosti je pokrmem červů (Job 17, 14). V Kaz 12, 7 se praví jasněji: »Pnach se do země vrátí, jak býval, dech pak se vrátí k Bohu, jenž jej dal.«

3. *Smrti neujde nikdo.* Ta jest »cestou všeho světa« (Jos 23, 14; 3 Král 2, 2). V 21 88, 49 se to připomíná slovy; »Který člověk žije, by neuzrěl smrti, aby vytrhl duši svou z ruiky pekelní?« Podobně Kaz 3, 20: »Všecko spěje k témuž místu, z prachu je to vše učiněno, a zase se vrátí do praochu« a Sir 8, 8: »Neradu(j se ze smrti nepřítelů svého, věda, že všichni umřeme« dále 14, <12: »Pamatuj, že smrt nemešká, a že zákon podsvětí byl ti ukázán; neboť zákon tohoto světa jest; »Jistě zemřeš« (Sir 14, 12). Ze smrti se nelze ničím vykoupi (21 48, 8—10). Židé se horšili nad Kristem: »Nyní jsme poznali, že zlého ducha máš. Abraham umřel i proroci, a ty pravíš: »Bude-li kdo zachovávali slovo mé, nezemře na věky« (Jan 8f 52), nesprávně isi je vykládající o tělesné smrti. Pro tuto všeobecnost smrti je člověk nazývávan prostě »smrtelník« a jeho tělo jako »to smrtelné« (Řím 6, 12; 1 Kor 15, 53). — V bibli není zmínky jen o, smrti Henochově (Gn 5, 23) a Eliášově (4 Král 2, 11). Podle sv. Pavla ti, kteří zažijí druhý příchod Páně, budou proměněni, aniž musejí zemřít (1 Kor 15, 51). — Jak Bůh je pánem nad životem a smrtí, viz heslo Život.

Na nejistou hodinu smrti je poukazováno v podobenstvích, v nichž se mluví o nenadálém příchodu Pána (Mt 24, 42—44 a j.); viz heslo Bědlost. Připomněl to již Sir 1 9, 20; »Buď i si vědom toho, že blízko jsi smrti, že mezi osidly chodíš a po zbraních lkajících se procházíš« t. j. ve stálém nebezpečí, že zemřeš.

4. *Myšlenka na smrt* působí různě podle toho, jaké naděje někdo klade v život posmrtný. U zbožného myšlenka na smrt ztrácí mnoho z hrůzy, již smrt přirozeně vzbuzuje. V naději, že smrti se nekončí jeho společenství s Bohem, očekává klidněji svůj skon. Takto praví žalmista: »Co bych jiného chtěl na nebi, a co na zemi kromě tebe? Byť i zhyulo tělo a srdce mé, Bůh bude skála moje, díl můj na věky« (21 72, 25. 26). Podobně praví Sir 1, 13: »Bojícímu se Pána dobře jest na konečj v den svého šikanu dojde požeňání«, a Přis 14, 23: »Pro svou zlobu bezbožník vezme za své, zbožný

však naději má ve své smrti«. Vzrůst naděje v odplatu v životě posmrtném zmenšovala i hrůzu před smrtí. V jistotě naděje se praví ve Zjev 14, 13: »Blahoslavení mrtví, kteří v Pánu umírají, od té chvíle. Ano, praví Duch, ať odpočinou od svých námah, neboť jejich skutky jdou s nimi«. V příslibech Ježíše Kr. o věčné odměně není zmínky o hrůzách smrti, neboť u těch, kteří mají takovou naději, nemá místo strach. Apoštol Pavel v naději, že po oddělení jeho duše od smrtelného těla se dokoná jeho duchovní spojení s Kristem, dívá se na svou smrt jako na zisk: »Pro mne žiti jest Kristus a umřítí zisk; jestli však život v těle (se míní), jest to pro mne ovoce práce. A ták nevím, co bych vyvolil; jsem však držen z obou stran, maje tužbu odebrali se a býti ® Kristem, — to mnohem lepší (pro mne), avšak zů- tati v těle jest potřebnější pro vás« (Fil 1, 21—24). Než přesto je smrt vždy něco bolestného a násilného, neboť duše přirozeně touží býti ve svém těle. U věřícího však je tato bolest spojena s nadějí na vzkříšení; »Vždyť víme, že zbouřá-li se pozemský máš příbytek stánkový, máme budovu u Boha, příbytek nikoli rukama udělaný, věčný v nebesích. Neboť v tomto (stánku) vzdycháme, toužíce svrchu se přiodít obydlím svým, které je s nebe, ačli budeme ishledáni oděni, nikoli nazí. Sténáme totiž my, kteří jsme v tom stánku, jsouce skličeni, poněvadž si nepřejeme svléknouti se, nýbrž svrchu se přiodblčí, aby život přioděl to, co jest smrtelné« (2 Kor 5, 1—4). Z textu lze také vycítit tužbu někoho, kdo by rád vešel do života věčného, aniž by musel zakusiti bolesti smrti. Smrt činí hořkým i pomyšlení na to, že člověk jí musí opustit vše, co na zemi má. Jak různě se s tohoto hlediska jeví smrt bohatému a chudému, líčí Sir 41. O bezstarostném boháči praví: »O smrti, ják jest hořká vzpomínka na tebe člověku, který požívá pokoje ve svých statcích, muži bezstarostnému, jehož cesty jsou šťastny ve všem, tomu, který ještě s to jest, aby jedl« (v 1—2). Ubožák zase čeká na smrt jako na vysvobození: »O smrti, dobrý je tvůj zákon člověku nuznému, jehož síla hyne, sešlému věkem, a tomu, který jest ustaraný, a malomyslnému, který ztrácí trpělivost* (v 3—4), A potom končí povzbuzením; »Neboj se zákona smrti. Pomní na ty, kteří byli před tebou a kteří přijdou po tobě. Usoudil tak Pán každému, kdo má tělo.«

5. *Duchovní smrt.* Již ve St. zákoně je označován život bez přízně a milosti Boží slovem smrt. V ní jsou nebo k ní spějí ti, kteří

nedbají zákona Božího; »Spravedlivý připravuje si život, ale kdo se honí za zlým, smrt« (Přís 11, 19); »Bázeň Páně jest pramen života, odvrací smrtedlnou zkázu« (14, 27); »Na stezce spravedlnosti je život, ale cesta bludná vede k smrti« (12, 28); »Mne {moudrost} kdo najde, nalezne život, a dojde požehnání od Hospodina; kdežto kdo se mne mine, škodí sobě. Každý, kdo nenávidí mne, miluje smrt* (8, 35, 36). Tuto duchovní smrt působí hřích: »Také vy, když jste byli mrtví poklesky a hříchy svými... Bůh bohatý v milosrdenstvích, pro velkou lásku svou, kterou nás miloval, i když jsme byli mrtví přestupky svými, spolu obživil nás v Kris- tu« (Ef 2, 1—5); »Tiaké vás, když jste byli mrtví v hříších a neobřezán os ti těla svého, také vás oživil s ním, odpustiv vám všechny hříchy« (Kol 2, 13). Odtud ti, kteří opustili hříšný život v pohanství a v křesťanství se oddali Bohu, jsou označováni jako »z mrtvých vstalí« (Řím 6, 13). Je to přechod ze smrti do života. Mrtví jsou totiž ti, kteří nemají principu života a činnosti, která se v nadpřirozeném životě ukazuje láskou: »My víme, že jsme přešli ze smrti do života, neboť milujeme bratry: kdo nemiluje, zůstává ve smrti. Každý, kdo nenávidí bratra svého, jest vražedník; a víte, že žádný vražedník nemá života věčného v sobě zůstávajícího* (1 Jan 3, 14 15). Oním životem je stav spravedlnosti, bez něhož je člověk duchovně mrtvý, takže i jeho skutky jsou mrtvé {Zid 6, 1; 9. 14; Jak 2, 17, 26}.

6. *Kristovo vítězství nad smrtí.* Tím, že Ježíš Kr. se podal v dobrovolnou obět za hřích, s ním přemohl i jeho následek, totiž smrt; »Zkaziv smrt, vyvedl na světlo život a neporušitelnost skrze evangelium* (2 Tim 1, 10); »Poněvadž dítky byly účastny krve a těla, zúčastnil se jich podobně i on, aby smrtí zkazil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest d'ábla, a vysvobodil ty, kteří strachem před smrtí byli po celý život drženi v porobě« {Zid 2, 14. 15}. Než konečné odstranění smrti ze středu věřících je ponecháno až na konec jako vyvrcholení vykupitelského díla Kristova: »Jakožto poslední nepřítel bude zničena smrt* (1 Kor 15, 26); »Smrt i místo zemřelých byly uvrženy do ohnivého jezera* (Zjev 20, 14).

7. *Druhá smrt.* Takto (je nazýváno věčné zavržení: »Blažený a svátý je ten, kdo má účast ve vzkříšení prvním; nad nimi smrt druhá moci nemá« (Zjev 20, 6); »A smrt i místo zemřelých byly uvrženy do ohnivého jezera. To jest smrt druhá, jezero ohnivé* (v 14).

Smůla je dehet, který se destilací dobývá z dřeva jehličnatých stromů. Smolou se vymazávaly čluny, jak také Mojžíšova matka učinila u košíku, do něhož vložila své dítě (Ex 2, 3). Isaiáš prorokoval, že potoky Edomu se promění ve smůlu a jeho prach v isíru (34, 9), tedy, že Edom bude úplně zpustošen, při čemž proroku taně na mysli pohroma Sodomy a Gomorrhý. Že styk se špatnou společností působí mravní zhoubu, to. Širachovec vyjadřuje obrazem; »Kdo se dotýká smoly, pomaže se od ní {13, 1}.

Hc Smyslnost je hovění touhám po potěšení smyslů, které vzniká, když se smyslům dopřává dosažení jejich předmětu. Sváté Písmo varuje před hověním smyslům, neboť je příčinou všech nepravostí; »Synu, zvol si kázeň od Svého mládí a až do šedin budeš mítí zjednanou moudrost* (Sir 6, 18^; »Nepřipočítávej se k davu lidí neukázněných, pamatuj na hněv, že nebude otáleli* (7, 17); »Na pannu neupírej zraků, aby snad nebyla ti ku pádu krása její« (9, 5); »Synu, zkoušej sebe, jak žiti, a co ti škodí, nedovoluj si« (37, 30); »Kdo si změkčile vychová od dětství sluhu, pocítí potom, jak je /zpupný* (Přís 29, 21). »Nemůžete sloužili Bohu a mamonu* (Mt 6, 24); »Kdp chce za mnou přijíti, zapírej sebe, vezmi na sebe kříž svůj a následuj mne« (Mt 16, 24); »Bratří, nejsme služebníky těla, abychom žili dle těla; neboť, jestliže zjijete dle těla, zemřete; jestliže však budete duchem skutky těla umrtvovali, budete žiti* (Řím 8, 12); »Umrtvujte údy své pozem

ské, smilství, nečistotu, chlípnost, zlou závist, lakotu, která je modloslužba* (Kol 3, 5); »Ukázala se milost Boha, Spasitele našeho všem lidem, učíc nás, abychom, od- řeknouce se bezbožnosti a světských žádostí, střízlivě a spravedlivě a pobožně živi byli na tomto světě, očekávající blahou nadějí* (Tit 2, 11).

Sp

Snášelivost, shovívavost s chybami a nedostatků bližních. 1. *Starý zákon* uznává sice zákon odvety, ale zároveň důrazně napomíná k tiché shovívavosti, je-li chyba bližního člověku pouze protivná, ale neškodná ani zlomyslně zaostřená. »Nevad' se s člověkem bez příčiny, když on ti nic zlého neudělal* (Přís 3, 30). »Nebud' vystřed' spravedlivě, aniž dělej moudrého více než třeba, ať nezpitomíš« (Kazat. 7, 17). »Nebud' jako lev v domě, na zkázu svých domácích utiskuje poddané« (Sir 4, 35). »Nechval muže pro jeho krásu, aniž pohrdej člověkem pro i jeho podobu* (11 2). »0 věc, do které ti nic není, nehádej se a když se prou hříšníci, nevstávej« (11, 9). »Ani o příteli, ani o nepříteli nevypravuj, a pokládáš-li co za hřích, nevyjevuj ho« (19, 8). »Zklame domluva, tupí-li kdo ve hněvu, jsou posudky, kterých nelze schvalovat!, a jsou lidé, kteří mlčí, a ti jsou moudří« (19, 28). — 2. *Nový zákon* uvádí povinnost snášelivosti na stupeň dokonalosti. »Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko za oko, zub za zub. Já však pravím vám, abyste neodpírali zlému* (Mt 5, 39). »Vezměte jho mé na sebe a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem, a naleznete pokoj duší své« (Mt 11, 29). »Proč však vidíš třísku v oku bratra svého a trám ve svém oku nepozoruješ? Aneb, kterak můžeš říci bratru svému.* Bratře, nechej, ať vyjmu třísku z oka tvého — sám ve svém oku trám nevida? Pokrytče, vyjmi nejprve trám z oka svého a potom přihlédni, abys vytrhl třísku z oka bratra svého . . . Dobrý člověk z dobré zásoby srdce svého vynáší věci dobré a zlý člověk ze špatné zásoby přináší věci špatné. Neboť z hojnosti srdce mluví ústa jeho« (Lk 6, 41 — 45). »Neste břemena jeden druhého a tak naplníte zákon Kristův* (Gal 6, 2). »Nedej se přemoci zlem, nýbrž přemáhej zlo dobrem* (Řím 12, 21). »Moudrost shůry pak jest mírná, povolná, plná milosrdenství a dobrého ovoce, prostá pochybnosti* (Jak 3, 17).

Sp

Sníh. V Palestině není vzácný zjev. Ve 2 Král 23, 20 praví se o Banajášovi, že zabil lva, když byl sníh. Tryfonovi u Hebronu sníh zabránil táhnout na Jerusalema (1 Mach 13, 22). Spadné

v zimě, málokdy na jaře. Není nadarmo řečeno v Přís 31, 21 o ctnostné hospodyně: » Sněhu se pro svůj dům nebojí, jeť všecek oblečen dvojmo*. Jako celé přírodě i sněhu vládne Bůh: »Přikazuje sněhu; Padni na zem« (Job 37, 6; Žl 147, 16). Jeho bělosti se užívalo pro srovnání; »Byť byly vaše hříchy jako šarlat, jak sníh budou zblíeny* (Is 1, 18). Šat bílý jako sníh; Dan 7, 9, o Kristově šatě při proměnění (Mt 17, 2), o andělově šatě (Mt 28, 3).

Šk

Sobna (Selbena) »ispráve domu«, t. j. chrám na dvoře krále Ezechiáše, jemuž prorok Isaiáš předpovídal: »Vyženu tě z postavení tvého, hanbo domu svého pána* (22, 18. 19). Dle Jer 36, 3 a 4 Král 18, 18 stal se písařem, vyslaným k asyrskému vojevůdci Rabsakuovi a k proroku Isaiášovi (Is 37, 2; 4 Král 19, 2),

Sp

Sobota, hebr. šabbata, znamená klid, odpočinek; pochází od slovesa »šabat«, ustátí totiž od práce. 1. *Původ s.* je málo známý. Světiti s. bylo vlastně nařízeno až na Sinaji: »Pomni, abys den sobotní světil* (Ex 20, 8). Z té doby také pocházejí rozličná nařízení o jejím svěcení. Jiná otázka však je, zdali Izraelité znali s. ještě před tím, totiž za pobytu v Egyptě. Tomu zdá se nasvědčuje vypravování o zákazu sbírání many v s. v době před příchodem k Sinaji. Tam je označována jako »klid sobotní, zasvěcený Hospodinu n. sobota Hospodinova* (Ex 16, 23. 25. 29). Byla již tehdy posvátným dnem, dnem odpočinku, či to byla jen příprava k ustanovení tohoto dne jako dne svátečního na hoře Sinaji? Při nedostatku jiných zpráv je těžké věc rozhodnout. V životě patriarchů se vůbec neděje zmínka o zachovávaní sedmého dne jako dne posvátného. Z toho však ještě neplyne, že jej patriarchové neznali a nezachovávali. Hledání původu s. u Babyloňanů a Asyranů také nevedlo k výsledkům, neboť u nich měl sedmý den docela jiný ráz než s. u Izraelitů. U nich slavení 1., 7., 15., 21., 28. dne se dalo podle oběhu měsíce, u Izraelitů však is. odezírá od běhu měsíce a je den odpočinku, což nebyl u oněch- — V Ex 20, 11 je odůvodňováno nařízení o svěcení s- tím, že Bůh toho dne odpočinul od díla stvořitelského: » Neboť šest dnů Hospodin činil nebe, zemi a všecko, což jest ua nich, sedmého však dne odpočinul; proto požehnal Hospodin den sobotní a posvětil jej«. Totéž je řečeno o Bohu a sedmém dni ve zprávě o stvoření v Gn 2, 2. 3. Sedmý den zde však není nazván šabbat, ani se člověku nenařizuje, že jej má světit, nýbrž je to prostě sedmý den, v němž Hospodin sám odpočinul

po šestidenní práci stvořitelské. Toto jednání Boží je vzor pro život člověka, aby i on šest dní pracoval a sedmý odpočíval a zakusil na sobě požehnání toho dne, jež s ním Bůh na počátku spojil: »požehnal dni sedmému a posvětil jej, poněvadž toho dne ustal ode všeho svého díla« (Gn 2, 3). Žehnáni lidské znamená dobré přáti, žehnáni Boží zase dobré činili a sdělití (srov. Nm 6, 23—27). Když tedy Bůh sedmému dni požehnal, dal mu sílu působili dobré, podobně jako požehnání Boží dané zvířatům a člověku (Gn 1, 22. 28) sdělilo jim sílu rozmnožovali se. Ne, jako by sedmý den sám v sobě měl onu moc — jako časové omezení neliší se od ostatních dnů — nýbrž má ji pro člověka a skrze člověka. To je »posvěcení«. To se děje tím, že se člověk toho dne svatě chová, že se posvěcuje; k tomu je ovšem třeba zdržovat! se všeho nesvatého a všedního. Sedmý den má onu posvátnou moc od Boha ne pro libovolné stanovení, nýbrž proto, že Bůh toho dne po tvůrčí práci odpočíval. Sedmý den, v němž si člověk dopřává odpočinku více než práce, je znamením svobody, kterou má jen Bůh a člověk. Proto také byla Izraeli dána sobota až po vysvobození z otroctví egyptského (Ex 16, 29 »dal«) jako dar již od stvoření připravený, 2. *Svěcení soboty*. Příkaz svěcení s. se vztahoval na celou rodinu, tedy i na služebnictvo, cizince, zvířata a otroky (Ex 20, 10; Dt 5, 14). Toho dne byla předepsána zvláštní oběť (Nm 28, 9) a vyměňovány chleby ve svatyni (Lv 24, 8; 1 Par 9, 32). Bylo zvykem konali náboženská shromáždění, spojená s modlitbou a náboženským poučováním (srv. 4 Král 4, 23) V době synagog byla konána v nich nejen v Palestině (Mt 6, 2; Lk 4, 16 a j.), nýbrž také v diaspoře (Skt ap 15, 21; 17, 2). Poněvadž s. byla dnem odpočinku, byly toho dne zakázány rozličné práce a zaměstnání: polní práce (Ex 34, 21), n ošiti břemena (Jer 17, 21), lísovali (Neh 13, 15), sbírat dřevo (Nm 15, 32), rozdělovat oheň k vaření (Ex 35, 3), prodávat a kupoval (Am 8, 5; Is 58, 13; Neh 10, 31). Zákazy těchto prací v s. byly dány příležitostně, a jistě kromě nich bylo mnoho jiných, jež zakazoval zvyk. Když se vedení náboženského života zmocnili zákonici a farizeové, ony zákazy byly ještě rozmnoženy podle jejich kasuistiky. O některých takových bezduchých zákazech dovidáme se z evangelií. Na př. nepokládalo se za dovolené trhali a rozemílali klajsy k ukojení hladu (Mt 12, 2), ale bylo dovoleno dobytčě vésti k napajedlům (Lk 13, 15); zvíře, jež padlo do jámy, mohlo být z

ní vytáhnuto (Mt 12, 11), nebylo však dovoleno uzdravovali, neběželo,-li o bezprostřední nebezpečí života (Mt 12, 10; Jan 9, 6, 16). O úzkostlivém zachovávaní s. dovidáme .se z doby makka- bejské, kdy se dali Židé raději pobiti, než aby sáhli ke zbraním. Potom však bylo uznáno, že v takovém případě lje dovoleno se bránit (1 Mak 2, 36—41; podobně v 2 Mak 8, 26; 15, 2). — Tak zv. sobotní cesta (Skt iap 1, 12), t. j. cesta, jíž bylo dovoleno ujit od bydliště v sobotu, není v Písmě sv. nikde určena. Cesta mohla být dlouhá nanejvýš 2.000 loktů, t. j. necelý km. To ovšem nestačilo, a proto byly vymyšleny různé způsoby, jak obejiti tento zákaz. — Pro ty, kteří nevědomky přestoupili nařízení sobotního klidu, byla stanovena oběť iza hřích, vědomé přestoupení bylo trestáno ukamenováním (Nm 15, 32—36).

3. *Sobota v křesťanství*. První křesťané žijící v Palestině — poněvadž to byli většinou židokřesťané — zachovávali dále sobotu i z toho důvodu, že to vyžadoval i státní zákon. A/však v obcích křesťanských mimo Palestinu, v nichž byli křesťané obrázení z pohanství početněji zastoupeni, svěcení soboty nezavazovalo, jak plyne z rozhodnutí - apoštolského sněmu jerusalemského, v němž není zmínky o zachovávaní soboty (Skt ap 15, 20. 29). U nich místo soboty (zaujal první den po sobotě či neděle, poněvadž to byl slavný den zmrtvýchvstání Páně. Náznamy toho možno spatřovali v 1 Kor 16, 2, kde Pavel předpokládá, že se křesťané shromažďují první den po sobotě, a proto si přeje, aby při té příležitosti byla konána sbírka pro zchudlé

křesťany v Jerusalemě. S tímto zvykem konati náboženské shromáždění spojené s eucharistickou hostinou setkáváme se i v Troas, kde se »sv. Pavel zastavil při návratu z třetí apoštolské cesty. Ve Skt ap 20, 7 se praví: »První den po sobotě shromáždili jsme se, abychom lámali chleba«. — Jasnější zprávy o isvěcení neděle pocházejí z konce d. st. a začátku 2. st. První zpráva je v Didaohé XIV: »Scházějíte se v neděli (v den Páně), lamte chléb a vzdávejte díky, když jste se vyznali ze svých provinění, aby vaše oběť byla čistá«. Dále sv. Ignác v listě Magnesijským praví: »Jestliže tedy ti, kteří žili za starého řádu, přišli ik nové naději, neslavíce již sobotu, nýbrž žijíce (podle dne Páně ...« Podobně v listě Barnabášově se praví: »Proto také s radostí prožíváme osmý den, v němž i Ježíš vstal z mrtvých, a když se ukázal, vstoupil na nebesa« (XV, 9). K tomu možno přidat i zmínku o neděli v evang. Petrově 9, 11 a Melitonovu u Eusebia His.

a) IV, 26.

šk

Sodoma, jedno z pětiměstí (Pentapolis) v údolí Siddim, v němž ise uisadil Lot po rozloučení s Abrahamem (Gn 13, 12). Pro protipřirozené hříchy {19, 4—11} bylo zničeno zároveň s Gomorrhou, Adamou a Se-boim (19, 24, 25). Zkázu si možno představit i tak, že puklinami v zemi zemětřesením způsobenými pronikal uhlovodík a páry síry, které se ve vzduchu zapálily a od nich se zapálila asfaltová ložiska a naftové prameny (14, 10). Netřeba však zapominat, že Bible vidí v celé události cosi mimořádného. Po této události se půda trochu sesula a tam se rozlila voda Mrtvého moře. Podle toho by bylo zbytečné hledati zbytky tohoto města, neboť se nacházejí pod vodou Mrtvého moře v jeho jižním cípu. Dnes je připomíná svým názvem Džebel Usdum n. Sudum, pohoří to s homoly sol-ných pahorků, které ve výši 180 m se táhne v délce 11 km podél západního břehu jižní části moře. Vlivem povětří tam povstávají různé fantastické útvary, jež vyvolávají u lidu (představu ženy Lotovy nebo jeho psa. — Zkáza Pětiměstí sloužila prorokům za příklad trestající Boží spravedlnosti (Is 1, 9; 34, 9; Jer 23, 14; 49, 18; Ez 16, 46, 48; Am 4, 11; Mt 11, 23;

b) Petr 2, 6; Jud 7).

Sk

Sofoniáš. Podle některých je totožný s knězem, o němž je řeč v 4 Král 20, 18; jiní v něm vidí člena královského rodu, protože S. sám jmenuje (1, 1) mezi svými předky Ezechiáše, jenž snad je juds. král. Prorokoval v době

Josiáše, judského krále {pravděpodobně před 18. rokem jeho království}. Byl proto vrstevník Jeremiášův. Jeho kniha obsahuje hrozby proti Judsku, Jerusalemu a okolním národům. Bojuje proti modloslužbě Judska, pro niž je stihnou Boží tresty. Ale rovněž nepřátelé Judovi budou postiženi, totiž Filišťané, Moabité, Ammonité, Ethiopští a Asyřané. Jerusalemem bude pokopen, avšak zbytek Izraele bude bydleli v nevinosti a pokoji pod ochranou Boží. Složení knihy je třeba klásti do doby krále Josiáše (638—609), jak o tom praví sama kniha 1, 1, Zmínka o kultu model se vztahuje na Josiáše, který zreformoval kult (2 Par 34, 1). Pravděpodobně S. měl úlohu v této/ reformě kultu. šv

Socho, 1. Město v pohoří Šefela (Jos 15, 35); mezi nímž a Azekou se Filišťané rozložili kboji proti Izraelitům, Tam se utkal v boji David s Goliášem (1 Král 17). Pro jeho důležitou strategickou polohu Roibom je opevnil {2 Par 11, 7}. Za Achaza se ho zmocnili Filišťané (28, 18). Jméno je zachované v dnešním Kh. Suweiké vř W es-Sant, než staré město izraelské se nachází odtud na západ v Kh. Abbad se zbytky izraelského opevnění. 2. Město v jižním judském pohoří (Jos 15, 48). Je to dnešní Kh. Suweiké 16 km jižně od Hebronu a 3 km východně od Daharije, 3. Hlavní město jedné župy za Šalomouna {3 Král 4, 110}- Svým jménem je připomíná vesnice eš-Suweiké 2.5 km severně od Tul Karem. Staré město bylo na blízkém Tel er-Ras. šk

Soluň, Dva listy Soluňanům. Soluň — řecky Thessaloniké, dnes Saloniki — bylo macedonské město, ležící u Thermejského zálivu. Svě jméno dostalo od dcery Filipa Macedonského Thessaloniky. Soluň ležela na silnici Via Egnatiana, která jako pokračování Via Appia spojovala středem Balkánského poloostrova Dyrhachium s Hellespontem, Soluň patřila mezi největší a nejbohatší přístavní města v říši římské. Vedle Řeků a Římanů byli tu usadlí četní židé, kteří, jako jinde, získali mezi pohaný mnoho proselytů. — Soluň je rodištěm slovanských věrozvěstů sv. Cyrila a Metoděje.

Jak Skt ap 17, 1—9 vypravují, přišel sv. Pavel na druhé cestě do Soluně se Silvánem a Timotejem. Z židů uvěřilo jen málo, zato z proselytů a pohanů veliké množství, a hlavně nemálo vznešených žen. Nenávisťnou agitací židů byl sv. Pavel záhy donucen udhýlit se do Bereje a odtud do Athén a Korintu. Jeho druhové Timotej a Silván však zůstali v Macedonii, aby křesťany sotva obrácené ve

víře upevnili a organizovali. Bylo toho tím více třeba, protože pronásledování křesťanů neustávalo (1 Thes 2, 14).

Když Timothej přišel za Pavlem do Korintu, podal mu zprávu o stavu věcí v Soluni, Zpráva ona byla celkem radostná: Křesťané stáli pevně ve víře, vedli křesťanský život a toužili Pavla, svého duchovního otce, opět spatřiti. Nescházel ovšem i stíny; židé šířili proti Pavlovi různé pomluvy, někteří křesťané se oddávali tělesným hříchům a mimo to počaly ise mezi nimi šířiti nesprávné názory o druhém příchodu Kristově. Zdá se, že jako pozdější chiliasté Soluňané čekali, že Kristus založí při parusii tisícileté pozemské království, a byli proto znepokojeni o osud oněch křesťanů, kteří se parusie nedožijí. — Brzy po příchodu Timotea napsal sv. Pavel první list do Soluně, aby tamní křesťany jednak pochválil a povzbudil, jednak aby chyby, jež se mezi nimi vyskytly, pokáral a aby je poučil, že ti, kteří před parusii zemrou, nebudou na tom lépe než ti, kteří se jí dožijí (1 Thes 4, 13—18).

Listem tím byli solunští křesťané ve víře upevněni a povzbuzeni. Než přesvědčení, že Kristova parusie oo nejdříve nastane, upevnilo se mezi nimi ještě více. Kristus ničeho neřekl o době, kdy přijde k soudu, a tu křesťané v prvních dobách, zvláště za pronásledování, toužili po příchodu Jeho. Výrazem oné touhy je i liturgická in-vokace ‚Maranatha‘ (1 Kor 16, 22) t. j. Pane náš, přijdi — ■ Tato touha dala často podnět k mínění, že parusie nadejde co nevidět. Tak se stalo i v Soluni, kde k tomu někteří hleděli tento názor potvrdit podvrženým listem Pavlovým a falešnými charismatickými projevy (2 Thes 2, 2). Praktický důsledek tohoto neklidného očekávání parusie bylo, že někteří křesťané zanedbávali povinnosti svého povolání a Dřipadli pak svým známým na obtíž.

Pavel, byv informován o těchto věcech, napsal druhý list do Soluně, jehož hlavní thema jest, že parusie Kristova (ještě nenastane, ale že jí musejí předcházet některá znamení, totiž a) odpad, i, j. obecný odpad lidstva od Boha, a b) vystoupení Antichristovo. Příchod

vola k sobě své učedníky a řekl jim; »Je mi líto zástupu, neboť tři dny již zůstávají u mne a nemají co k jídlu. Rozpusť je lačně nechci, aby nezemdleli na cestě« (15, 32). Pavel měl soucit s nevěřícími židy: »Pravdu mluvím v Kristu, nelžu, že mám v srdci veliký zármutek a ustavičnou bolest. Sám bych si přál prokletím býti vzdálen od Krista pro své bratry« (Řím 9,

Antichristův zdržuje však ještě překážka, o které Pavel Soluňany ústně za svého pobytu poučil (2 Thes 2, 5). Marne se exegetové dohadují, jaká je ona překážka, pro kterou Antichrist dosud se nezjevil.

Oba listy Soluňanům Jsiou napsány v Korintě na druhé cestě Pavlově, tedy v letech 51—52. — Pochybnosti, které racionalisté vyslovují proti původnosti druhého listu Soluňanům, nemají podkladu ani v tradici, ani v obsahu listu samého, který nese na sobě nenapodobitelnou pečeť Pavlova islohu. *HC*

Soucít. Útrpnost při pohledu na cizí bídu a utrpení. Hebrejský výraz nachanim, t. j. nitro, vnitřnosti, vystihuje citovou stránku této vlastnosti (cf Is 16, 11 »nitro mé zvučí nad Moabem*, t. j. má s ním isoucit; Jer 48, 36).

Dovolává se ho žalmista: »Čekám, kdo se ustrne nade mnou, však marne; kdo by mne potěšil, toho nenalézám . . . mne zachraň tvá pomoc, Bože* {68, 11. 30). Za zásluhu si jí přičítá Job: »Či jsem neplakal kdysi nad souženým, nebo neměla duše má soustrast nad chudým?« (Job 30, 25). Je charakteristická vlastnost Krista velebněze; » Vždyť nemáme velebněze, který by nemohl mít soustrast s našimi slabostmi, ale takového, který byl podobně zkušěn ve všem kromě hříchu« (Žid 4, 15), »Mě! se ve všem připodobnit bratrům, aby byl milosrdný a věrný velebněze v záležitostech u Boha k smíření hříchu lidu« (2, 17). A podobně má být vlastnost věřících v Krista; »A trpí-li úd jeden, trpí s ním všechny údy* (1 Kor 12, 26). » Vždyť jste se ukázali soucitní is vězni* (Žid 10, 34). » Všichni budte jednomyslní, soucitní* [1 Pet 3, 8),

Příklady; Samuel měl soucit se Saulem, ač byl Saul již Hospodinem zavržen (1 Král 15, 35). Ježíš měl soucit se vdovkou z Naimu (Lk 19, 41), s lidem; »Když uz/el zástupy, pojala ho lítost nad nimi, poněvadž byli znaveni a rozptýleni jako ovce, které nemají pastýře* (Mt 9, 36). »A vyšel, uzlel velký zástup. I slitoval se nad nimi a uzdravil jim nemocné* (14, 14). »Ježíš při

13). Viz Milosrdenství, Láska k bližnímu.

Soud Boží. K Božím vlastnostem, které jsou v bibli nejvíc opěvovány, patří Boží spravedlnost. Známost Boha vždy spravedlivého udržovala ve věřících vznešený pojem o něm. »Bůh je spravedlivý ve Všem* to vyznávali, více však ještě žili v očekávání, že spravedlnost Boží se ukáže i navenek. Zjevení

spravedlnosti Boží přivolává ta skutečnost, že jsou lidé dobří a zlí, lidé žijící podle mravního řádu a Bohem daných příkázání a jiní všeho v životě nedbající. Zhroutil by se celý mravní řád, za nímž stojí Bůh Se svou autoritou, kdyby zlí nebyli trestáni a spravedliví odměňováni nebo kdyby nebylo aspoň naděje, že se tak jistě stane v budoucnosti. To předpokládá soud nad lidmi. Jako pak Bohu přináleží být Pánem a Zákonodárcem všech lidí, tak i patří mezi jeho přednosti být jejich Soudcem, A jako se Bůh jako Zákonodárce zjevil, tak se ukázal anebo podle očekávání věřících se ukáže i jako Soudce všech lidí a každého jednotlivce zvláště. Toto přesvědčení a očekávání Božího soudu není jen výplod mravního a přirozené — náboženského citění — představa o Bohu-soudci je společný majetek semitských národů — nýbrž opírá se o prohlášení Božích vyslanců. O tom je mnoho zaznamenáno jak ve Starém, tak Novém zákoně. Dějiny, o nichž Pismo isvaté vypravuje, jsou protkány skutky soudů Božích. Hned na začátku dějin lidstva je zaznamenán soud Boží nad Adamem a Evou zhrěšivšími neposlušností. To bylo první poučení o Bohu, který svou spravedlnost nezkrývá. Nežádal hostejný ani ke Kainovu zločinu, jak plyne ze slov: »Hlas krve tvého bratra ze země volá ke mně. Bud* tedy nyní zlořečený na zemi« (Gn 4, 10. 11). V případě Henochově, který »zmizel, neboť Bůh ho vzal« (5, 24), se ukázalo, že Bůh odměňuje zbožný život. Potopa, jež byla uvalena na bezbožné lidstvo, a potrestání Sodomy a Gomorrhý pro přestupky přirozeného zákona připomnělo, že Bůh zlo nenávidí a spravedlivě je trestá, — Tyto počáteční projevy Boží spravedlnosti jak k dobrým tak ke zlým, které předpokládají soud Boží, přispěly jednak k dokonalejšímu pojmu o Bohu jako bytosti nejvyšší mravní a svaté, jednak prohlubovaly vědomí mravní (odpovědnosti). Více však a jasněji se mluví o Božích soudech až v dějinném vývoji izraelského národa,

I. *Soudy Boží v dějinách izraelských.* Smlouva Hospodina s národem izraelským obsahovala i různé tresty na přestupky daného zákona a sliby těm, kdo mu zůstanou věrni, jak možno viděti v desateru* (Ex 20, 5, 6, 12). Než jak tresty, tak odměny jsou myšleny pro pozemský život. Na posmrtné tresty nebo odměnu není tam poukazováno. A dále třeba zdůraznit, že (jednotlivec tu není brán jen jako sám pro sebe, nýbrž ve své odpovědnosti za své pokolení, na něž svým jednáním uvalí bud Boží

trest až do třetího a čtvrtého pokolení, nebo svolá Boží požehnání až do tisícího pokolení (Dt 5, 9, 10). Jednotlivec tedy podléhá Božím soudům, pokud je členem vyvoleného národa, pokud mu prospívá nebo škodí. Jinak ustupuje do pozadí. Věrnost k Bohu nebo odpad od něho skýtají Boží spravedlností předmět soudu. To lze viděti na př. v knize Soudců, v níž se častěji praví, že Bůh vydal Izraelity do moci jejich nepřátelům pro jejich nevěrnost, a izase jim dopřál doby pokoje, když se k němu obrátili. Všeobecně možno říci, že uplatňování Boží spravedlnosti trestající nebo odměňující hledali Izraelité v prozřetelnostním rozdělení dobra a zla, jak u celého národa, tak u (jednotlivců. O Bohu pak takto soudícím byli přesvědčeni, že »nestraní osobám a nepřijímá darů« (Dt 16, 17) a že »odplatí každému podle jeho spravedlnosti a věrnosti« (II Král 26, 23).

a) *Soud Boží nad Izraelem a nad národy.* V době proroků, kdy pojem o Bohu byl vytríbenější, čistší a vznešenější, také spravedlnost Boží se zjevila v jasnějším světle. Dále platilo, že Bůh odměňuje nebo trestá podle skutků každého; »Já, Pán, zpytuji srdce a zkouším ledví, abych dal každému podle jeho mravů, podle ovoce jeho předsevzetí* (Jer 17, 10). Takto však bude souzen nejen Izrael, nýbrž i Ijine

národy, což se ostatně již ukázalo při obsazení Palestiny nia vyhubení jejich národů (Dt 9, 4—6). Mnohá utrpení, která národ stihly, jako války, vzbuzovala v lidu naději, ať už se cítil vinný nebo ne, že Hospodin neponechá bez pomsty příkoří na něm páchaná. Toto očekávání šlo zároveň s očekáváním vyplnění slibů Božích, v jejichž pravdivost lid dále věřit Obojí se mělo uskutečnit v budoucnosti. Byl to tak zv. »den Páně«, výraz to, kterým jak lid, tak proroci označovali onu budoucí dobu, kdy spravedlnost Boží na zemi bude všestranně uskutečněna. Lid očekával tento den Páně s jakýmsi optimismem, neboť mu tanulo při tom na mysli jen potrestání nepřátel. Proroci se však nedali zmásti tímto falešným optimismem. Podle nich »den Páně« jistě přijde, avšak spravedlivý soud tohoto dne se ukáže nejprve na národu samém, který rovněž není bez velké viny. Takto »den Páně«, jímž se Izraelité tak rádi utěšovali, v ústech proroků se proměnil v hrozný den i pro Izraelity. Tak představil tento den lidu prorok Amos; »Běda lidem, kteří žádají dne Hospodinova! K čemu bude on vám? Den tento Hospodinův (tma bude a ne

světlo. Jako když někdo utíká před lvem, a potká ho medvěd; vejde do domu a spolehne rukou na stěnu, a uštkne ho had. Zdali nebude den Hospodinův tma a nikoli světlo, nebude-liž mrákota, v níž není zásvitu?« (Am 5, 18—20). Pohané a nepřátelé vyvoleného národa budou ovšem potrestáni podle toho, jak si zasloužili. Hříchy sousedních národů nezůstanou nepotrestány: »A vykonám ve hněvu a v roztrpčení pomstu nade všemi národy, kteří neposlouchali« (Mi 5, 14; srov. Am 1—2) nebo jak praví u Jeremiáše: »Vylíj hněv svůj na národy, kteří nepoznali tebe, a na krajiny, které jméno tvé nevzývaly, neboť snědli Jakoba; ano snědli jej a strávili jej, a krásu jeho rozmetali« (10, 25). Dále viz Is 13; 23; Jer 46—51. Než jako tyto národy neujdou soudu Božimu, neujde mu ani Izrael proto, že opouštěl Hospodina a jeho příkazy (Am 2, 4—16). Nikdo tehdy neujde trestů: »I bude jako lidu, tak i knězi; potrestám na něm cesty jeho, a myšlení jeho mu odplátím« (Os 4, 9). Onen hrozný den má svůj cíl. Jím má být Izrael očištěn, aby mohl být účasten vyplnění Božích zaslíbení. Toho se však dostane jen »zbytku« z národa (Is 4, 2, 3; Mi 4, 7; 5, 7). V době zajetí a po něm nemá již pro Izraele »den Páně« tu strohost a nemilosrdnost, jako ji hlásali proroci před ním. V ité době převládá mírný tón a utěšující slova pro Izraele. Zato však se více mluví o potrestání jiných národů (Ez 25—39; Is 41, lil. 12; 47; 63; 66).

»Den Páně« u proroků jeví se jako skutečná událost, která má v dějinném vývoji izraelského národa rozhodující úkol. Uskuteční se v politickém a pozemském dění. Nástrojem spravedlnosti Boží jsou různé rány, které národ stihnou, na př. zpusťování země (Am 3, 11; Is 24, 1—13), jež způsobí vpády nepřátel (7, 18—25) a s tím spojené pobíjení obyvatel; nástrojem v ruce Boží jsou rozliční nepřátelé izraelského národa, popředně Asyřané a Babyloňané, Soud Boží však nemine ani tyto národy. Proroci jim předpovídají zničení (Am 1, 4, 5, 7, 8; Is 13—14; Jer 46, 10), zatím co Izrael se bude těšit ze svého návratu ze zajetí a svého vzkříšení (Jer 12, 5; 30, 18—20; Ez 36, 5—15; 37, 15; Is 45, 13, 14). ■— Proroci líčí »den Páně« velmi živě a pohnutě. Velmi povzneseně popisují zvláště příchod Páně. Při něm se hory rozplývají jako vosk před ohněm (Mi 1, 4), země se třese na svých základech, slunce se zatmí (Hab 3, 6—12), na lid padne děs a hrůza, takže si budou přát: »Tehdy řeknou horám: ^Přikryjte nás!« a pahorkům; »Padněte

na nás!« (Os 10, 8). To jsou všechno obrazy pro označení hněvu Božího. —> V tomto soudu Božím nad Izraelem a národy jemu nepřátelskými je spojeno potrestání a vzkříšení národa izraelského s potrestáním oněch národů. To se stane v dějinně ohraničené době. Než ono potrestání národů není myšleno jako úplné jejich zničení, nýbrž nakonec i ony budou účastny slíbených požehnání Božích, až uznají Boha a přijmou jeho zákon. Z toho vznikne jedno světové království Boží. Tu se již mluví o budoucí době mesiášské, kterou proroci při líčení dne Páně neztrácejí z pozornosti. »Den Páně« je vlastně rozhraním mezi dobou starou, obtíženu hříchy, a dobou novou, v níž » každý, kdo zbude na Siónu. .. svátým bude slouiti každý zapsaný k životu v Jerusalemě* (Is 4, 3). Je však mnohdy těžké v prorockých viděních o zmíněném soudu Božím rozlišiti přesně to, co se týká soudu samého a co dohy mesiášské, po případě ještě doby jiné. V prorocké perspektivě ijeví se obě tyto doby, jako by spadaly v jedno nebo aspoň druhá následovala hned po i první. Nebylo to ostatně úkolem proroků časově rozlišit a určití tyto doby. Jejich poslání záleželo v tom, aby zjevili vznešenou spravedlnost Boží, která se ukáže jak tresty nad Izraelem a národy, tak vyplněním slíbených požehnání v době mesiášské. Tak se ukáže sláva Hospodinova a bude obhájena jeho prozřetelnost před očima celého světa,

b) *Soud Boží na konci věků.* Soudy Boží předpovídané proroky odehrávají se na zemi během dějin lidstva. Nemluví se při nich výslovně o všeobecném soudu Božím nad živými a mrtvými na konci světa. Náběh k událostem, které budou tento všeobecný soud předcházeti, zdá se že má Ezechiel, když líčí boj proti národům vedeným Gogem »po mnoha dnech« (38, 8). Je to poslední boj, který bude zakončen konečným vítězstvím Božím, Tušení (tohoto soudu možno viděti na oríech místech proroků, kde je Bůh představován jako soudce všech národů a všeho těla (Jer 35, 31; Is 3, 13). Zvláště však u Joela, který popisav historický »den Páně« představuje shromažďování se všech národů v údolí Josafat: »Ať povstanou a táhnou národové vzhůru do údolí Josafat; neboť tam zasednu, abych soudil všechny národy vůkol« (3, 12, 2). Při tom se zmiňuje o změnách na nebeských tělesech. — Překvapuje trochu, že proroci mluví jen o pozemských soudech Božích a málo znají poslední soud po skončení běhu dějin lidstva. Souvisí to s postupem zjevení Božího o posmrtném životě. Čím blíže

době novozákonní, tím více o něm píše svatopišci. Než teprve novozákonní zjevení dostatečně poučuje o posmrtném životě a o soudu zvláště.

c) *Soud Boží nad jednotlivcem.* Problém osobní odplaty vystupuje v popředí až v době babylonského zajetí. Před tím se počítalo s pozemským pozhánáním jako odměnou za plnění zákona. Bezbožní zase budou z pozhánání země vyloučeni. Takové smýšlení shrnuje Příklad 10, 29. 30: »Hrad-bou jest poctivci prozřetelnost Páně, ale postrachem těm, kteří činí zlé. Spravedlivý na věky se nepohne, avšak bezbožní nebudou bydleti v zemi«. Než zkušenost ukázala, že toto řešení je nedostačující. Proto již Jeremiáš položil otázku: »Spravedlivý sice jsi ty, Hospodine, abych se přel s tebou, přece však se s tebou chci spravedlivě domluvit; Proč se práce bezbožníků daří, proč je dobře všem věrolomným bezbožníkům?« (12, 1). V 31, 30 pak vyslovuje zásadu: »Každý pro nepravost svou zemře«. Tuto zásadu rozvinul prorok Ezechiél (18, 4; 33, 18 a j.). Tu vystupuje do popředí osobní odpovědnost při všeobecné zkáze národa. Soud Boží, který stihne celý národ, stihne i jednotlivce pro jeho osobní hříchy. Než i zde běží jen o pozemský soud, a ne o soud po smrti. Ani Jiné knihy, které si kladou onen problém ohledně nerovného údělu na zemi spravedlivých a bezbožných, na př. Kaz 8, 14; Job 21, 30, nezmiňují se o vyrovnání po smrti. Ani v Sirachově knize, která se častěji obírá odplatou dobrých a zlých, nemluví se o posmrtné odplatě. V 11, 28 sice praví: »Je snadno před Bohem v den skonu odplatit každému podle jeho cest«, než z těchto slov ještě jasně neplyne, že myslí na odplatu po smrti. O ní je řeč v Dan 12, 1. 2: »Toho času pak povstane Michael, veliký kníže, který stojí za syny tvého lidu; a přijde čas, jaký nebyl od té doby, co národové počali býti, až do tohoto času. Toho Času však spasen bude tvůj národ, každý, kdo bude nalezen zapsán v knize. A mnozí z lidí, kteří spí v prachu země, se probudí; jedni k životu věčnému, a druzí k hanbě, aby (ji) viděli vždycky«. Běží tu o věčnou odměnu podle zásluh každého jednotlivce. Udělení pak odměny podle zásluh předpokládá soud nad jednotlivcem. Na vzkříšení jako na odměnu za utrpení čekali i bratři umučení v době Makabejské (2 Mak 7, 9. 14). — Kniha Moudrostí se více zabývá osudem spravedlivých po smrti. Odcházejí z tohoto světa, poněvadž Bůh je volá k sobě;

»Protože se zalíbil Bohu, stal se miláčkem jeho, a ježto živ byl mezi hříšníky, byl přenesen. . . Došed vkrátku vrcholu (mravnosti) vyplnil časy mnohé. Líbilaf se Bohu duše jeho; proto rychle je>j vyvedl z prostředka nepravosti« (4, 10. 13. 14); Po smrti se nemusí obávat o svou budoucnost: »Spravedlivý však, byf i před časem smrti zachvácený, v pokoji bude« (4, 7). Jejich utlačovatelé budou proti nim bezmocní; »Tehdy stát budou spravedliví s velkou důvěrou proti těm, kteří je (kdysi) sužovali, a kteří mařili jejich námahy« (5, 1). Z toho pak, že v knize je dobro spravedlivých líčeno ústy zklamaných zlých, možno soudit, že spisovatel měl na mysli i jejich odplatu. Zlé očekává po smrti velké zahanbení (3, 10—19; 4, 18—20). II. *Soud Boží v Novém zákoně.* V době blízké Kristově vystoupení a potom bylo náboženské myšlení a očekávání Židů velmi prostoupeno myšlenkami a nadějami na soud Boží, Souviselo to s očekáváním doby mesiášské, o jejímž brzkém nastoupení byli přesvědčeni. Možno to pozorovat v apokryfích knihách z těch dob, hlavně v knize Henochově a 4. Esdrášově. V nich často doba mesiášská a doba všeobecného soudu Božího spadají v jedno, či lépe sou- dem Božím má začítí mesiášské království. Myšlenky a obrazy tohoto soudu jsou většinou vzaty ze starozákonních knih. A co ve starozákonním zjevení chybělo, bylo doplněno různými soukromými »zjevenímí*, v nichž se mohla obrazotvornost volně rozvinout v líčení hrůz a pohrom, které soud budou doprovázet. Hlavní pozornost se v nich ovšem věnuje židovskému národu jako celku. Jeho zájmy jsou v popředí. Jako očekávání Mesiáše a jeho říše, tak i očekávání soudu Božího mělo ráz národní. Přesto se očekával den soudu s hrůzou. Proto když Ježíš Kristus a potom apoštolově mluvili o Božím soudě po smrti, nenaráželi u lidu na nevědomost nebo nezájem o ty věci. Než jako lidové pojímání mesiášského království bylo třeba očistiti od zatěžujících je představ pozemských a národních, nemohl býti ná ně brán zřetel ani při řeči o dnu Páně či soudě Božím. — Před vystoupením Kristovým mluvil o soudu Božím Jan Křtitel. Hrozil jim těm, kteří byli nejméně duchovně připraveni na příchod pravého království Bp- žiho, totiž farizeům a saduceům, jimž pravil: »Pokolení zmijí, kdo vám ukázal, abyste utekli budoucímu hněvu? ... Již jest přiložena sekera ke kořeni stromu: každý tedy istrm, který nenese dobrého ovoce, bude vyřat

a na oheň uvržen* (Mt 3, 7—10). Běží tu nejspíše o Boží soud pozemský, který stihne lidi, kteří se zatvrdili ve své domnělé spravedlnosti. — Ježíš Kristus představil Boha jako dobrého Otce všech. O soudu Božím se zmiňoval příležitostně.

K těm, kteří v něho uvěřili, mluvil o věčné odměně, které se jim za jejich víru v něho dostane. K těm však, kdo zatvrzele odmítali důkazy jeho božského poslání, hrozil soudem Božím, jehož vykonavatelem bude on sám. Podle slov a chování Ježíše Krista plán Boží byl; poslání Syna znamenalo se strany Boží zjevení velké blahovlnosti a dobroty Boží ohledně spásy nejen židů, nýbrž celého světa. Soud Boží tím byl oddálen: »Bůh neposlal Syna svého na svět, aby soudit svět, nýbrž aby svět byl spasen skrze něho* (Jan 3, 17), Ovšem neuvěřili-li svět v Krista a tím odmítne spásu Bohem upřímně nabízenou, potom nebude uchráněn hrůzy soudu Božího. Tento soud se děje již na zemi, ne ovšem vnějším vynesemím rozsudku, nýbrž vnitřně u každého neuvěřivšího: »Kdo věří v něho (Syna), nebyvá souzen; kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího. To je pak soud, že isvětlo přišlo na svět, a lidé milovali více tmu nežli světlo; neboť jejich skutky byly zlé. Každý zajisté, kdo činí zlé, nenávidí světlo a nejde ke světlu, aby nebyly usvědčeny jeho skutky. Kdo však činí pravdu, jde ke světlu, aby se jeho (skutky zjevily, neboť v Bohu jsou vykonány* (Jan 3, 18—21). Soud se tedy uskutečňuje na každém neviditelně podle chování ke Kristu. Při tomto soudu chybí ovšem větší odsouzení, než přesto je to skutečný soud, neboť jeho hlavního cíle se dosahuje, totiž rozlišení mezi těmi, kteří přijímají světlo a tedy mají v sobě život, a lidmi, kteří světlo odmítají. A ne- změní-li se, nabude tento soud platnosti i na věčnosti; »Kdo mnou pohrdá a nepřijímá slov mých, (ten) má svého isoudce: To slovo, které jsem mluvil, to ho odsoudí v den poslední* (112, 48),

1. *Soud všeobecný.* Ježíš Kr. naň zdálí poukázal, když mluvil přímo o vstupu do království Božího: »Ne každý, kdo mi říká: »Pane, Pane*, vejde do království nebeského, nýbrž kdo činí vůli Otce mého, jenž jest v nebesích, ten vejde do království nebeského. Mnozí mi řeknou v onen den; Pane, Pane, což jsme ve jménu tvém neprorokovali, a ve jménu tvém nevmítali zlé duchy a ve jménu tvém nečinili mnoho zázraků? A tehdy jim prohlásím: Nikdy jsem vás neznal; odejděte ode mne,

pachatelé¹ nepravosti* (Mt 7, 21—23). Myšlenku na poslední soud vyvolávají jeho silová o izatvrzelém odmítání volání Božího ke spáse: »Kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno. Kdo by však mluvil proti Duchu svátému, tomu nebude odpuštěno ani na tomto světě ani v budoucím« [12, 32). Soudem hrozil městům, v nichž přes jeho veliké zázraky nepřijali jeho poselství: »Tyru a Sidonu bude v soudný den lehčeji nřž vám. A ty Kafarnaum, zda budeš vy výše io až do nebe? Až do pekla sijedeš; neboť kdyby v Sodomě se byly udály zázraky, které se děly v tobě, stála by podnes. Avšak pravím vám; zemi sodomské bude v soudný den lehčeji než tobě« (Mt 11, 22—24). Soud bude spravedlivý a nikdo nebude omluvitelný, neboť sami »muži ni- nivšití povstanou na soudě s tímto pokolením a odsoudí je, neboť učinili pokání na kázání Jonášovo, a ejhle, více než Jonáš je tuto. Královna jiihu povstane na soudě s tímto pokolením a odsoudí je, neboť přišla od končin země, aby uslyšela moudrost Šalomounovu, a hle, více než Šalomoun je tuto« (12, 41, 42). Spravedlnost onoho soudu naznačuje i slovy: »Nesud'te, abyste nebyli souzeni; neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou bude vám odměřeno* (7, 1. 2). Soud se bude díti podle staré platné zásady, totiž podle skutků každého, ať dobrých nebo zlých: »Syn člověka zajisté přijde ve slávě Otce svého s anděly svými a tehda odplatí každému podle skutků jeho« (16, 27). Bude velmi podrobný, neboť mu bude podléhat i ře- užitečné, nevhodné slovo: »Pravím vám: z každého slova prázdného, které lidé promluví, budou v den soudu odpovídati, neboť ze slov svých budeš ospravedlněn, a ze slov 'svých budeš souzen« (12, 36. 37); slova totiž jsou výrazem vnitřního smýšlení, které bude při soudu odhaleno. Ulehčení soudu může přinést jenom kladný poměr každého ke Kristu: »Každého tedy, kdo mne vyzná před lidmi, vyznám i já před Otcem, jenž jest v nebesích. Kdo by však mne zapřel před lidmi, toho zapru také já před Otcem, jenž jest v nebesích* (10, 32. 33), Zde je to Otec, jenž soudí. Obdobné místo u Mk 8, 38: »Neboť kdo se bude slydět i za mne a za 'moje slova v tomto pokolení cizoložném a hříšném, za toho bude se stydět také Syn člověka. když přijde v slávě Otce svého se svátými anděly* (pod. Lk 9, 26) přibližuje myšlenku, že soud bude vykonán samým Ježíšem Kristem. Soudit byl jeden z hlavních úkonů královské moci. Takový úkon

patří i Kristu, neboť má svůj slavný trůn, a budou ho účastni za odměnu i apoštolé: »Vpravdě pravím vám, že vy, kteří jste mne následovali, při znovuzrození, kdy Syn člověka zasedne na slavném trůnu svém, seděti budete i vy na dvanácti trůnech, soudíce dvanáct pokolení izraelských* (Mt 19, 28). Jako soudce všech lidí při posledním soudě Ježíš se jasně představil ve své eschatologické řeči: »Když pak přijde Syn člověka ve své slávě a s ním všichni andělé, tu posadí se na slavný trůn svůj a shromáždění budou před ním všichni národové* (Mt 25, 31). Příznačná vlastnost posledního soudu Kristem ohlašováného je, že soudcem bude Syn člověka čili Ježíš Kristus sám jako' Mesiáš. Židé nikdy nepřipustili myšlenku, že by vykonávání posledního soudu bylo svěřeno Mesiáši. Podle nich to bylo výsostným právem jediného Boha, Ježíš Kristus uvedenými slovy zřejmě prohlásil, že vykonávání tohoto soudu bude svěřeno Mesiáši. Přejde totiž ve své slávě s doprovodem andělů a zasedne na svém trůně Běží také o všeobecný soud, neboť budou k němu shromáždění všichni národové. Líčení příchodu Mesiášova k poslednímu soudu je takové, jaké se vyskytuje u proroků, když předpovídají příchod samého Boha k soudu. Tedy Ježíš Kristus připsal Mesiáši tatáž práva a tutéž důstojnost jako samému Bohu. Velerada židovská to pochopila, a pro toto odsoudila Krista k smrti: » Velekněz řekl Ježíšovi: » Zapřísahám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl, jsi-li ty Mesiáš, Syn Boží?« Dí mu Ježíš: »Ty jsi řekl: I avšak pravím vám; od tohoto času uvidíte Syna člověka seděti na pravici moci Boží a přicházeti v oblacích nebeských* (Mt 26, 63. 64). — Ve zmíněné řeči o posledním soudu uvádí Ježíš Kristus některé podrobnosti o jeho průběhu: »I rozdělí je (národy) od sebe, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, a postaví ovce po své pravici, kozly pak po levici* (25, 32. 33). Podle toho bude hned na začátku na jednotlivcích zjevno, jak pro každého soud dopadne. Co je navzájem rozlišuje, je řečeno jen obrazně. Jedni, kteří jsou určení k věčnému životu, jsou nazváni ovci. Obraz ovcí byl pro ně zvolen snad pro bílou, příjemnou barvu, která u ovcí převládá, a pro povahu ovcí, které se drží pospolu a účelivě se nechávají vésti pastýřem. Obraz kozlů pák pro ty, kteří budou odsouzeni, snad pro jejich černou barvu a pro jejich vyzývavé chování a projevy nezávislosti a nepořádku ve stádu. Snad je tu také prostá narážka na jednání

některých pastýřů, kteří je od sebe oddělovali. — Stojící na pravici, tedy na čestném místě, nazve /soudce »požehnanými Otce« t. j. ty, které Otec od počátku určil k blaženosti a za tím účelem je zahrmoval svými dary. Naopak zase stojící po levici jsou nazváni »zlořečení« a jsou odsouzeni do věčného ohně, kdežto první jsou připuštěni do věčného života. Toto rozhodnutí je vyneseno na základě různého chování k trpícím za života na zemi (v 34—46). b) V ostatních ispisech novozákonních se častěji vrací myšlenky na poslední soud bud jako poučení a připomenutí slyšených již pravd, nebo jako pohnutky k dobrému křesťanskému životu. — Poučování o posledním soudu patřilo k základním pravdám, k prvotní výuce křesťanské, jak lze soudit z Žid 6, L 2; »Proto pominouce počáteční vyučování o Kristu, přistupme k věcem dokonalejším a nekladme znovu základ pokáním skutků mrtvých a věrou v Boha, učením o křtech a vzkládání rukou, o zmrtyvýchvstání a o soudě věčném*. Dále z prvních řečí apoštola Pavla na př. v Athénách: »Časy nevědomosti Bůh přehlédnuv, nyní ohlašuje lidem, aby všichni všude činili pokání, poněvadž ustanovil den, ve kterém bude souditi svět spravedlivě skrze muže, kterého (k tomu) určil a všem ověřil tím, že ho vzkřísil z mrtvých* (Skt ap 17, 30. 31). Prvními křesťanům, kteří nejvíce zakoušeli neporozumění a nenávisť světa, bylo nutné poukazovati na Boží spravedlnost, která jim odplatí za všechna souzení: »Je spravedlivé u Boha, aby těm, kteří vás sužují, odplatil souzením, vám však, kteří jste souzeni, odpočinutím s námi, (a to v ten den) kdy Pán Ježíš se zjeví s nebe s anděly moci své v plameni ohnivém, aby potrestal ty, kteří neznají Boha a kteří neposlouchají evangelia Pána našeho Ježíše Krista. Ti budou potrestáni záhubou věčnou (odloučení) od tváře Páně a od slávy moci jeho, v onen den (totiž), kdy přijde, aby byl oslaven ve svých svátých...* (2 Thes 1, 6—10). Tento den soudu Božího je těsně spjat s druhým slavným příchodem Páně. Je to »den Páně« (1 Kor 5, 5; 1 Thes 5, 2), jehož předobrazem je hrozivý »den Páně« hlásaný proroky. Je to »den hněvu a zjevení spravedlivého soudu Božího, jenž odplatí každému podle skutků jeho* (Řím 2, 5). Vykonavatelem soudu bude Ježíš-Mesiáš, jemuž je proto dán ve Skt ap 10, 42 název »soudce živých a mrtvých*. Takto »den Páně* je »dnem Ježíše Krista* (Fil 1, 6. iIO; 2, 16). Bůh je soudce, ale skrze jednoho člověka-Ježíše Krista: »v den, kdy Bůh skrze

Ježíše Krista bude souditi tajné věci lidské podle evangelia mého* (Řím 2, 16). »Soudná stoličice Boží* (Řím 14, 10) je »soudnou stoličici Kristovou* (2 Kor 5, 10).

Souzení budou všichni »živí i mrtví* (2 Tim 4, 1), t. j. vzkříšení mrtví a ti, kteří při příchodu Páně zůstanou na živu (1 Thes 4, 14). Tuto všeobecnost soudu připomněl Pavel Římanům: » Všichni zajisté budeme státi před soudnou stoličici Boží* (Řím 14, 10) a Korint'ánům: »Neboť my všichni musíme se ukázati před (soudnou) stoličici Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé* (2 Kor 5, 10; srov. Žid 12, 23). Každý bude souzen podle staré zásady; »Bůh odplatí každému podle skutků jeho* (Řím 2, 6; 2 Kor 11, 15; 2 Tim 4, 14; Zjev 18, 6; 20, 12. 13; 22, 12). Rozsudek bude spravedlivý bez stranění, »neboť u Boha není stranictví* (Řím 2, 11). »Kdo činí křivdu, obdrží to, co ukřivdil, a není strannosti u Boha* (Kol 3, 25). Proto bude vše osvětleno: »Nesud'te před časem, dokud nepřijde Pán, jenž nejen osvítí věci skryté v temnosti, nýbrž i na jevo uvede rady srdce; a tehdy dostane se chvály každému od Boha* (1 Kor 4, 5). Každý bude odpovídali ne za jiné, nýbrž sám za sebe: »Každý z nás bude za sebe počít vydávati Bohu* (Řím 14, 12). Se zákonem spravedlnosti Boží při odměně nebo trestu je to podobné jako v přírodě: »Nemylte se, Bůh nenechá se posmívati, neboť co kdo bude síti, to bude i žiti. Kdo totiž rozsévá na svém těle, z těla také bude žiti záhubu; kdo však rozsévá na duchu, z ducha bude žiti život věčný* (Gal 6, 7. 8).

Připomenutím posledního soudu chtěl ap. Pavel obrátit zatvrzelé (Řím 2, 2..; Žid 10, 26.). Pro jiné je připomínka soudu povzbuzením, aby se vzdalovali hříchu (1 Thez 4, 6; 1 Kor 6, 9, 10), pro samého apoštola (je povzbuzením v apoštolské práci (1 Kor 9, il6—27) a dodává mu důvěry: »Vím, komu jsem uvěřil, a jsem přesvědčen, že jest mocen zachovati vklad můj až do onoho dne« (2 Tim 1, 12); »Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval; pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, ale nejen mně, nýbrž i všem těm, kteří milovali příchod jeho« (4, 7, 8). Sv. Pe|
| |

2. *Soud soukromý*, O soudu, který následuje hned po smrti každého jednotlivce, není v novozákonních knihách mnoho řečeno (viz P. Allo, Sec. aux Corinth.). Za důkaz se uvádí místo z 2 Kor 5, 10: »Neboť my všichni musíme se ukázati před (soudnou) stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal buď dobře nebo zlé«. Zde 5, 6— 8 i jinde předpokládá ap. Pavel, že věřící i po smrti jsou ve společenství s Kristem či že požívají radosti s ním (Fil 1, 23. 24; Řím 14, 8). Apoštol byl velmi zaujat vzkříšením mrtvých a spojením všech věřících s Kristem, a proto nepřekvapuje, že o tomto soukromém soudu se málo zmiňuje. Nikde jej však nevyklučuje, naopak spíše předpokládá.

Tento soud se předpokládá i v Zjev 6, 9, 11, kde ještě před všeobecným soudem jsou představováni mučedníci v bílém rouchu, odznaku to slávy. Tedy odměny se jim již dostalo». Stejně to třeba říci o panicích, kteří následují Beránka (14, 3..). Zda v Žid 9, 27 »uloženo jest lidem jednou zemřítí, a potom soud« běží o tento soukromý soud, je sporné. **Šk Soudců kniha** (hebr. šofetim, řec. kritai) obsahuje dějiny izraelského národa od smrti Josue po Samuela. Soudcové vlastně byli osvoboditelé národa ve smyslu vojenském, kteří si získali autoritu a vládu nad různými kmeny židovského národa. Není to však kniha jen historická, nýbrž jí se vine hlavní náboženská myšlenka; osud Izraele závisí na jeho poměru k Jahve. Odpad od Boha znamená politické podrobení, návrat k Bohu a k Zákonu osvobození.

1. Kniha se skládá z I. části jako úvodu o náboženském a politickém stavu Izraele (1, 1—2, 9), a o příčinách, jež měnily osud národa (2, 10—3, 7). V II. části (3, 8—16, 31) se podávají dějiny šesti hrdinů, Sam-gara, Tholy, Jaira, Abesana, Ahialona, Abdona a šesti velkých soudců, t. j. Otho- niele, Aoda, Baraka, Gedeona, Jefte a Samsona. V III. části je závěr o modloslužbě kmene Dan a zhýřilosti Gabaitů.

2. Kniha byla sestavena na základě analů a ústních podání asi na počátku království. Židovské i křesťanské podání pokládalo za spisovatele Samuela. Je pravděpodobné, že na základě starších pramenů, o kterých svědčí některé starší tvary řeči a nebo rozdílné výrazy, knihu uspořádal.

3. Historičnost knihy je podepřena jinými spisy jak Starého zák. (na př. Sir 46, 13— 15), tak Nov. zákona (Žid 11, 32). Píše-li se zde o lsti nebo vraždě některých ze soudců, není to k schvalování, nýbrž se staví do popředí zvláštní nadšení pro dobrou věc národa, i když se chybuje ve správném jeho použití. Jefte (11, 1—12, 7) pravděpodobně skutečně obětoval svou dceru, i když k tomu nebyl vázán nerozumností své přísahy. Samson (113—16) měl zvláštní sílu ve vlasech v tom smyslu, že to byl symbol jeho zasvěcení Pánu, jež porušil svou chlípností, a tak pozbyl síly Boží.

šv

Soudnictví. V době patriarchální soudní moc a její vykonávání náleželo rodině (Gn 38, 24). Jak se s. vytvářelo za pobytu Izraelitů v Egyptě, není známo. Při východu z Eg. všechna moc, tedy i soudní, byla v rukou Mojžíšových. Až na radu Jethro- vu, jemuž se zdálo neudržitelné,

aby Mojžíš sám od rána do večera soudil lid, Mojžíš ustanovil soudce s různou mocí (Ex 18, 13..). Ponechal si jen vážnější věci, jejichž projednání mělo mítí posvátnější ráz pro blízkost Mojžíšovu k Bohu. O soudcích se mluví v Dt 16, 18..; 17, 8—13; 19, 17, aniž je tam udán jejich počet a způsob ustanovení. Po usazení v zemi Kanaan vykonávali soudní moc hlavy rodů a starší, ustanovení v jednotlivých obcích. Starší rozhodovali i ve věcech rodinných (Dt 25, 7). Jich bylo třeba hlavně v (případě vraždy (19, 12; 21, 2), aby krevní msta nepřekročila hranice. Později soudcové vykonávali nejvyšší soudní moc nad jednotlivými kraji a kmeny (Sdc 4, 4; 5, 9, 14; 10, 1—3). Tato moc soudců byla jen odlesk soudní moci králů. V pojmu krále bylo hlavní, že má plnou moc soudní (cf Dt 17, 9, 13; Is 16, 5; 4 Král 15, 5). Král byl nejvyšší instance. Rodové soudy ovšem trvaly dále, jak ukazuje případ ženy z Te- kue (2 Král 14, 7). Ke králi byly vznášeny jen těžší případy (Dt 17, 9; 3 Král 3, 16 ..), avšak každý měl možnost přenést ke královskému soudu jakýkoliv případ (2 Král 15, 2). Aby královský dvůr nebyl zasypáván 'soudními sípory, ustanovil David v jednotlivých krajích za soudce Levity (1 Par 23, 4). Časem něco z královské soudní moci vykonávali královští úředníci, čímž soudní moc rodů byla omezována a mizela*. U proroků jsou časté nářky na stranickost těchto úředníků. Uspořádání soudní moci a jejího vykonávání se připisuje králi Jo- safatu. V každém městě byl zřízen soud pro věci náboženské a civilní. Nejvyšší soud pro obojí byl ustanoven v Jerusalemě, kde ve věcech náboženských rozhodoval velekněz a ve věcech civilních kníže kmenu (2 Par 19, 4—11). V zajetí bylo Židům dovoleno, aby si ustanovili soudce ze svého lidu, jak je patrné z případu Zuzany (Dan 13, 5, 41). Po vyhnanství byli opět ustanovováni vyšší a nižší soudcové v jednotlivých krajích a městech (Esd 7, 25; 10, 14). V době pomachabejské byl zřízen v Jerusalemě zvláštní soud, viz Sy- nedrium. Soudná praxe byla velmi prostá. Soudilo se na veřejném místě (Sdc 4, 5), v městských branách, kam se soustřeďoval veřejný život města (Dt 21, 15). Šalomoun dal vystavět v Jerusalemě zvláštní soudní síň, kde král přijímal obžaloby a vynášel rozsudek (3 Král 7, 7). Žalobu vznášel sám poškozený. Chtěl-li ovšem vyřídit si celou záležitost v soukromí, věc byla skončena a nikdo nebyl stíhán úřady. Hlavní důkazy ve při byly výpovědi svědků.

Nepotřeboval jich jen otec, šlo-li o nezdárného syna (Dt 21, 18—20). K vynesení rozsudku bylo třeba aspoň dvou svědků (Dt 17, 6; Mt 18, 16). Výpověď jednoho svědka nestačila, jednalo-li se o rozsudek k smrti (Dt 19, 5; Nm 35, 30). Soudcova povinnost byla, dobře prozkoumat spolehlivost výpovědi svědků (Dt 19, 18). Toho, kdo by křivě svědčil, měl stihnouti trest, jaký byl určen pro provinění, o němž křivě svědčil (tamtéž). Ze se falešní svědkové vyskytovali, o tom svědčí případ s Nabotem {3 Král 21), nářky proroků a případ při souzení Krista (viz Útrpení Kristovo). Očistné přísahy bylo použito až tehdy, nebylo-li možné sehnat svědky (Ex 22, 7 . .). Po vynesení byl rozsudek co možná vykonán před očima soudců (Dt 25, 2). První hodili na odsouzeného kámen jeho žalobci (Dt 17, 7; Skt ap 7, 58).

Soused jest v Písmě sv. jednak bližní vůbec (viz Bližní), jednak přesně nejbliže bydlící člověk. Sv. Písmo zvláště zdůrazňuje význam svorného soužití ve vzájemné účasti a výpomoci mezi sousedy. Svornost a soudržnost v náboženském životě jest velebena celým žalmem 132 a slibuje se jí, že »tam udílí Pán požehnání a život na věčné časy«. »Lepší jest soused blízko, než bratr daleko« (Přís 27, 10); »Schvaluje Bůh i lid svornost bratří, lásku přátel« (Sir 25, 1, 2). *Příklady* dobrých sousedství: »Raguel dal zabiti dvě 'tučné krávy a čtyři berany a vystrojil hostinu svým sousedům« (Tob 8, 22); »Sousedé její (Alžběty, porodivší syna) radovali se s ní« (Lk 1, 58); 15, 6, 9 je líčena přátelská účast a zajisté i pomoc při hledání a nalezení ztraceného majetku.

Sp

Spása. Nejprve vysvobození z různých zel hmotných, hlavně tehdy, když pocházelo od Boha, o přechodu Rudým mořem, kdy Bůh se stal spásou (Ex 15, 2). Bůh jako spása v tomto smyslu je tema knihy Sdc: v určitých dobách vždy zasahuje, aby vysvobodil lid z poddanství (2, 16 a jj. Důvěra v Boha, Vysvoboditele, z takových zel, vyskytuje se v celých dějinách izraelských. Je prostě nazýván »Bůh spásy« (Dt 32, 15; Žalm 34, 3; 87, 2).

2. Tato s. byla pouze obraz vysvobození ze zla mravního. Je to patrné hlavně u proroka Is, který na vysvobození ze zajetí navazuje vysvobození z mravního zla (46, 13 a j.), obojí bude dílem Božím; »Hle Bůh je spása má, doufat mohu bez obavy. Ano má síla a sláva ije Hospodin, neboť on se stal mojí spásou« (12, 2 dle hebr.). S. vyjde ze Siónu (26, 11) a rozšíří se na celou zemi (45, 22; 52, 10; cf Žalm 64, 6; 97, 2). Nejde zde pouze o vysvobození z hmotných zel a e nadvládu Izraele nad světem, ukazuje to i okolnost, že spása je spojována s novou spravedlností (46, 13; 51, 6. 8; 61, 10). Prostředník této spásy bude služebník Boží, Mesiáš: »Činím tě světlem národů, abys byl spása má až do končin země« (49, 6. 8). Jeho úloha ještě více objasňuje, že s. je vysvobození z mravního zla: »Ale on byl raněn pro hříchy naše« (53, 6). Předpoklad k přijetí této spásy je pokání a věrnost k Bohu (56, 1; 59, 20; Jer 4, 14).

3. Nový zákon je uskutečnění mesiášské s. Kristem. Josefovi vysvětlil anděl pňeno Ježíšovo; »On totiž spasí lid svůj od jejich hříchů« (Mt 1, 21). O ní mluví Maria v Magnificat a Zachariáš v Benedictus: »a zaplesal duch můj v Bohu, mém Spasiteli...; aby dal poznat i spásu svému lidu, na odpuštění hříchů jejich « (Lk 1, 69, 77). O spásě, která přišla ze Židů, mluvil J. Kristus se žeinou Samarit. (Jan 4, 22). Za- cheovi pravil: »Poněvadž dnes se stala spása tomuto domu« (Lk 119, 9), L. j. vysvobození z hříchů, neboť Zacheus, vrchní celník, platil za velkého hříšníka. J. Kristus byl hlásán jako »původce spásy« (Žid 2, 10), což hned na začátku církve byla první pravda křesťanství: »není v nikom jiném spásy. Ani není pod nebem dáno lidem jiné jméno, v němž bychom měli být spasenu (Skt ap 4, 11. 12). Hlásáním této spásy se šířilo křesťanství. »Cestu spásy« (Skt ap 16, 17) hlásal Pavel, který často užívá tohoto slova v listech; spása přešla ze Židů na pohany (Řím 11, 11), »Bůh chce všechny lidi spasiti a aby přišli k poznání pravdy« (Il Tim 2, 4) a j. Jak

treba rozuměli této spásě viz Vykoupení, Spravedlnost. Šk

Spokojenost, pokojná mysl v životních osudech a jejich jednotlivostech. — 1. *Nemůže míti spokojenost,* kdo neskládá svou celou důvěru v toho, jenž je Pán a milující pořadatel všech podrobností osudu každého jednotlivce; »Když jsme z ruky Boží přijali dobro, proč bychom nevydrželi zlo?« (Job 2, 10); neboť »Všechny cesty Páně jsou milosrdenství a pravda těm, kteří se drží jeho zákona« (Ži 24, 10). Proto »Lépe míti málo a báti se Pána, než mnoho pokladů a ne spokojenost« (Přis 15, 16); »Majíce pak oděv a živobyti, spokojme Se s tím; kdo však chtějí bohatnouti, upadají v pokušení a v osidla ďáblova a v mnoho žádostí nerozumných, které vrhají lidi ve zkázu a záhubu« (1 Tim 6, 8. 9); »Mějte dosti na tom, co máte, neboť on sám řekl: Nezanechám tě, ani neopustím. Takže s důvěrou pravíme: Bůh jest mi pomocníkem, nebudu se báti toho, co mi učiní člověk« (Žid 13, 5. 6). — 2. *Příklady* spokojenosti; Tobiaš, jenž řekl; »Neboj se, synů můj! Žijeme sice chudě, dostane se nám však mnoha dobrého, budeme-li se báti Boha, vystříhali se hříchu a budeme-li činiti dobře« (Tob 4, 23); apoštol Pavel: »Já jsem se naučil pře stávali na tom, co mám. Dovedu i v nouzi býti, dovedu i hojnost míti; v každém případě i ve všech okolnostech jsem vycvičen, i nasycen býti i lačněti, hojnost míti i nedostatek trpěti. Vše mohu v tom, jenž mne posiluje« (Fil 4, 11—13).

Spravedlnost. Velmi Často se v Bibli vyskytuje slovo spravedlnost, spravedlivý, ospravedlnili. Kdo by je bral na všech místech v témže smyslu, upadl by často do výkladů nemožných a násilných. Při tom se zdá, že alespoň toho se možno s jistotou dohadnout, o čí s. tam běží, zda o s. Boží nebo lidskou. Než i zde vznikají mnohé pochybnosti hlavně tehdy, když se ptáme, zda na místech, na nichž je řeč o s. Boží, jedná se vždy o vlastnost Boží nebo něco jiného, a zda lidská spravedlnost má na všech místech stejnou šíři. O s. Boží, pokud je vlastností Boží, je pojednáno pod heslem Bůh. Zde si všimneme zbývajících míst Bible, kde je řeč o s.

L Starý zákon, il. O spravedlnost lidskou v užším smyslu, jednu z hlavních mravních ctností, projevuje se v Bibli zájem a živý smysl. Ukazuje se to při oceňování škod na životě a lidském zdraví, kde se dobře rozlišuje mezi dobrovolným a nedobrovolným poškozením a podle toho se vyměřuje trest (Ex 21, 12...; Dt

19, 11²¹). Přesná spravedlnost se ukazuje hlavně u tak zv. jus tallionis i jinde v Orientě známé. Z toho ije zároveň patrné, jak velmi byl ceněn život druhého. Podobně vlastnictví se hledělo respektovat. Jeho porušení bylo napravováno předepsanou náhradou škod, ať už to šlo jen o pouhou krádež nebo o poškození věcí svěřených a vypůjčených (Ex 22, 1—15). Dt 19, 14 jedná o ohraničení pole, v 25, 13—16 (cf Ez 45, 10) zase o spravedlivých váhách. Starozákonní zákonodárství však není pouze zaujato přesným dodržováním spravedlnosti, ale pro tehdejší dobu projevuje velký smysl pro lidskost, což se projevuje v nařízeních o slabších v lidské společnosti a o jejich majetku: žen (Ex 21, 15, 17; Dt 22, 13—22), otrokyň (Ex 21, 7—11; 26, 27) a otroků (21, 2. 5. 6; Dt 12, 12; 16, 11), chudých (Ex 22, 24—26), vdov a sirotků (Dt 14, 29; 24, 17. 18), a majetku nepřátel (Ex 23, 4. 5), nádeníků a jejich mzdy (Dt 24, 14. 15). Pro soudnictví pak byly dány přísné předpisy, jimiž mělo být zabráněno jakékoliv nespravedlnosti, hlavně šlo-li o chudé (Ex 23, 1—8; Dt 17, 2—21; 2 Král 8, 15; Is 59, 4; Přís 31, 9), — Nařízení, jimiž spravedlnost měla být udržována, jsou ovšem často nedokonalá. Než má-li se na mysli tehdejší doba a srovnají-li se s obdobnými předpisy u jiných východních národů, ukáže se jejich vzácnost a skutečný a dobrý smysl pro spravedlnost.

2. Většinou však se užívá v Bibli slova s. v. širším smyslu. Týká se všeho jednání v životě jednotlivce, pokud má být řízeno mravním zákonem. Slovem spravedlnost jsou zahrnovány úkony všech ctností, úkony náboženské. Spravedlivý byl někdo, protože celé své jednání uzpůsoboval podle vůle Boží. To byl ideál všech spravedlivých, kteří věděli, že jsou za své skutky odpovědni Bohu-Soudci. Takový byl Zachariáš a Alžběta, jak o nich praví Lukáš (ev 1, 6); »oba byli spravedliví před Bohem, žijíce v příkázáních a nařízeních Páně bezúhonně«, neopomenuli totiž nic, co se vyžadovalo od dobrého Izraelity. Podobně bylo řečeno o Noemovi: »neboť vidím, že jsi v tomto pokolení přede mnou spravedlivý« (Gn 7, 1), a o Abrahamovi, který »poslouchal hlas můj, ostříhal rozkazy a příkázání má a zachovával předpisy a zákony mé« (26, 5). Později Zákon daný Bohem skrze Mojžíše, stal se závaznou normou (Dt 4, 40) pro život věřícího Izraelity. Když mojžíšský zákon mlčel, snažili se židovští učitelé uvést na jeho znění svá řešení a z nich vzniklá pravidla.

Třeba při tom zdůrazniti snahu zaříditi se vždy podle vůle Boží. V Žalmech se často objevuje touha po takovém spravedlivém životě, t. j. shodném s vůlí Boží. Na př. Žalm 118 a rozhodnutí ve v. 106; »Přisáhl jsem a to také splním, že budu šetřiti spravedlivých tvých řádů«. Opačný život vedli bezbožní (viz jejich vyznání v Moudr 5, 6: «Zbloudili jsme tedy s cesty pravdy, světlo spravedlnosti nám nescvítilo, slunce moudrosti nevzešlo nám«). Nemohou očekávat od Boha projev jeho přízně. Mají se nejprve obrátit, jak vybízí Tobiaš: «Obráťte se tedy, kteří hřešíte, vykonávejte před Bohem spravedlnost*».

3. Proroci předpovídali pro dobu mesiášskou dokonalou spravedlnost. Především sám Mesiáš bude spravedlivý: »ne podle toho, co se zdá oku, bude soudit, aniž podle toho, co uslyší, bude trestat, podle práva se bude ujímat chudých a spravedlivě mstít utlačované* (11, 3. 4; podobně v Žalmu 71, 2—4). »Aj dnové jdou, dí Hospodin, kdy vzbudím Davidovi potomka spravedlivého, krále, jenž panovati bude moudře a konati bude právo a spravedlnost na zemi« (Jer 23, 5; 33, 15—116, kde jeho úkol je označen daným mu jménem «Hospodin, naše spravedlnost*»). «Rosu dejte nebesa s hůry, mraky dšete spravedlivce. Otevři se země a vpuč spasitele a spolu vzejdi spravedlnost* (Is 45, 8). U tohoto proroka třeba si všimnouti i spravedlnosti Boží, která jednak předchází, jednak se uskutečňuje v době mesiášské. Míni se jí nejprve soudcovská s. Boží nad utlačovateli věřícího Izraele (50, 8; 59, 17. 18). Toto dokonalé vítězství takové spravedlivé věci Boží není pak myslitelné bez spásy; «Slyšte mne, vy tvrdého srdce, kteří daleko jste od spravedlnosti. Blízko jsem přivedl svou spravedlnost, nevzdáli se a spása má nebude meškati« (46, 12. 13; 51, 6; 59, 17; 61, 10). Než tato spravedlivá věc Boží netýká se pouze vysvobození z poddanství utlačovatelů. Třeba míti na zřeteli i sám lid izraelský, který stihl trest vyhnanství, protože jeho smýšlení a skutky neodpovídaly nařízením Božím či nemohlo se již o něm říci, že vede život spravedlivý. Vyhnanství mělo trestný ráz a jeho účel byla očista. Na tento účel navazuje Isaiaš, když předpovídá o zástupném utrpení »služebníka Božího« za hříchy (53, 4—6).

Ve St. zák. je snaha a touha po spravedlnosti. Všeobecně se ukazuje s. jako ctnost, která působí správný řád mezi lidmi a přispívá k dobrému vztahu člověka k Bohu. K tomu

přispívala i představa o Bohu, jehož »díla jsou dokonalá, jsou všechny jeho cesty právo a spravedlnost; Bůh je věrný, beze všeho klamu, spravedlivý jest, pocti- vý« (Dt 32, 4. 36; Žalm 70, 15). Třeba při- dati ještě slova u Oseáš: »I zasnoubím tě sobě na věky, zasnoubím tě sobě v právu a spravedlnosti, v milosrdenství a slito váních«.

IL V Novém zákoně, il. V evangeliích se vyskytuje slovo spravedlnost většinou v širším smyslu o plnění vůle Boží ve všem. Království Boží, které přichází, je v základě vyplnění vůle Boží: »Nepřišel jsem zrušit zákon a proroky, nýbrž naplnit« (Mt 5, 17). S. v novém království znamená konání vůle Boží, i jak byla známá doposud a jak ji objasní, určí a k dokonalosti přivede jeho Zakladatel. Tato s. je to nejdůležitější: »Hleďte nejprve království Boží a jeho spravedlnost« (6, 33; Lk 12, 31). «Bla- hoslavení jsou, kteří hladovějí a žízní po spravedlnosti« (Mt 5, 6). To již naznačil předchůdce Jan, který »šel cestou spravedlnosti (21, 32). Jak na tom záleží vyplnit vše, co je v plánu Božím, poučil J. Kristus při svém křtu, který přijal, protože jej pokládal za vůli Boží: »Tak se sluší, abychom splnili všechnu spravedl- nost« (3, 15). Tato s. je něco jiného než s. farizeů, která byla jen navenek vymodelovaná, ale bez ducha (5, 20). »Varujte se, abyste nečinili svou spravedlnost před lidmi, abyste byli od nich viděni« (6, 1). Proto některé jednání může být označeno za dokonalé n. k dokonalosti vedoucí, má být řízeno myšlenkou, že se děje před Bohem a pro Boha. Třeba tu připomenout i slova Petrova ve Skt ap: »V každém národě ten, kdo se ho (Boha) bojí a koná spravedlnost, je mu vítán« (10, 35).

Evangelia nepodávají pojem s., který by vše zahrnoval. Spokojí se podáním námětů a příkladů pro thema; S. jako jednání před Bohem a pro Boha či jednání bohu libé.

2. V listech sv. Pavla. Pavel užívá slova spravedlnost vícekrát než kterákoliv jiná kniha Písma sv. Nepojímá ji však jako¹ tčnost, kterou může mít kdokoliv, nýbrž jako něco, co náleží pouze křesťanům, co je v nich účinek Kristova vykoupění. O tom pak, co je tato s., odkud pochází, ne- pojednává jen theoreticky v nějakém delším pojednání, v němž by ji se všech stran objasnil, nýbrž příležitostně, jak obyčejně, osvětluje ji s různých stran. Mluví to vlastně o s., která je výsledek ospravedlnění. Má-li být podán pojem s. u Pavla, třeba zároveň pojednat o ospravedlnění samém. a) S. není výsledek lidského úsilí, je dána Kristem, je to

s. Boží, křesťanu darovaná: «neboť se v něm (evangelium) zjevuje spravedlnost Boží z víry k víře (totiž víra evangeliem vždy vzrůstá), jak je napsáno: Spravedlivý však žije z víry« (Řím 1, 17). »Nyní však zjevena je spravedlnost Boží bez zákona, jsouc osvědčována zákonem i proroky. Spravedlnost to Boží skrze víru v Ježíše Krista všem a na všechny, kteří věří; není totiž rozdílu ... ospravedlnování bývají zdarma jeho milostí skrze vykoupění, které je v Kristu Ježíši, kterého Bůh představil jako smír v jeho krvi skrze víru .. ., aby ukázal svou spravedlnost v přítomném čase, aby sám byl spravedlivý a ospravedlňoval toho, který je z víry Ježíše Krista« (3, 21—26; /10, 3), «neznajíce totiž Boží spravedlnost a snažice se stanovit svou spravedlnost, nepodřídili se spravedlnosti Boží«. Jak tato s. je dar Boží přijatý, osvětlují i slova z Filip 3, 8. 9: »Pro něho (Krista) jsem všechno obětoval a pokládám za brak, abych získal Krista a abych se znova nalezl v něm, nemaje vlastní spravedlnost, která je ze zákona (totiž ze zachování starozákonních předpisů), ale tu, která je z víry v Ježíše Krista, tu totiž, která je od Boha, založenou na víře«. Spravedlnosti Boží, která se zde a na jiných místech vyskytuje, nemíní se vlastnost Boží (vyjímajíc Řím 3, 5), nýbrž spravedlnost od Boha, které je účasten a v sobě má věřící- Je to podobné jako <s láskou, která »je vylita do našich srdcí skrze Ducha sv., který nám byl dán« (Řím 5, 5).

b) Dále ukazuje, že tato spravedlnost přichází od Boha a ne od člověka, srovnáním této spravedlnosti se s. ze skutků (ze zákona), jíž člověk vlastně před Bohem ospravedlněn není. »Ale poněvadž jsme věděli, že člověk nebývá ospravedlňován ze skutků zákona, nýbrž skrze víru v Ježíše Krista, také my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom byli ospravedlněni z víry v Krista a ne ze skutků zákona: neboť ze skutků zákona nebude ospravedlněn žádný člověk* (Gal 2, 16; cf 2, 21; Řím 3, 20; ve 2, 13 téhož listu však nejde o ospravedlnění v tomto smyslu, ale uznání za spravedlivého před soudem). O sobě pak pravil Pavel; »Co do zákona jsem byl Farizej, co do horlivosti pronásledovatel církve, co do spravedlnosti, která je v plnění zákona, žil jsem bez úhony« (Filip 3, 6). Tuto s. ovšem podobně onu v Řím 10, 5 nepokládá za dostačující před Bohem (cí 9, 30, 31). Protiklad mezi s. podle učení židovských učitelů té doby a Pavlovým záleží v tom, že podle Pavla křesťané vlastní spravedlnost danou jim Bohem, kdežto podle

oněch s. je výsledek vlastního úsilí. U Pavla je víra podklad pro přijetí s. Boží, podle oněch jsou skutky podle zákona příčinou spravedlnosti, c) Spravedlnost a víra. Z uvedených míst z listů Pavlových je nepopíratelná účast víry při ospravedlnění, I jinde je víra spojována se spravedlností, k níž dopomáhá. Víra není pouhá důvěra, nýbrž přilnutí duchem k pravdám evangelia, jak se jí rozumí v Řím 10, 9—18; 1 Kor 13, 11. 13; Gal 5, 2—6. Je to tatáž víra, o níž uvažuje Pavel s ohledem na vykoupění, pokud přispívá k obdržení spásy (cf Gal 2, 20; 2 Kor 13, 5 a j.) a tedy k obdržení spravedlnosti Boží. K tomu je víra nutná. Plyne to již z toho, že víra je stále spojována s nabyvanou spravedlností. Při tom je různým způsobem označován úkol víry při ospravedlnění: »jsouce ospravedňování z víry, máme pokoj s Bohem« (Řím 1, 5; cf Gal 2, 16; 3, 8, 24), »Bůh ospravedňuje z víry* (Gal 3, 8; cf Řím 3, 26. 30) t. j. víra je jakoby pramen vnitřní obnovy, počátek ospravedlnění v člověku. Když již člověk nabytí víry ve smrt Páně, příčinu tó odpuštění a všech darů, sděluje Bůh svou spravedlnost. Tím • se ovšem nepopírá, že v téže chvíli možno nabytí víry a ospravedlnění. Jiným způsobem (je opisován úkol víry při ospravedlnění formulí »skrze víru*»: »spravedlnost Boží skrze víru v Ježíše Krista na všechny . . .« (Řím 3, 22. 30). Tento činný úkol víry při ospravedlnění je patrnější ve formulí »vírou*»: »Neboť soudíme, že člověk bývá ospravedlnován vírou bez skutků zákona* (Řím 3, 28); tím je zvláště vyznačena činná účast věřícího při jeho ospravedlnění. Bůh používá jeho živé víry, aby mu jí sdělil svou spravedlnost. To se děje nejprve při křtu; »ale dali jste se obmýtí, ale byli jste posvěceni, ale byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu Boha našeho* (1 Kor 6, 11). Třeba si všimnouti ještě jedné formule ve Filip 3, 9: »Všecko jsem obětoval a pokládám za brak, abych . . . neměl spravedlnost svou,. . . ale tu, která je od Boha, která je na víře*, t. j. víra je základ pro ospravedlnění jako vůbec pro spásu. Podobný úkol víry je patrný při ospravedlnění Abrahama: »Abraham uvěřil a bylo mu to připočteno ke spravedlnosti* (Řím 4, 3. 22. 23; Gal 3, 6). I zde je vyjádřena podřadnost víry ke spravedlnosti, kterou nakonec dává Bůh z milosti. Na isněmu tridentském byl vyjádřen tento vztah touto větou; » vírou jsme proto ospravedňováni, poněvadž víra je počátek lidské spásy, základ a kořen každého

ospravedlnění., .; že jsme zadarmo ospravedlnováni, říkáme proto, že nic z těch,: která ospravedlnění předcházejí, ať víra, nebo skutky, nezasluhují samu milost ospravedlnění* (Denz 801).

Víra, sama dar od Boha, přispívá k nabytí spravedlnosti Boží, udělené Bohem z milosti. Tato spravedlnost není totéž co víra, ale je skutečný dar Bohem sdělený věřícímu. Stejně by bylo proti učení Pavlovi tvrdili, že po nabytí spravedlnosti víra ustupuje do pozadí nebo dokonce mizí.

Víra přispívá k ospravedlnění, z toho však neplyne, že, bylo-li s. dosaženo, víra ustupuje. Naopak zůstává dále jako důležitý činitel v životě spravedlivého.

Zde se možno dotknout známého »protikladu« mezi Pavlem a Jakubem v jejich odlišném vyjadřování o úkolu víry při ospravedlnění. Proti slovům Pavlovým: »neboť se domníváme, že člověk je ospra

vedlňován skrze víru bez skutků zákona« (Řím 3, 28; 4, 2; Gal 2, 16), kladou se slova Jakubova; »Vizte, že ze skutků je člověk ospravedlňován a ne pouze iz víry« (list 2, 24. 21. 22). Protiklad je však jen zdánlivý. Pavel mluví o těch, kteří se mají křesťany teprve stát, kdežto Jakub píše ke křesťanům, které chce zdokonalit v praktickém křesťanství. Chce totéž, co naznačuje Pavel v Gal 5, 6, kde mluví o »víře, která působí skrze lásku« (cf i 1 Kor 13, 2). Pavel se bránil učením, které považovalo za nutné ke spáse zachovávání starozák. předpisů, Jakub zase chce varovat křesťany před pouhým theoretickým křesťanstvím.

d) V čem tato spravedlnost záleží, možno poznati z toho, co se při ospravedlnění dě* je, je to odpuštění hříchů a smíření s Bohem; »A itím jste sice byli (totiž žijícími y různých hříchích), ale byli jste obmyti (křtem), ale byli jste posvěceni, ale byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu Boha naše ho« (1 Kor 6, 11). ^Ospravedlnění tedy z víry máme pokoj s Bohem skrze Pána našeho Ježíše Krista..., poněvadž, dokud jsme ještě byli hříšníci, Kristus za nás zemřel, tím více nyní, kdy jsme byli ospravedlněni v jeho krvi, zachráněni budeme skrze něho od hněvu« (Řím 5, 1—11). »Budíž vám tedy, bratři, známo, že se vám zvěstuje odpuštění hříchů skrze něj i ode všech, od nichž jste nemohli být ospravedlněni zákonem mojžišským, v něm je ospravedlňován každý, kdo věří« (Skt ap 13, 38). Tím- však se nemyslí jen cosi vnějšího, ale skutečné přetvoření člověka, který svými hříchů byl vzdálen Boha, když však nabyt spravedl- nosí, stal se Bohu milý. Ospravedlněním je věřící uveden do nového stavu svého života. Jako před tím dával své údy do služeb hřichu, tak nyní jsou nástroji spravedlnosti (Řím 6, 13. 18}. Je to takový rozdíl jako mezi životem a smrtí. Ospravedlněný zemřel hřichu a žije dle Boha a pro Boha, neboť žije spravedlivě před Bohem (Řím 5; 1 Pet. 2, 24), ooz Pavel vyjadřuje » životem podle ducha« a ne »podle těla« (Řím 8, 1—11). Takový život je společenství s Bohem, které se děje skrze Krista. neboť skrze něho, jak to Pavel často tvrdí, dostává se věřícím spravedlnosti. A ještě výrazněji se to praví v 2 Kor 5, 21:

»Toho, který nepoznal hřichu, za nás učinil hřichem, abychom se my stali Boží spravedlností v něm« (cf Gal 2, 17; v listě Řím pak není oddělitelné býti ospravedlněn a býti v Kristu).

Srdce značí v Písmě sv. tělesný orgán nebo též sídlo rozumového života, sídlo vůle, citů, vášní, střed člověka.

1. Jako tělesný orgán se uvádí celkem málo: Joab vzal tři kopí do své ruky a vbodl je do srdce Absaloma. ...« (2 Král 18, i!4). »... Jehu napjal luk svou rukou a zasáhl Jorama mezi lopatky a vyšel šíp jeho srdcem a ihned se skácel na svém voze« (4 Král 9, 24; srov. Tob 6, 8; Žl 44, 6).

Poněvadž život člověka je v krvi (Lv 17, 11) a krev proudí ze srdce a do něho se vrací, proto srdce bylo považováno též za středisko života. Bylo proto symbolicky užíváno slova srdce, jako představy člověka: Srdce bdí (Velep 5, 2), zachováve příkázání Boží (Kaz 3, 1).

2. Nejvíce se užívalo pojmu srdce jako střediska rozumového života. Připisovaly se mu různé úkony rozumu, a paměti. Srdce přemýšlí (Gn 6, 5), je rozumné (Ex 28, 3), v srdci se dějí pocity pohrdání (2 Král 6, 16), uvědomuje si něco (3 Král 2, 44), je učelivé (3 Král 3, 9), poznává (Prís 14, 10), upravuje cestu (16, 9), má vědomosti (Is 32, 4), vzpomínky (Is 65, 17; Jer 3, 16), do srdce se uchovávají vzpomínky a slova (Lk 2, 51).

Značí srdce i vůli. Připisují se mu pocity, žádosti, touhy i ctnosti. V srdci je bolest (Gn 6, 6), smýšlení srdce je nakloněno ke zlému (8, 21), raduje se (Exod. 4, 14), je zatvrzelé (Ex 7, 13, 14), je třeba Boha milovati z celého srdce (Dt 6, 5). Srdce je prosté (Gn 20, 5), slušné (Dt 9, 5), nešlechtné (29, 19), je dokonalé; »Bojte se Boha a služte mu dokonalým srdcem« (Jos 24, 14). Srdce je ničemné (1 Král 17, 28), široké (3 Král 4, 29), tvrdé (Mt 19, 8).

3. Srdce špatné je tolik co neobřezané a je třeba odstraniti předkožky takového srdce (Jer 4, 4; 9, 26). Činiti něco s celým úsilím znamená konati to ze srdce (Dt 6, 5; 10, 12; 13, 3; 30, 2; Mt 18, 35; 22, 37; Skt ap 8, 37). Proto také člověk mluví z plnosti srdce, neboť srdce zračí celého člověka (Mt 12, 34). Ze srdce vycházejí zlé myšlenky, vraždy, cizoložství, smilství, krádeže, falešná svědectví, rouhání (Mt 15, 19).

4. Též se mluví o srdci Božím, anthropomorfycky řečeno: Bůh řekl, dotčen bolestí srdce uvnitř: zahubím člověka (Gn 6, 6). O srdci jako sídle lásky: Bůh slíbil Salomounovi, že jeho srdce bude v chrámě, který mu vystavěl, po všechny dny (3 Král 9, 3). Hospodin hledal člověka podle srdce svého, t. j. podle vůle Boží (1 Král 13, 14). Slíbil, že dá svému lidu pastýře podle srdce svého (Jer 3, 15). Bůh nezarmucuje lidi z celého srdce svého, t. j. jakoby se radoval

z jejich neštěstí (Nárky 3, 33). Bohočlověk vybízí lidi, aby se učili podle jeho srdce: »Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem* (Mt 11, 29). Bůh miluje upřímné srdcem (Žl 72, 1); zkoumá skryté věci srdce (7, 10), nepohrdá srdcem zkroušeným (50, 19), uzdravuje zkroušené srdcem (146, 3). Blahoslavi čisté srdcem a slibuje, že budou viděti Boha (Mt 5, 8). Těž o věcech neživých se přeneseně užívá obrazu srdce, aby se vyjádřil vnitřek něčeho: srdce moře (Ex 15; Žl 45, 3; Jon 2, 4). Kristus řekl, že bude tři dni v srdci země (Mt 12, 40).

šv

Stánek úmluvy, V Ex 33, 7 .. se praví, že za trest pro klanění zlatému teleti Mojžíš »vzal stan, postavil jej venku opodál tábora a nazval jej „stánek úmluvy“ podle hebr. stánek schůzek*. Zde ještě neběží o stánek úmluvy, který podle nařízení Božího měl Mojžíš zříditi po smlouvě na hoře Sinaji, neboť o jeho zřízení se vypravuje až v Ex 35. Většina vykladatelů je zajedno, že zde jde o jakousi svatyni předmojžíšskou. Její význam spočíval ne v tom, že by v ní byla archa, nýbrž v tom, že byla místem, kde se Hospodin scházel s tím, kdo ho hledal, a v době putování z Egypta s Mojžíšem, jemuž se Hospodin zvláště zjevoval a sděloval mu návody pro řízení lidu. Sotva se nazýval »stánek schůzek* proto, že se v něm předpokládalo přebývání více Elohimů, t. j. bytostí obklopujících trůn Boží (tak myslí G. Beer, Exodus). Zda místem před Hospodinem, kam měl Aaron položit nádobu s manou (Ex 16, 33. 34), je míněn tento stánek nebo až stánek úmluvy, dá se těžko rozhodnout.

K nařízením, která dosílal Mojžíš od Hospodina na hoře Sinaji, patřilo i postavení příbytku pro Hospodina: »At' mi vybudují svatyni — já budu totiž sídliti mezi vámi — zcela dle vzoru svatostánku, který ti ukáži* (Ex 25, 8. 9). Toto nařízení bylo dáno po uzavření smlouvy mezi Bohem a národem izraelským. Svatyně měla býti symbolem této smlouvy a stálo viditelnou připomínkou bohovlády v Izraeli. Proto se nazývá »stánkem úmluvy* (Nm 9, 15, 10, 11) »stánek zjevení* (li, 50. 53) »stánek zákona* (Ex 29, 42; 28; 43). Tato svatyně se nazývá stánkem, poněvadž byla nejprve zbudována pro Izraelity, kteří byli na cestě. Jako kočovníci s sebou nosí své stany, tak i Izraelité v době putování do země Kanaan měli s sebou nositi stan pro Hospodina, přenosnou to svatyni. Z myslí Izraelitů nemělo vymizeti slavné zjevení Hospodina na Sinaji a zákony, které jim tam byly dány. Tentoi stánek jim byl

proto dán jako pokračování sinajské události: »Pán mezi nimi (přišel) ze Sinaje do svatyně* (Žl 68, 18). Jako na Sinaji dal Hospodin najevo svou přítomnost oblakem, totéž učinil i po zřízení stánku; »Když to bylo všecko dokončeno, oblak přikryl stánek zákona a velebnost Hospodina jej naplnila* (Ex 40, 31 ..).

1. *Popis stánku úmluvy*. Je podán i se vším příslušenstvím v Ex 35, 8—38. Jednotlivé součástky jsou znovu vypočítány při stavbě stánku v téže knize 39, 32—40, 1—31. Stavba stánku pozůstávala ze dvou částí; nádvoří a vlastní svatyně nebo svatostánku, a) Nádvoří (38, 9..). Mělo tvar obdélníku, jehož jedna strana měřila 100 loktů (viz Míry) a druhá 50 loktů. Bylo ohrazeno bílými oponami z přesoukaného sukna kmentu. Ty byly zavěšeny na postříbřených tyčích (snad pomocí kroužků), spočívajících svými konci na čivou sloupcích. Těchto sloupků bylo na severní a jižní straně po 20, na východní a západní po 40, tedy celkem 56 sloupků, nepočítají-li se dvakrát sloupky rohové. Jednotlivé sloupky měly výšku 5 loktů. Byly z akaciového dřeva s postříbřenými hlavicemi a byly zasazeny do měděných podstavců. Vchod do nádvoří byl umístěn na východní straně. Byl široký 20 loktů, takže Jak na pravo, itak na levo zbývalo po 15 loktech. Mezi 4 sloupky vchodu byla zavěšena opona, vyšívaná z modrého a červeného purpuru, ze šarlatu dvakrát barveného a z přesoukaného kmentu. Na nádvoří před vstupem do svatostánku stál oltář zápalných obětí. Měl čtvercový tvar (viz Oltář). Mezi ním a svatostánkem bylo

umístěno na podstavci měděné umyvadlo (Ex 30, 18), ulité ze zrcadel darovaných izraelskými ženami (Ex 38; 8), Sloužilo kněžím k umývání rukou a nohou před bohoslužbou, b) Svatostánek (miškan, t. j. příbytek) stál na západní straně nádvoří. Jeho popis a výčet materiálu, z něhož byl zhotoven, je podán v Ex 25, 10 ..; 36, 8 .. Uvnitř byl dlouhý 30 loktů (20 loktů svatyně a 10 velesvatyně), 10 loktů široký a tolikéž vysoký. Byl složen z 48 desek ze setimového dřeva o délce 10 loket a šířce IV2 loktu. Vázaly se k sobě pomocí dvojího vydrážení na každé desce. Na dolních koncích, kde vydrážení končilo, bylo pod každou desku položeno po dvou patkách. Takových desek bylo na jižní a severní straně po 20. Na zadní straně t. j. západní, jich bylo 8, připočítají-li se i rohové desky, které byly do sebe těsně zapuštěny. Na každé desce svatostánku bylo připevněno pět ze zlata ulitých kroužků, jimiž se převlékalo pět tyčí pobitých zlatým plechem, aby desky držely pospolu a taktó tvořily prkennou stěnu. Rovněž desky byly potaženy zlatým plechem. Za příkrov svatostánku sloužily čtyři velké pokrývky. Jedna pokrývka byla dlouhá 28 loket a široká 4 lokte. Každá z nich byla sestavena z deseti menších pokrývek po pěti mezi sebou spojených, pomocí 50 putek z modrého purpuru na obou okrajích jednotlivých pokrývek; poutka se spojovala 50 zlatými sponami. Pokrývky byly utkány z modrého a červeného purpuru, přesoukaného kmentu a dvakrát barveného šarlatu s vetkanými obrazy cherubů. Na tyto vzácné pokrývky se kladlo jedenáct pokrývek z kozí srsti. Každá pokrývka byla 30 loktů dlouhá a 4 široká. Mezi sebou byly spojeny pomocí putek a měděných spinadel. Tyto byly tak rozloženy po střeše, aby jeden loket splýval přes okraj na obou stranách svatostánku, aby tím byly chráněny jeho dřevěné stěny. Jedna pokrývka přikrývala celou zadní část svatostánku. Tato pokrývka z kozí srsti byla chráněna (snad jen v dobách dešťů) jinou větší pokrývkou z rudých beraníků. Na ní se kladla ještě čtvrtá pokrývka z modré kůže (hebr. slovo ta-chaš zde nejspíše znamená delfina). — Před vchodem do svatostánku istálo pět sloupů ze setimového dřeva, potažených zlatem se zlatými hlavicemi a měděnými patkami. Na nich byla za čtyři kroužky zavěšena pestře zbarvená opona. Svatostánek měl dvě části; svatyni a ve-

svatyni. Oddělovala je od sebe vkusně vyšívaná, pestře zbarvená opona, utkaná z modrého a červeného purpuru, ze šarlatu dvakrát barveného a z bílého přesoukaného kmentu, s vetkanými obrazy, cherubů. Opona byla zavěšena na čtyřech sloupcích ze setimového dřeva, potažených zlatem, se zlatými hlavicemi a stříbrnými patkami.

Ve velesvatyni, která měla tvar čtverce (délka jedné strany byla 10 loktů) a byla přístupná jen veleknězi, uchovávala se archa (viz Archa). Ve svatyni před oponou stál na pravé straně stůl, zhotovený ze setimového dřeva, potažený zlatým plechem, pro posvátné chleby a na levé straně zlatý sedmiramenný svícen a před nimi oltář kadidlový.

2. *Dějiny stánku.* Stánek byl postaven iL nisanu druhého roku po vyjití z Egypta (Ex 40, 15). Při pochodu byl vezen rozebraný stánek uprostřed voje, tak totiž, že šest kmenů pochodovalo před ním a šest za ním. Při zastávkách byl postaven uprostřed tábora a jednotlivé kmény se utábořily kolem něho (Nm 2, 3—34). Po přechodu Jordánu byl postaven v Galgale u Jericha a teprve po dobytí země Kanaan byla archa přenesena do Silo (Jos 4, 19; 5. 10. líl; 18, 1), ležícího v území kmene Efraimova. Tam bylo vše upraveno k trvalšímu jejímu pobytu, jak lze soudit z 1 Král 1, 9, kde je řeč o veřejích chrámu Hospodinova, u nichž sedával Heli. Za něho Filišťané ukořistili archu Hospodinovu, když ji Izraelité nesli proti nim do boje (viz Archa). Když bylo Silo zbořeno (Jer 7, 42; 26, 6; Žl 77, 60) pravděpodobně od Filišťanů, byl stánek umístěn v Nobě (1 Král 21, 1—6) a potom za kralování Davidova byl chován v Gabaonu (1 Par 16, 39; 21, 29). David tam ponechal stánek z doby Mojžíšovy i tehdy, když vystavěl jakýsi stan (ohél) v Jerusalemě (2 Král 7, 2; 1 Par 17, 1). Jen archu úmluvy přenesl do nové svatyně. V Gabaonu ještě obětoval Salomoun (3 Král 3, 4), dříve než vystavěl chrám v Jerusalemě (viz Chrám), do něhož byla přenesena archa se vším nářadím stánku (3 Král 8, 4; 2 Par 5, 5). Co se stalo se Stánkem v Gabaonu, není známo. *Šk Starost I* ve starostech o denní chléb má člověk zachovat míru, aby jimi život jeho ducha netrpěl. Člověk snadno podléhá tíži těchto starostí a stává se neklidný a malomyslný. Proto Bible odvádí od přílišného starání se poukazem na Boha, který se stará o člověka, svého tvora, »Třebas jsem ubožák a chud'as, Pán se přece o mne stará* (Žl 39, 18), »Slož svou starost na Hospodina, on bude o tebe

pečovat. Nikdy nedopustí, aby spravedlivý zakolísal* (54, 23). »Bůh učinil malého i velkého a stejně o všechny pečuje* (Moudr 6, 8). Připomíná, že »ne samým chlebem živ je člověk, ale všelikým slovem, které vychází z úst Božích* (Dt 8, 3), Těchto slov užil Ježíš proti pokoušejícímu ďáblu, že totiž je v prozřetelnosti Boží, aby měl být z čeho člověk živ a není jroto třeba zázraku (Mt 4, 4). V horské řeči ukazuje na zbytečnost a nebezpečí starostlivosti o časné věci, při níž život duše trpí; »Nemů- žete Bohu sloužiti a mamonu. Proto pravím vám: Nestarejte se úzkostlivě o svůj život, co byste jedli, ani o své tělo, čím byste se odívali. Což není život více než pokrm a tělo více než oděv? Pohlédte na ptactvo nebeské, že nesejí a nežnou, ani nesklízejí do stodol a váš nebeský Otec je živí. Což nejste vy dražší než oni? A kdo z vás, staraje se, může přidati k délce svého věku jeden loket? A proč jste starostliví o oděv? Pozorujte polní lilie, jak rostou; nepracují a nepředou. Pravím vám však, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn, jak jedna z nich. Jestliže Bůh tak odívá trávu, která dnes jest a zítra je vrhána do pece, čím více vás, malověrní? Nebudte tedy starostliví, říkajíc: Co budeme jísti, nebo co budeme pít, nebo čím se budeme odívat. Neboť toto všecko vyhledávají pohané. Vždyť Otec váš nebeský ví, že toho všeho potřebujete. Hleďte tedy nejprve království nebeské a toto všecko bude vám přidáno. Nebudte proto starostliví o zítřek, neboť zítřek bude mít starost sám o sebe. Každý den má dost své lopoty* (Mt 6, 24—34; Lk /12, 22—31). V I Pet 5, 7 se praví jen krátce: »Všechnu svou starost vložte na něho. On se stará o vás«. Jak škodí přílišná starost duši, poučuje podobenství o rozséváči: »A kdo byl zaset mezi trní,, jest ten, kdo slyší slovo, ale starost tohoto světa a klam bohatství udušuje slovo, takže se stává neplodný* (Mt 13, 22). Obdobně praví Pavel; »Nic jsme si nepřinesli na tento svět a není pochyby, že ši také nic nemůžeme odnésti. Máme-li však co jísti a čím se odí- vati, tím budme spokojeni. Neboť ti, kteří chtějí zbohatnout, upadají do pokušení a do léčky ďáblovy a do mnohých žádostí neužitečných a škodlivých, které noří člověka do zkázy a záhuby* (1 Tim 6, 7— 10). To není zlehčení starostí, neboť »ne- stará-li se kdo o své a zvláště o své domácí, zapřel víru a je horší než nevěřící* (5, 8), Kristus Pán pravil Martě, zabrané do obsluhování; »Marto, Marto,

starostlivá jsi a znepokojuješ se ve mnoha vě- cech, ale jen jednoho je třeba. Maria si vyvolila dobrý díl, který jí nebude odňat* (Lk 10, 41. 42), Šk

Stáří. Požehnané s. pokládalo se za dar Boží a odměnu, jak ji naznačuje přikázání; »Cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl* (Ex 20, 12). Přináší je také plnění přikázání: » neboť dlouhý život, léta šťastná a hojnost spokojenosti přinesou ti« (Přís 3, 2; cf Šir 1, 12): »Bázeň Páně obveseluje srdce a dává veselí a radost a dlouhověkost*.

Bible nezakrývá smutné stránky stáří, jako je zeslabení údů (slepota Jakobova Gen 48, 10, Isakova 27, il, proroka Ahiáše 3 Král 14, 4; úbytek tepla u Davida 1, 1 ..; naproti tomu zase Mojžíš si zachoval jasný zrak až do smrti Dt 34, 7), S. je odkázáno na mladé, jak to pravila matka Tobiašova, když se jí syn nevracel: »Běda, běda mně, synu můj! Proč jsme tě pustili na cestu, světlo svých očí, oporu svého stáří, potěchu svého života, (naději svého potomstva* (10, 4; cf Rut 4, 15). To měl na mysli Kaz; »Pamatuj na svého tvůrce za dnů mládí svého, prve než přijdou dny trápení a přiblíží se léta, o nichž řekneš: Nelíbí se mi* (12, 1 a Šir 41, 3). »Ó smrti, dobrý je tvůj zákon . . . sešlému věkem*. Chápe se proto modlitba žalmisty: »Ne- zamítej mne ve stáří mém, když má síla mizí, mine neopouštěj* (70, 9).

Bible zná i světlé stránky s. Především moudrost a zkušenost starých lidí: »Ko- iuna starců je hójná zkušenost a chlouba jejich je bázeň Boží* (Šir 25, 8). »Chlouba jinochů je síla jejich, důstojnost pak starců- šediny* (Přís 20, 29) a »Čestný věvec jsou šediny; cestou zachovalosti lze jich dosáhnout* (16, 31}. Především se však při

kazuje v Bibli úcta ke stáří; »Před osobou zešedivělou povstaň; cti osobu starcovu a boj se Hospodina, Boha svého« (Lev 19, 32), dále »Nepohrdej člověkem v jeho stáří, neboť stárne také my« (Sir 8, 7). Podává náměty, jak se postarat o dobré stáří: »Čeho jsi v mládí neshromáždil, kterak najdeš ve svém stáří?« (Sir 25, 5), »Je přísloví: S cesty, kterou se dal jinoch, ani když zestárne, se neuchýlí« (Prís 22, 6), »Závist a hněv ukracují života a starostlivosť přivádí časem stáří« (Sir 30, 26). Třeba si však všimnout i toho, o čem se praví v Moudr 4, 7—9: »Spravedlivý i kdyby před časem skončil, bude v pokoji. Neboť stáří ctihodné není dlouhověkost, aniž počtem roků se měřívá, Šediny pro lidi je řnoud- rost a věk stáří — život bezúhonný*.

Příklady; Když Eleazarovi s ohledem na jeho stáří chtěli podstrčit obyčejné maso, aby je jedl před králem jako vepřové »QD počal uvažovat o vznešené důstojnosti stářeckého svého věku, o přirozené vznešenosti šedin, o výborném životě od mládí. .. pravil; Nesluší se na náš věk přetvařovat se, aby mnozí z (jinochů, domnívajíce se, že devadesátiletý Eleazar odpadl k pohanství, aby též oni pro mé pokrytectví a pro trochu vratkého života nedali se svěsti, já pak tím nedošel potupné poskvrny na svém stáří. Neboť i kdybych ušel nyní mukám lidským, neunikl bych přece ruce Všemohoucího ani živ, ani mrtev. Proto zmužile z tohoto života odcházejte, ukáží se hoden starého věku, jinochům pak zůstavím hrdinný příklad, podstoupím-li čestnou smrt s ochotnou myslí a statečně pro vzácné a svaté zákony* (2 Mach 6, 23—28). Odstrašující příklad je Heli. Ve svém stáří nekáral* dosti své syny (1 Král 2, 12 ..), Ša- lomoun (3 Král 11, 4), Roboam, který nedal na radu starých a tím byl příčinou rozdělení říše (3 Král 12, 6..), zvrhlí stařci v případě Šusanny (Dan 13). S& **Statečnost**, pevnost člověka vůči velikým překážkám, že nejen neopouští dobro, nýbrž i vlastním rozváženým útokem spravedlivě odkluzuje překážky dobra, i s nebezpečím vlastního života, — 1. Sv, *Písmo vyzývá ke statečnosti*, »Spravedlivý bude se držeti své cesty a kdo je čistých rukou, ten se vzkrísí* (Job 17, 9); »Zmužte se a buďte srdnaté myslí všichni, kteří doufáte v Pána* (Žl 30, 25); »Jestliže statečný vyzbrojen chrání svůj dvůr, je bezpečně vše, co má« (Lk 11, 21); »Bděte, pevně stájte ve víře, zmužte počněte a buďte silní* (1 Kor 16, 13); »Vytrvalostí zajistě jest vám zapotřebí, abyste, vykonávající vůli Boží,

obdrželi zaslíbení. Neboť spravedlivý můj z víry živ jest a v bázlivém nemá duše má zalíbení* (Žid 10, 36. 38). — 2. *Dárce m statečnosti je Bůh*. »Je ten, který znavenému sílu dává a bezmocnému hojně zdatnosti a moci... Ti, kteří doufají v Pána, nabývají sil nových, dostávají křídla jako orli, běží a nemdlí, jdou bez únavy* (Is 40, 29—31); »Bud' statečný, synu můj, moci milosti, která je v Ježiši Kristu* (2 Tím 2, 1); »Bůh pak všelike milosti, jenž vás povolal k věčné slávě své v Kristu Ježiši, po krátkém utrpení sám vás zdokonalí, utvrdí a upevní* (1 Petr 5, 10); »Skláním kolena před Otcem Pána našeho Ježíše Krista, aby vám dal podle bohatství velebnosti své skrze ducha svého« v síle své zmohutněti pro vnitřního člověka .. abyste byli naplněni ve veškerou plnost Boží* [Ef 3, 14—19). — 3. *Příklady statečnosti*: Ježíš Kristus; »Patřte na vůdce a dokonatele víry, na Ježíše, jenž pro radost sobě předloženou přestál kříž, nedbaje potupy* (Žid 12, 3); »Ve všem tomto vítězíme skrze toho, jenž si nás zamiloval. Neboť jsem přesvědčen, že ani smrt, ani život. .. ani které stvoření nebude nás moci odloučiti od lásky Boží, která je v Kristu Ježiši, Pánu našem* (Řím 8, 37. 38); Mojiš před faraónem (Ex 5); Samson (Sdc 14); David (1 Král 17, 41); Judit (Jdt 9); Bratří ma- chabejští (2 Mach 6; 7); apoštolové Páně (Skt ap 4, 13, 29; 5, 41).

Sp

Stromy v ráji, V biblické zprávě o ráji je zvláštní zmínka o dvou stromech, totiž o stromu poznání dobrého a zlého a o stromu života. Spisovatel si jich zvláště všímá, poněvadž mají svou úlohu při pádu prarodičů. »Vyvedl Hospodin Bůh ze země všelike stromoví, oku krásné a na chuť příjemné; také strom života uprostřed ráje, jakož i strom poznání dobrého i zlého* (Gn 2, 9).

1, **Strom poznání dobrého a zlého**, S něho bylo zakázáno* prarodičům jisti; »S každého rajského stromu smíš jisti; avšak se stromu poznání dobrého a zlého ať nejíš! Neboť kterýkoliv den s něho budeš jisti, smrtí zemřeš* (Gn 2, 16. 17). Při posuzování tohoto stromu neběží o to, jaký to byl strom. Ta otázka je zbytečná, poněvadž důraz je na zákazu Božím jisti s něho a na následcích z přestoupení zákazu plynoucích. Spíše se třeba ptáti po tom, o jaké poznání zde běží. Vyloučeno je poznání plození lidského, jaké tu předpokládají někteří racionalističtí exegeté. Bůh stvořil první lidi jako muže a ženu. Proč by si toho nebyli vědomi či proč by to Bůh před nimi tajil. Toto

poznání předpokládá požehnání Boží: »Rost' te, množte se, naplňte zemi...« (1, 28). Ani nelze vykládat »dobré a zlé« ve smyslu »pro- spěšné a škodlivé«. Jde tu o zachování zákazu Božího a proto dobré a zlé je řádu mravního či prospěšné a škodlivé absolutně ve smyslu Dt 30, 15...; »Považ, že jsem dnes položil před oči tvé život a štěstí, naproti tomu však smrt a neštěstí, bys miloval Hospodina, Boha svého, chodil po cestách jeho, ...« Takové dobré, které skýtá požehnání a život, ukazuje se v zachování příkazu Božího, v poslušnosti. Pře- stoupí-li je první člověk, potom zví, že zvolil zlé, a pozná rozdíl mezi dobrým a zlým, Strom byl tedy zkušebním stromem pro oddanost člověka k Bohu, jak se tato nejlépe ukazuje v poslušnosti, A ta se zase osvědčuje při zachovávání zákazu. Se všech stromů bylo člověku dovoleno jíst, jen ne s jednoho stromu, ne proto, že by jeho ovoce bylo škodlivé, otrávené, jinak by bylo zbytečné hroziti trestem. Naopak byl »dobrý k jedení«. Zákaz byl dán proto, aby si člověk uvědomil, že má nad sebou Boha a pána, na němž závisí. Proto mu bylo hroženo smrtí, přestoupí-li zákaz. Ovšem každý zákaz musí mít svůj předmět. V ráji bylo tímto předmětem ovoce stromu a bylo voleno jeho jedení, poněvadž toto je středem všech žádostí člověka.

2, Strom života. Od předcházejícího stromu je rozdílný strom života. Strom poznání dobrého a zlého sám sebou nepřinášeli člověku nic zvláštního. Následky, které stihly člověka pro jedení s něho, nebyly skryty v ovoci samém, nýbrž v tom, jak se člověk k tomuto; ovoci zachová. Zato ovoce stromu života samo působilo v člověku blahodárné účinky. Ty jsou jasně naznačeny v Gn 3, 22: »Hle, Adam stal se jako jeden z nás, poznáváje dobré i zlé; nyní jen aby snad nevztáhl ruky své, nebral také se stromu života, nejedl s něho a nežil tak věčně«. Tento strom vlastně činil ráj rájem a stal se také příčinou vyhnání z něho. Člověk byl totiž vyhnán z ráje ne přímo proto, že jedl se zakázaného stromu, nýbrž v důsledku zakázaného jedení, neboť jím se ukázal špatným strážcem ráje. Přestoupením zákazu Božího člověk již propadl smrti. A té by se vyhnul, kdyby mu bylo dále dovoleno jísti se stromu života. Člověk i potom, kdy po svém pádu si byl jist, že zemře, zachoval si touhu věčně žiti, vždyť smrt byla jen trestem. Proto byl vyhnán z ráje, neboť jinak před ním nebyl jistý ani tento strom. Až nebude stromu života, potom se již smrti nevyhne. Z toho všeho plyne, že ovoce tohoto stromu mohlo člověka uchránit smrti a

dáti mu úplný život tělesně zdravý, s výši duševní a duchovní či dokonalé životní bytí. Ovoce tohoto stromu bylo člověku zakázáno ne z nějaké závisi, jak je tomu u pohanských bohů, kteří nepřejí člověku nesmrtelnost, nýbrž proto, že člověk svým jednáním si jedení s něho nezasloužil či svým pádem ztratil na ně právo. — O stromu života se mluví na několika místech v knize Přísloví (3, 18; 11, 12; 13, 12; 15, 4). Než zde se jím nerozumí onen strom života známý z ráje, nýbrž strom zdraví a dlouhého života, jaký je slibován těm, kteří žijí zbožně. Viz i Ráj. Šk

Strídmost, zachování omezené míry v požívání pokrmu a nápoje. Starý zákon hlásá strídmost výslovně a přímo* z pohnutek tělesného zdraví a slušnosti. »Našel jsi med? Jez tolik, co sneseš, abys přesycen nezvrátil jej« (Přís 25, 16). »Jez jako slušný člověk, co je ti předloženo*, aby ses nezprotivil, kdybys mnoho hltal; a nebud nenasytný, abys nenarazil. Dosti má člověk ukázněný na mále ... spánek zdravý má člověk strídmý, až ráno vstane, bude veselé mysli« (Sir 31, 19. 22. 24), »Radost duše a srdce je víno mírně pité« (Sir 31, 36). »Nůž si polož na své hrdlo, chceš-li ovládati chuť svou; nebud žádosti v pamlsku jeho (pánova), neboť je to ošidné jídlo « (Přís 23, 2. 3). »Pro nestřídmost mnozí zemřeli, ale člověk zdrželivý prodlužuje si život« (Sir 37, 34). — Nový zákon udává náboženské pohnutky strídmosti: úctu k Bohu, křesťanskou ctnost, kajicnost, odolnost v pokušeních. »Bud'že tedy jíte nebo pijete nebo cokoliv jiného činíte, vše

ke slávě Boží činite« (1 Kor 10, 31), ^Ovocem pak ducha jest. .. strídmost* (Gal 5, 22). »My však, náležející dni, budme strídmi, obleknou se si pancíř víry a lásky a přilbu naděje ve spásu* (1 Thes 5, 8). «Vždyť Bůh nedal nám ducha bojácnosti, nýbrž ducha moci a lásky a strídmosti* (2 Tim 1, 7). »Strídmi buďte a bděte, neboť protivník váš ďábel obchází jako lev řvoucí, hledaje, koho by pohltil. Jemu odporujte silni ve víře* (1 Petr 5, 8, 9), — Viz Nestřídmost, Opilství. *Sp*

Stud. Vrozená bázeň přede vším, co by mohlo znehodnotit vlastní osobnost. Jeho projevy jsou patrné hlavně ve smyslné části člověka,

V Bibli je o něm zmínka již u prarodičů po hříchu. Práví se; »I tebe zřely se jim oči. Poznavše, že jsou nazí, sešili fíkové listy a urobili si zástěry* (Gn 3, 7)^ Před hříchem toho třeba nebylo; «Byli oba nazí — Adam totiž a žena jeho — a nestyděli se* (2, 25). Je tedy souvislost mezi přestoupením zákazu a uvědomením si nahoty. Pocit studu nebyl ovšem to hlavní, nýbrž doprovázel jen vědomí viny. Chtěli se skryti před Bohem, před jehož svatostí se pro vinu nemohli objevit. Porušený řád se však ukazoval dále, přímo na člověku; nižší síly a žádosti nebyly již podrobeny duchu, který pozbyl vyššího posvěcení. Zpozorovali to, když poznali, že jsou nazí. Tento případ nevyčerpává vše o studu. Ve společném životě se s. projevuje jako bázeň, že někdo svým jednáním vzbudí nechuť nebo nevoli u jiných. Ochráňuje-li takový s, před zlem, je správný. Zabraňuje-li dobrému mravnímu jednání, je zhoubný. Na to upozorňuje Sir; »Je stud, který uvádí do hříchu, a je stud, který uvádí v slávu a milost* (4, 25). «Není totiž dobře stydět i se za všechno, jako právem se nelíbí všechno lidem* (41, 20). V 41, 21—28 a 4, 30 vypočítává, za co se třeba stydět ti, totiž za různé hříchy; v 26, 31 a 42, 2—8 zase za co se člověk stydět nemá. Před nemístným a zbabělým studem varuje i Ježíš Kr.; «Neboť kdo se bude stydět za mne a za má slova v tomto pokolení cizoložném a hříšném, za toho se bude stydět i Syn člověka, až přijde v slávě Otce svého se svátými anděly* (Mk 8, 38). Nestyděl se Pavel za evangelium; «Neboť se nestydím za evangelium; vždyť je to moc Boží ke spáse pro každého, kdo věří* (Řím 1, 16). Naopak honosil se křížem Kristovým a utrpením za evangelium (Gal 6, 14; Řím 5, 3), Podobně vyzývá Petr: »Trpí-li kdo jako křesťan, nestydí se, nýbrž oslavuj Boha v tom jméně* (1 Pet 4, 16). V Žid se přidává: «Neboť ten, jenž posvěcuje, a ti, kteří

jsou posvěcováni, pocházejí všichni od jednoho; proto se nestydí nazývati je bratry, řka: Zvěstovati budu jméno tvé svým bratrům* (2, 11). Důstojnost, k níž byl křesťan povýšen, stav se členem království Božího a dítětem Božím, vyvolává i vznešenější stud. Jeví se i na vlastním těle, jak plyne ze slov: «Střežte se smilství. - kdo smilní, hřeší proti svému tělu. Což nevíte, že údy vaše jsou chrám Ducha svatého, který je ve vás, jehož máte od Boha, a že nejste svoji* (1 Kor 6, 19)? 5A-

Studnice Jakubova je místo, kam klade čtvrté evangelium rozmluvu Ježíše Krista se ženou samaritánskou (Jan 4, 1—42). K určení její polohy skýtá evangelium několik místopisných prvků. Přišel (Ježíš) k městu samařskému, jménem Sychar, poblíže pole, které Jakub dal svému synu Josefovi. Byla pak itam studnice Jakubova (Jan 4, 5, 6). Ježíš jsa znaven cestou posadil se o polednách u «pramene*, který přystil v hluboké studnici, zatím co šli učeníci do města nakoupit pokrmů. Přišla žena Samaritánka, s níž navázal Ježíš rozhovor, v němž se jí zjevuje jako Mesiáš (Jan 4, 5 ..). O poloze studnice Jakubovy nebyla nikdy tradice v pochybnostech. Od nejstarších dob až dodnes vidí ji v dnešní studnici, zvané Araby »Bír l'aqub«, ležící na úpatí hory Garizim několik kroků východně silnice, vedoucí z Jerusalema do Nazare ta, vzdálené asi 2 km od Naplusu, 200 m od vesnice Balata, v níž jsou vykopávky starého Sichemu, 500 m od tradičního hrobu Josefova a 1 km od dnešní vesnice 'Askar. Bezprostřední blízkost hory Garizim vyplývá ze slov Samaritánky: «Otcové naší klaněli se na ,této' hoře...« Jan 4, 20. Mětečko Sychar, poblíž něhož byla studnice, pokládal sv. Jeroným za Sichem. (Quaestines in Genesim 48, 22, P. L. XXIII, 11055; Epistolae CVIII, 13. P. L. XXII, 888.) Též v pozdějších zprávách možno stopovati ohlas této tradice. (Theodericus z r. 1172, Phocas z r. 1177.) Jiné zprávy ovšem nezmiňují se o této totožnosti (Poutník z Bordeaux z r. 333, Eusebiovo Onomastikon), ano výslovně rozlišují Sychar od Sichemu, (Arkulf z r. 670, Jan z Würzburgu z r. 1165.) Název městečka byl arabským obyvatelstvem pozměněn v 'Askar (= vojsko), jímž zve se vesnice ležící nedaleko studnice na úpatí Hebalu. Jiný topografický údaj, zmínka o poli Josefově, činí narážku na pole, které koupil patriarcha Jakub od synů Hemera, otce Sichemova, za sto beránek (Gn 33, 19) a které před svou smrtí v Egyptě daroval synům Josefovým. Gn 48, 22, Po obsazení Zaslíbené

země uložili Izraelité na onom poli kosti Josefovy, které vzali s sebou z Egypta, Jos 24, 32. Tradiční místo hrobu označuje dnes mohamedánská svatyně s kopulí a s kenotafem uvnitř, již lze dobře viděti od studnice. O studnici není zmínky ve Starém zákoně, avšak tradice v době Kristově, na niž naráží Samaritánka, uváděla ji ve spojitost s patriarchou Jakobem a zůstavila jí název, Srov, »Zdaliž ty jsi větší než otec náš Jakub, který nám dal tu studnici, a sám z ní pil i synové jeho a dobytek jeho?« Jan 4, 12. — Již staré zprávy křesťanské se zmiňují o chrámu vybudovaném nad studnicí. Sv. Jeroným připojuje v překladě Eusebiova Onomastika ke zmínce o studnici poznámku »kde nyní jest chrám«. P, L. XXIII, 923. Chrám byl pravděpodobně rozbořen Tetrátce před dobou křížáckou. Lze tak soudit! ; z mlčení zprávy Saewulfovy (z r. 1102—il 103) a z výslovné poznámky cestopisu Fretellova (z r, 1148) a Theoderikova (z r, 1172) o obnově chrámu, Chrám však neměl pravděpodobně dlouhého trvání. Již Thietmar, jenž navštívuje Palestinu r, 1215, nezmiňuje se o chrámu. Pozdější zprávy mluví o jeho zrušení a zříceninách. (Ludolphus de Sudheim, z r, 1336, Bonifác Štěpán z Ragusy z r. 1552—64 . .). Studnice byla později považována obyvateli vesnice Balata za vlastnictví. R. 1885 byla odkoupena rozkolnými Rusy, kteří před nedávnem jali se budovati nad ní chrám. Stavba však již po několik let vázne, Studnice, jejíž hloubka je dnes asi 32 m, je prostřed krypty nového chrámu. **K1 Stvoření**, 1, Posudek zprávy o průběhu stvoření v Gen 1, 1—2, 3. A. Líčení stvoření v šesti dnech. První stránky Bible jsou věnovány popisu stvoření, které Bůh dokonil v šesti dnech. Kromě Boha není zde nikdo uveden, kdo by při něm spolupůsobil. Před líčením Boží práce v šesti- dení je země a nebe ve stavu chaotickém. Tento chaos není nějaká pralátka, která by byla zároveň s Bohem, tedy od věčnosti, neboť o něm platí první slova: »Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země pak byla pustá a prázdná. , ,« Před tím tedy než v šestidení začal Bůh pořádati chaos, Bůh jej učinil. Nebylo prostě chvíle, kdy by něco bylo mimo Boha, nezávislého na jeho tvořivé moci. Chaotický stav je naznačen slovy: země byla pustá a prázdná »tohu vabohu«, t j. ve stavu úplně! opuštěnosti a beztvárnosti, Nade vším pak vládla tajemná tma; »tma byla nad hlubinou« hebr. tehom, kteréhož výrazu se užívá o vodstvu, bez zákonů sem tam

proudícím, V pohanských mytologiích vznikají z tohoto chaosu různá božstva, v Bibli Bůh byl již před ním, ježto jej stvořil. »Duch Boží se vznášel nad vo- dami« t. j. dech Boží, připravený vše uspořádat a oživit. Práce prvního dne je věnována stvoření světla. Na pouhá slova Boží: »Budiž světlo« následuje týmiž slovy účinek: »a stalo se světlo«, čímž je naznačeno, že výsledek odpovídá úplně vůli Boží; totéž třeba říci při ostatních pracích. Světlo je stvořeno před sluncem, tedy nepochází od něho. Spisovatel se tu přizpůsobuje názoru nevzdělaného lidu, který tak soudil (cf i Job 38, 19: »která cesta vede k sídlu světla, a kde místo své má tem- no«?). Světlo je stvořeno první, poněvadž rozlišuje den, v jednotlivých dnech se pak děje ostatní stvoření. »Viděl Bůh, že světlo je dobré« t. j. odpovídá cíli, pro něž je .stvořil. Nazval světlo dnem, neboť Bohu jako stvořiteli a tedy vládci nad stvořenými patří právo dáti věcem jména. Druhého dne je stvořena obloha, která dělí vrchní vodstvo od spodního. Podle názoru starých obloha byla cosi pevného (viz Nebe), Také Egyptané si představovali nad oblohou shromážděné vodstvo, kterým denně projížděl bůh Ra. Spisovatel Genese sdílí tento názor starých na oblohu. Nejde mu tedy o to, aby poučil o povaze a přirozenosti věci, nýbrž o to, aby způsobem své době vhodným vylíčil stvoření. Třetího dne bylo vodstvo pod oblohou shromážděno na jedno místo, aby vynikla země (viz Země). Po dosavadní práci, kterou lze nazvatí prací rozlišování, následuje oživení nebeských a pozemských prostorů

různými tvory, K tomu již lze počítati stvoření. Jsou zbytky původního mnohobožství, je rostlin a stromů, které má ze sebe vydati země, unáhlené, neboť i v mimobiblických do- ne v tom smyslu jako by země sama měla tukumentech (el-Amarna, Boghazkói) užívá se moc, nýbrž má tak učiniti na rozkaz Boží, množného čísla o jednotlivém božstvu. Rostlinstvo úzce souvisí se zemí, na ní se Nejedná se zde také o plurale majestati- cum, nepohybuje, a proto je vhodně použito výrazu; jehož se užívá až v době perské, nýbrž spíše o »At' zplodí země rostliny.. . vydala země plurale deliberativum, že totiž Bůh chystaje se rostliny«. Třeba ještě poznamenali, že země stvořili nevyššího tvora, sám se sebou se radí. líčení v době ohraničené rámem a večerem Tajemství Trojice v Bohu nezdá se zde sice (přirozený den) stromy vzrostou a vydají ovoce. výslovně naznačeno, než po zjevení toho Čtvrtého dne jsou stvořena nebeská tělesa, Ne-tajemství se mluva v množném čísle lépe jsou tedy božstvem, jak se domnívali východní chápé. Člověk (adam, od «byti rudý» s národové, nýbrž dílem jednoho Boha. Jejich nářků na červenou půdu, v Palestině se účelem je vládnouti dni a noci a označovali časy, vyskytující, ne odtud, že by měl první člověk dny a roky: podle jejich běhu se budou určovat trudy kůži, nebo od adamah t. j. země, k jejíž dny měsíce, roky, svátky atd. Pátého dne řeklo bdelávání byl člověk stvořen n. od Bůh: «Vyvodte vody živá zvířata, která se po-babylonského údmu t. j. kmen n. asyrské- ho hybují; létavci pak nad zemí. .,« Podle hebr.«rodina«, poněvadž první člověk byl znění třeba spíše překládat: »At' se hemží vody zakladatelem lidské rodiny) byl stvořen k živými zvířaty «. Blíží náhled do stvoření obrazu a podobě Boží, čímž vyniká nad ostatní živých bytostí Bible zde nepodává. Z jejich slov tvory, o jichž stvoření se vypravovalo. lze těžko vyvodit, že různá zvířata ve své Podobnost s Bohem záleží v tomto: Z dokonalosti byla bezprostředně utvářena dosavadního líčení plyne, že Bůh je bytost Bohem, ani nelze říci, že její líčení je protirozumová, která však moudře pořádá; je mocný, pozvolnému vývoji. Jen to praví, že vše živé jeneboť na jeho slovo vše povstává. V tom se mu naprosto závislé na tvořivé moci Boží. Rybám apodobá člověk jako tvor rozumový, jemuž je ptačtvo Bůh požeňnal říka: «Rost'te. množte se apro tuto přednost dána moc nad ostatními naplňte mořské vody .. .« U rostlin se neděje tvory, aby jim vládl: «ať panuje nad mořskými zmínka o požeňnání, neboť ony se nepohybují arybami, nad nebeským ptačtvem .. .« Onu proto život u nich není tak nápadný a kromě toho vznešenost člověka krásně opěvuje žalm 8., v rozmnožování bylin neviděli Izraelité něco takterý má svůj námět z tohoto místa Genese. Po-tajemného, jako při množení ryb a ptáků. Stále vznesenost Ije patrná i v samé Genesi, ve táž snaha spisovatelova podali dílo stvoření slovy: «Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu způsobem, odpovídajícím poznatkům jeho svěmu, k obrazu Božimu stvořil ho, muže a doby. Šestého dne je dílo dokonáno stvořením zenu stvořil je« (v 27).

zvířat a člověka, O zvířech se praví: «Vydej země jako zvířatům, tak i lidem Bůh zvláště živočišstvo v jeho družích ...» Jako by země požeňnal; «Rost'te, množte se, naplňte země ...» měla na to v sobě skrytou sílu. Než ve v. 25 se Stvořením člověka bylo zakončeno dílo přičítá I stvoření jich přímo Bohu: «Učinil tedy stvoření. Sedmého dne Bůh odpočinul ode vši Bůh zvířata, ...» Zda Bůh bezprostředně stvořil sráca a jej posvětil.

jednotlivé druhy zvířech, nebo zda do hmoty vložil B. Smysl šestidni. Výkladů Š. bylo podáno zvláštní sílu k vytvoření zvířech. to zde Bible mnoho. Z nich nejdůležitější jsou ty tor a) svět nerozhoduje. I zde lidově poučuje o tom, že Bůh prý byl stvořen ve skutečných šesti dnech, je příčinou všeho živého na zemi a rozdílností doslova jak se Čte v Bibli. Pro neshodu tohoto zvířat, — Vrcholem tvořivé práce šestého dne avýkladu s přírodními vědami, které dokázaly, celého stvoření je člověk. Před jeho stvořením že jak země, tak nebeská tělesa potřebovala jsou uvedena slova Boží: «Učinme člověka k snad milionů let vývoje, než dospěla k obrazu a k podobě naší« (v 26). Tvrzení, že v nynějším stavu, málokdo dnes zastává tento onom množném čísle

výklad. Mnozí se pokusili za chrání ti tento doslovný výklad poukazem na to, že v Bibli se nejedná o prvotní stvoření, nýbrž o obnovu zpustošeného vesmíru. Bůh totiž na počátku stvo-

řil z ničeho svět, který se pak vyvíjel způsobem, jak o tom poučují přírodní vědy. Nastala však velká katastrofa, již způsobili andělé tento svět obývající. Na toto zrušení andělé naráží prý Bible slovy »tohu vábohu«. Bůh pak zpustošený svět obnovil. O této obnově, která se stala v šesti přirozených dnech, vypravuje Genese ve své zprávě o stvoření. Než věda neví io nějaké katastrofě, jež by svět uvedla do chaotického stavu, ani text Bible ji nenaznačuje, b) Jiné výklady se pokusili uvést v soulad zprávu Bible s poznatky přírodních věd o stvoření světa. Podle nich »den« v Bibli neznamená přirozený den, nýbrž delší dobu, periodu. Tedy šest dní znamená šest různých period, jimiž svět prošel, než dospěl k dokonalému stavu. Tyto periody následovaly po sobě, nemusely však býti stejně dlouhé, a lze mezi nimi připustit mezidobí. Než tento výklad lze těžko připustit jednak proto, že v Bibli se nikdy neuvádí slova »joun« den ve smyslu periody, a v samé zprávě o stvoření je jasně naznačeno, že jej třeba bráti doslovně pro omezení »ránem« a » večerem*»; jed- nak proto, že k souladu s přírodními vědami nepřivádí, neboť na př. geologie nezná periody, přesně od sebe oddělené, které by po sobě na celé zemi následovaly, a kromě toho nebeská tělesa, která podle Bible vznikají až čtvrtého dne, dokončila již svůj vývoj, když ještě země byla ve stavu chaosu. Byly podány ještě jiné výklady předcházejícím obdobně, které se snažily uvést v soulad biblické šestidenní s přírodními vědami, avšak žádný z nich neuspokojil, c) Idealistické výklady pokládají oněch šest dnů za dny ideální, totiž za hlavní, logicky od sebe rozlišné chvíle božské tvůrčí činnosti. V biblické zprávě se nemá hledati postup, v jakém se myšlenky Boží uskutečňovaly, nýbrž spíše náboženský cíl, jímž je poučit člověka, že má po šestidenní práci den odpočívati. K těmto výkladům náleží tak z v. výklad . visionářský. podle něhož šest dní je šest různých vidění, v nichž Bůh poučil Adama o svém stvořitelském díle. Po oněch viděních zdálo se Adamovi, jako by prožil ve vidění šest dní. Adam vyprávěl o těchto viděních svým potomkům, mezi nimiž se zpráva udržela až do doby jejího sepsání v Bibli. Proti tomuto výkladu se namítá, že Bůh neodpočinul sedmého dne, poněvadž Adam měl šest vidění, nýbrž poněvadž šest dní pracoval. Dále, proč spisovatel nijak nenaznačil, že podává vidění Adamova, a dále, jak třeba vysvětlit, že těch šest vidění - zachovalo se neporušenými až do doby sepsání

zprávy, d) Výklad, který se v poslední době ujímá, odmítá vměšování přírodních věd do výkladu zprávy <o stvoření, řka, že Bible nepoučuje vědecky, nýbrž v názorech své doby na přírodu podává pravdy o Bohu, člověku a světě; prostě není příručkou pro vědecké poučení. Dále tento výklad více má zřetel k textu zprávy o stvoření. Celé dílo stvoření dělí ve dvě Části po třech a třech dnech; první tři dny jsou věnovány dílu rozlišení či utvoření různých oblastí, které v dalších třech dnech jsou oživeny bytostmi a tělesy. Takto v prvních třech dnech byla vykonána čtyři díla; první den světlo a tma — tomu odpovídá stvoření nebeských světelných těles čtvrtého dne. Druhý den bylo odděleno vodstvo vrchní od spodního a utvořena obloha s prostorem — tomu odpovídá dílo pátého dne, totiž oživení vod rybami a prostorou létavci. Třetí den byla utvořena země tím, že vodstvo pod nebem bylo shromážděno na jedno místo, a rostlinstvo vyvedeno ze země — tomu odpovídá práce šestého dne, kdy byla vykonána také dvě díla, totiž stvoření zvířete a člověka, jímž má sloužiti za potravu, co roste na zemi. Ke konci své zprávy spisovatel přidává; »Tak byla dokonána nebesa, země a všechna jejich okrasa* (místo okrasa, ornatus, jak má Vulg., hebrejský text má »tzebot«, což znamená vojska). Zdá se proto pravděpodobnější, že spisovatel neměl tak zřetel k tomu, v jakém pořadí se vše událo, nýbrž k tomu, iak má své souvěkovece o> stvoření poučit. Učinil to tak, že osm děl Božích — jsou to ostatně věci, které jsou nápadné i obyčejnému pozorovateli — uspořádal do šesti dnů. To má pak svůj účel, aby totiž člověk šest dní pracoval a sedmého odpočíval, jak to činil Bůh při tvoření světa. Při různých výkladech šestidenní nemá se zapomínati na pravdy o Bohu, světě a člověku: 1. Není nic z viditelných věcí, co by nebylo závislé na tvůrčí moci Boží. Bůh sám není žádnou věcí z viditelných tvorů, neboť byl před nimi a dal jim bytí. Jeho povznešenost nad nimi vyplývá i ze způsobu, jakým je stvořil, totiž pouhým slovem. Při tvoření jich nepoužil také žádného prostředníka-demiurga. 2. Od Boha jest i řád a zákony, jimiž se viditelné věci řídí. Vše je takové, jak to chtěl Bůh míti, a proto dobré. Bůh je proto bytost rozumová a moudrá. 3. Od Boha je zvláště vše živé na zemi, nejen ve své jsoucnosti, ale také v rozdílech mezi sebou a druhých. 4. Mezi živými bytostmi přednostní postavení má člověk, neboť je obrazem Božím, Jemu svěřil Bůh vládu nad

viditelnými tvory na zemi, poněvadž svým rozumem a svobodou podobá se Bohu. Nemá zapomenout, že tuto vládu má od Boha. Ohledně pracovní doby a odpočinku má se zařadit podle Božího vzoru při tvoření.

C. Zpráva biblická, porovnána se zprávami mimobiblickými o vzniku světa. Srovnání se děje pro lepší pochopení a ocenění zprávy biblické. K tomu stačí srovnání se zprávami o vzniku světa u Egyptanů, Feničanů a hlavně Babyloňanů. U Egyptanů různé kněžské společnosti měly svoje podání o vzniku světa. Podle jedné z nich na začátku bohyně nebes Nut byla položena na bohu země Keb. Šu, bůh vzduchu, způsobil, že Nut byla pozdvížena a takto utvořila oblohu. Podle jiného podání v městě Her- mopolis (jeho) božstvo Toth pouhým slovem stvořilo na začátku různá božstva, která dílo stvoření dokonala. Je to něco podobného jako v Bibli, kde bylo vše také stvořeno pouhým slovem, než rozdíl je v tom, že ona slova se přeměňují v božstva (božské emanace), kdežto v Bibli jsou pouhým rozkazem, o vznikání božstev v ní není ani náznaku. Důležitější pro biblickou zprávu jsou podání z krajů babylonských. Z nich nejdůležitější je epos *Enuma eliš* napsané klínovým písmem na 7 tabulkách za Asurbanipala (668—627 př. Kr.), avšak jeho vznik se klade až do dob Hammurabiho kol 2.000. Podle této zprávy na počátku byly hlubina a vodstvo slané a sladké ještě nerozděleny. Z nich se rodí božstva, a to rodič je Apsu a ředitelkou Tiamat. Než mezi rodiči a zrozenými božstvy vznikly spory, které vedly k válce mezi nimi. Apsu byl zajat, proti Tiamat pak se rozhodl bojovat Marduk po slibu ostatních, že po vítězství uznají jeho nejvyšší autoritu. Marduk se dal do boje, zabil Tiamat a z jejího těla utvořil nebe a zemi. Nato Marduk utvořil nebeská tělesa a na konec ze své krve utvořil člověka, který je určen k tomu, aby vzdával božstvům poctu. Je patrné, že v tomto eposu nejde tak o vylíčení vzniku všeho, jako spíše o oslavu vítězství Mardukova a jeho vlády nad nebem a zemí. Z asyrských zpráv o původu světa se dovidáme toto: Z velké spousty vod, o jejichž počátku se neví, povstal hlavní Bůh Asyřanů Aššur (o vzniku ostatního božstva není nic zaznamenáno). Aššur je pak původcem všeho (podle jiného dokumentu jest jím shromáždění božstev s Aššurem v čele). Pořad, v jakém byly věci stvořeny, dosti odpovídá, pořadu v Písmě sv.; nebe, země, rostlinstvo, zvěř, lidé. Ohledně stvoření

člověka je zajímavé, že se stalo po slavnostním shromáždění božstev, na němž je žádána krev nějakého božstva, čímž je řečeno něco podobného jako v Bibli, že totiž člověk je obrazem Božím. Než nebyli stvořeni jen dva lidé, muž a žena, Jako v Bibli, nýbrž celé město. — Z těchto několika zpráv je vidět, že v babylonském kraji nebylo jednotné tradice o počátku světa. Ohledně zprávy biblické a babylonsko-asyrských nedá se po- přítí, že jsou si v mnohém podobny. Z téhož kmene pochází biblický Tehom-hlubi- na vod a bohyně Tiamat, z níž byla utvořena obloha a země. V obojí zprávě se mluví o oddělení oblohy od země a o jakémsi vynoření se země z dolního vodstva. To vše se děje proto, aby na ní mohla bydlet zvěř a lidé. Podle obojí zprávy jsou na obloze umístěna světelná tělesa, aby určovala lidem dny, měsíce a roky. Po stvoření nebeských těles následuje stvoření zvěře a člověka. Zvláště je nápadná podobnost stvoření člověka jako tvora božstvu blízkého: v Bibli je stvořen k podobě a obrazu Božímu, v oněch zprávách je k jeho stvoření užito božské krve (u semitských národů krev platila za sídlo života, duše). Než kromě těchto podobností třeba si připomenout i velké nepodobnosti: 1. V těchto zprávách je na počátku kladen chaos, který je považován za něco věčného. Z něho teprve povstávají bohové, kteří jsou různými silami, jež při tvoření spolupůsobily; v asyrské zprávě je chaos bohu (Mardukovi) nepřátelskou mocí, již třeba přemoci, aby se započalo s tvorbou. Se vznikáním světa zároveň se rodí různá božstva. V biblické zprávě není chaos věčnou látkou, i on je stvořen od Boha. O rození božstev není ani náznaku, jest jen jeden Bůh, který vzniku nemá a který vše působí pouhým slovem. Vše, co kioná, je dobré, o nějaké vzpouře ve tvorstvu není zmínky. 2. Účelem stvoření člověka v babyl. zprávě je prospěch božstev, aby jim totiž měl kdo stavět chrámy a je ctít. V biblické zprávě se o tom nemluví. Dále v biblické zprávě jsou stvořeni jen dva lidé, kteří jsou parodií lidského pokolení, kdežto v oně jest najednou stvořeno celé město. 3. Bibli je vlastní trvání stvořitelské práce šest dní. V oněch zprávách vznikání světa není rozděleno na šest dní. V Bibli je sedmý den dnem odpočinku Božího a tedy dnem posvátným, babyl. zpráva o tom nic nemá. Že se obě zprávy v něčem stýkají, dá se snadno vysvětlit stejným názorem na složení vesmíru. Komu pak příliš záleží na oněch podobnostech, najde vysvětlení v tom, že obě zprávy pocházejí z téhož

pramene, praž jevení, jež u jiných národů vznikajícím mno- hobožstvím mnoho ztrácelo z původního svého obsahu.

II. Pravda o stvoření v pozdějších knihách Bible. 1. Stvoření z ničeho. V Genesi se užívá o stvoření slova bara, jež překládáme slovem »sitvořik«. Hebr. slovo, třebaže se ho užívá v Bibli jen o činnosti Boží, neznamená ještě samo sebou stvoření z ničeho. nýbrž může znamenati i tvoření z něčeho. Má-li se však zřetel k tomu, že v oné zprávě nic věčného kromě Boha se nepředpokládá a vše, o čem je tam zmínka, závisí ve svém bytí od tvořivé moci, vykladatel se spíše přikloní k tomu, že i zde je vyjádřena pravda o stvoření z ničeho, třebaže ne tak jasně. Výslovné vyjádření této pravdy pochází až z doby makabejské z úst matky sedmi bratří, z nichž k jednomu pravila: »Prosím tě, synu, abys pohleděl na nebe i na zemi a na všechny věci, které na nich jsou a poznal, že z ničeho Bůh učinil je i lidské pokolení« (2 Mach 7, 28). Proti tomu se uvádějí slova z Moudr 11, 48, kde se praví, že všemohoucí pravice Boží »utvořila svět z bez- tvámé hmoty«. Než podle souvislosti jedná se o stvoření zvířat, která i podle zprávy Genese byla stvořena z něčeho, co již bylo stvořeno, tedy jedná se tu o stvoření druhé, ne o stvoření první. V Nov. zákoně se předpokládá tato pravda ve slovech Kristových; »A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl, prve nežli svět byl« (Jan 17, 5), Pavlových: »Bůh nás vyvolil před ustanovením světa« (Ef, 1, 4). 2. Pro vývoj pravdy o stvoření důležité ze staroz. knih jsou Přísl. a Moudr., v nichž vystupuje zosobněná moudrost jako účastnice při stvoření. V Příš 3, 19. 20 »moudrostí Bůh založil zemi a upevnil nebesa opatrností; moudrostí jeho tůně se provalily«, V 8, 22. 23 vystupuje zosobněna a praví se o ní; »Pán měl mne na počátku díla svého, prve než byl co činil, od pradávna. Od věčnosti ustanovena jsem, od věků, prve nežli země byla«. Je zde dosti jasně vyřčena časovost všeho ostatního, Bůh však a jeho moudrost je věčný. Nepřímo z toho také plyne, že vše bylo stvořeno z ničeho. V Nov. zákoně je něco podobného řečeno o Kristu a vlastně o něm je jasně řečeno, co bylo dříve nastíněno o moudrosti a její účasti při stvoření; »skrže Krista všecko a skrže něj jsme i my« (1 Kor 8, 6) »on (Kristus) je obrazem Boha neviditelného, prvorozcem nade všecko tvorstvo, neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi... A on jest přede všim a všecko v něm stojí« (Koj 1, 15. 17), Syn Boží se tedy účastnil stvořitelského díla ne jako>

praidea, podle -níž bylo vše stvořeno, nýbrž jako osobní Slovo, v němž Otec viděl budoucí stvoření. Na začátku Janova evang. je účast Slova na stvoření; »Všecky věci povstaly skrže ně (Slovo) a bez něho nepovstalo nic (z toho), co povstalo« (1, 3). 3. Na jiných místech Bible se iDřipominá, že Bůh vše stvořil moudře: »Všecky věci učinil jsi moudře« (Žl 403, 24) »On učinil zemi moci svou, založil svět moudrostí svou a důmyslem svým roztáhl svět nebe« (Jer 51, 15) »Úradkem Božím vznikla díla jeho a od stvoření jejich rozdělil je v části. Ladně spořádal na věky svá díla ...« (Sir 16, 26 . .) »Ve- ledíla moudrosti své krásně ustálil ten, který jest před věky a bude na věky; nic k nim nebylo přidáno, nic jim ubráno a nepotřebuje žádné rady . . (42, 21 . .). Jinde se poukazuje na cíl stvoření, jímž je nejprve Bůh sám: »Z něho a skrže něho a k němu jsou všechny věci« (Řím 11, 36); a Ježíš Kr. (Kol 1, 16). Stvořené věci mají vésti člověka k poznání Stvořitele: »Z velikosti a krásy tvorů lze závěrem stvořitele jejich poznati« (Moudr 13, 5; cf Řím 1, 20). Bůh miluje své tvorstvo; »Miluješ všecko, cokoliv jest, a nic nemáš v nená

visti z těch, které jsi učinil; neboť kdybys byl něco nenáviděl, nebyl bys to učil« (Moudr 41, 26). *šk*

Sua, Ve 4 Král 17, 4 se praví, že tajná smlouva mezi izraelským králem Ozeášem a egyptským králem Sua dala podnět k výpravě asyrského krále proti němu. Osobnost krále Sua je sporná. V té době totiž není znám nějaký egyptský faraó s tímto jménem. Než v dokumentech asyrských je z té doby zmínka o Sibe, s nímž bojoval Sargon II. Onen je tam nazýván »turtanu« t. j. vrchní velitel vojska krále z Mussri, kraj to, jak se má za to, v severní Arabii. Je však možné, že Sua je guvernér, jemuž tehdejší faraó Piankhi svěřil ke spravování dolní Egypt. Sotva ho však lze ztotožňovat s faraóem Sabakon, který nastoupil na trůn až několik let po vypravování události. *Šk*

Sukthot, 1. Zastávka Izraelitů při východu z Egypta mezi Ramses a Etham (Ex 12, 37; 13, 20; Nm 33, 5). Ztotožňovalo se s Theku, staroegyptským městem na Telí el Maskhuta. Z tohoto egyptského jména isnad vzniklo hebr. Sukthot; je to však pouhá domněnka. Poloha místa je nezjištěná. 2. Město v údolí Jordánu, patřící kmenu Gadově (Jos 13, 27). Jakob, vracející se od Labana po přechodu řeky Jabbok, »přišel do Sokkotu, vystavěl si tam stany a nazval místo to Sukkot, t. j. stany« (Gen 33, 17). Nacházelo se tedy v blízkosti Jabboku, Za soudců Gedeon, pronásledující Zebu a Salmana, žádal od jeho obyvatel chléb pro zemdlené vojáky. Byl však odmítnut a proto při návratu z vítězství dal umučiti 77 vznešených jeho občanů (Sdc 8, 5—7. 113—16). Dle 3 Král 7, 46 chrámové náradí bylo lito za Šalomouna »na rovině mezi Sukkotem a Sartanem«. V Žalmu 59, 8 je zmínka o údolí sukot-ském. Za ně se pokládá dnešní Telí Ahsas a nazval od řeky ez-Zerqa (Jabbok). Odtud 111 km jihozápadně se nachází ed-Damije, což znamená totéž jako hebr. sukot »stany«. Podle zjištění místo bylo obydleno již ve 14. st. př. Kr. *Šk*

Sunam (Sunem), město v území Issacharově (Jos 19, 18). Tam se rozložilo filištinské vojsko proti Saulově rozloženému naproti na pohoří Gelboe (1 Král 28, 4). Odtud pocházela krásná Abisag (3 Král 1, 3). Jím procházel Eliseus a zůstával pohostinu u starých manželů (4 Král 4, 8.). Ve Velp 7, 1 nevěstou je Sulamitka místo Sunamitka. S. je zaznamenáno v dokumentech Thutmese III. a Šešonkových. V té době vzkvétalo. Připomíná je dnešní vesnice

Solem n. Sulam na úpatí hory Nebi Dahi. Ukazuje se tam dům Eliseův zv. Beit Sulamijé.

šk

Šusy, Sídlo elamských králů a později králů perských. Jeho polohu zjistil r. 1854 Loftus v dnešním Šuš v Íránu mezi řekami Choaspes (Kercha) a Eleus (Karun) jižně od Dizful. První vykopávky tam konali manželé Djeulafoy r. 1884—86 a v nich pokračoval Morgan po r. 1897 s P. Scheilem a jinými. Město zaujímalo 123 hektarů. Na tell-Apadana byl odhalen velký sál, v němž perští králové přijímali slavnostní recepci. Na jiném tellu se rozkládalo královské město a na jiném město samo. Z nálezů, které velmi přispěly k poznání Asyrie a Babylonie, zvláště se třeba zmínili o kodexu Chaanmurabiho, který sem začátkem 2. tisíciletí přinesl elamský král jako kořist z výpravy do Mesopotámie. — V bibli je zmínka o královském paláci v Susách u Neh 1, 1 a Est 1, 5. O vidění tohoto paláce se zmiňuje Daniel (8, 2). *Šk*

Sváděti, usilovati, aby někdo byl přiveden do hříchu. — 1. Sv, *Písmo přísny* slova a těžkými hrozbami odsuzuje toho, kdo svádí ke hříchu. Stvořitel určuje záhubu svůdci prvních lidí; »Že jsi to učinil, budeš zlořečený, mezi všemi zviřaty... Nepřátelství ustanovují mezi tebou a ženou ... ona rozdrtí hlavu tvou« (Gn 3, 14. 15). »Objeví-li se mezi vámi prorok nebo Člověk, který tvrdí, že měl sny, a předpoví-li znamení nebo zázraky a vyplní se, co pravil, a řekne ti: Pojďme a choďme za cizími bohy, kterých neznáš a služme jim — neposlechněš slov proroka toho ... onen prorok pak budíž usmrčen ... Bude-li bratr tvůj nebo přítel chtít těbe přemluvit: Pojďme a služme bohům cizím ... kamenován budíž až k smrti, neboť chtěl tě odtrhnouti od Pána Boha tvého« (Dt 13, 11—10). V důsledku pak platí zásada; »Kdo valí kámen, bude jím zavalen« (Přís 26, 27). »Kdo svádí poctivě na zlou cestu, do své vlastní jámy se svalí« (28, 10). »Běda vám, kteří říkáte zlému dobré a dobrému zlé, kladouce tmou za světlo a světlo za tmou, pokládající hořké za sladké a sladké za hořké« (Is 5, 20). »Lstiví, zlovolní, vynalézaví věci zlých ... smrti hodni jsou ti, kdo takové věci páší, netoliko je činí, nýbrž i přisvědčují těm, kteří je páší« (Rím 1, 29—32). Viz Pohoršení. —

2. *Svádce je třeba poznávati a odpírati mu*. »Nepůjdeš za davem v konání zla« (Ex 23, 2). »Blaze muži, který nikterak podle rady bezbožných nechodí, na cestu hříšníků nevstupuje, ve sboru posměvačů nesedá« (Žl 1, 1). »Synu můj, budou-li tě hříšníci lákatí,

nesvoluj jim „ Zdrž svou nohu od stezek jejich« (Přís 1, 10). «Mějte se na pozoru před nepravými proroky, kteří přicházejí k vám v rouše beránčím, v nitru však jsou vlci draví; po ovoci jejich poznáte je« (Mt 7, 15). «Jsou někteří, kteří vás matou a chtějí převrátit evangelium Kristovo. Avšak kdybychom my nebo anděl s nebe hlásali vám proti tomu, co jsme vám kázali, budíž proklet« (Gal 1, 7, 8). «Hleďte, ať vás nikdo neukořistí moudrostí světskou, totiž prázdným klamem podle podání lidského ... a ne podle Krista« <(Ef 2, 8). «Chraňte se, abyste se nedali strhnouti bludem bezbožníků a nevypadli ze své pevnosti« (2 Petr. 3, 17).

Svatba je obřad, jímž se uskutečňuje a veřejně prohlašuje manželství. 1. Podle obyčeje Izraelitů mělo uplynouti mezi zasnoubením a svatbou 110—12 měsíců, u vdovy stačil měsíc; v této době se nevěsta připravovala na příští život dosud v domácnosti svých rodičů. Z vážných důvodů mohlo být mezidobí zkráceno až na několik dní (Gn 24, 55). Pak slavena svatba, slavnostní uvedení snoubenky do domu ženichova. Nevěsta se doma připravila, pomazala olejem, oděla pestrým šatem, vyzdobila šperky, náramky, náušnicemi, s řetězem kolem hrdla a korunou z kvítí na hlavě (Ez 16, 9—12), zahalená závojem, splývajícím až k zemi, a očekávala ve společnosti svých družek příchod ženicha (Ž. 44, 15), jemuž vyšly vstříc. K večeru přišel ženich v průvodu přátel a se zpěvy, hudbou a bubínky (1 Mach 9, 39), odvedl si nevěstu provázenou pannami, nesoucími rozžaté olejové lampy (Mt 25, 1—12), do svého domu, jak dosud je zvykem u Arabů. Tam konána hostina, jejíž přípravu a řízení měl na starosti přítel ženichův (Jan 3, 29), správce svatby; na ní přáno novomanželům četné potomstvo (Rt 4, 11); «Učiniž Hospodin tuto ženu, která vchází do tvého domu, jako Ráchel a Liu, které zbudovaly rod Izraele«. Náboženský obřad svatba neměla. Pak nevěsta, dosud zahalená závojem, na znamení podrobení muži a vstupu pod jeho moc (1 Kor 11, 10) uvedena k svému muži do ložnice (Tob 8, 1). Svatební veselí trvalo zpravidla celý týden, podle majetkových poměrů (Sdc 14, 12). V babylonském právu (Cod. Chám. § 128) podstatnou náležitostí svatební bylo zřízení písemné smlouvy a tento zvyk přejali v pozdějších dobách také židé (Tob. 8, 24). Slavnostní ráz uvedení nevěsty do domu ženichova zachovávan jen u hlavní manželky. Při sňatku s otrokyní nebo vedlejší

ženou stačil pouhý vzájemný souhlas bez jakýchkoli obřadů.

3. Chvilé svatby je doba radosti a veselí (Jer 25, 10), chvíle nerušeného štěstí a vzájemné lásky, je vhodným obrazem doby mesiášské a nebeského království (Is 25, 6). Mesiáš přirovnáván k ženichovi (Ž 45, Velep. 8). Mysticism Starého zákona byl naplněn příchodem Krista, jenž se stal snoubencem lidstva a církve svátých. Proto Kristus sám se nazývá ženichem (Lk 5, 34; Mt 9, 15; Mk 2, 19) a dobu své přítomnosti mezi apoštoly dobou svatební, kdy není čas na posty. S oblibou užívá ve svých parabolách obrazu svatby (Mt 22, 1—/14; 25, 1—12). Podobnou symboliku má i sv. Jan (Zjev 19, 7): «Radujme se a plesejme a vzdejme mu chválu, neboť přišla svatba Beránkova a nevěsta jeho se připravila»; svatba zde značí spojení Krista s církví vítěznou. Z tohoto důvodu a že Spasitel sám posvětil svou přítomností tuto životní událost na svatbě v Káni Galilejské je v Novém zákoně sňatek obřad, jímž se udílí svátost manželství. Viz Manželství.

Dr. Vít Beneš O. P.

Svátky, O třech hlavních ročních svátcích viz Velikonoce, Letnice, Slavnost stánků. Zde se třeba zmínit nejprve o Dnu smíření a některých památných slavnostech.

1. *Den smíření* patřil k nejdůležitějším dnům v roce. Hebr. se nazýval jom hakkipurim. Pripadal na 10. den sedmého měsíce židovského roku, totiž tišri (září—říjen).. Židé si tohoto dne velmi vážili, neboť od něho očekávali odpuštění svých hříchů. Proto se naň připravovali již od 1. tišri. První dny se nazývaly «dny obrácení», poslední pak, kdy se oblékali v kající zínici, nazývaly se «dny hrozné». Zákon

však předpisoval jen dodržování 10. tišri se začátkem 9. tišri večer. V té době se měli všichni Izraelité zdržovatí jakékoliv práce; k tomu byli vázáni i cizinci, u nich se zdržující. Kající ráz tohoto dne udává Lv 16, 29—30: »Sedmého měsíce, desátého dne toho měsíce budete se umrtvovati, žádné práce nebudete konati... Toho dne bude (vykonáno) vaše smíření a očistění ode všech vašich hříchů; před Hospodinem budete očistěni«. Ono pokoření a zkrušenost duše nad hříchy vyjadřovali navenek tělesným postem. Na toho, kdo se této kající slavnosti nezúčastnil, byl stanoven trest; »Kdo by se neumrtvil toho dne, budí ze svého lidu vyhlazen; také toho vyhladím z lidu, kdo by konal nějakou práci« (Lv 23, 29. 30). — Zvláštní obřad toho dne připadal na velekněze, k čemuž se připravoval po několik dní. Podle traktátu Joma v Talmudu, sedm dní před slavným dnem opustil svůj dům a skrýval se v celách chrámu, kde se cvičil v obřadech, třetího a sedmého dne byl posypán popelem z červené krávy (srov. Nm 19), v předvečer pak slavného dne jedl jen málo a po celou noc u něho dleli kněží, aby neusnul. Od půlnoci omýval si tělo, ruce a nohy. Potom si oblékl lněnou řízu, lněné spodky, opásal se lněným pásem a na hlavu si dal lněnou čepici (Lv 16, 4). Při východu slunce přinesl obvyklou každodenní oběť. K vlastní oběti toho dne náležel býček, beran jako zápalná oběť a dva stejní kozli. Býčka a k tomu sedm jednoročních beránků obětoval velekněz za hříchy své a svého domu (Lv 16, 5—7; Nm 29, 8—11). Po této oběti bylo vylosováno, který z kozlů má být obětován a který má být obtížen hříchy lidu a zahrán do pouště (Lv 16, 6—11; Žid 7, 27). Nato s kadidelnicí naplněnou uhlím z obětního oltáře vešel do velesvatyně, nasypal do kadidelnice tolik kadidla, aby dým pokryl slitovnici archy (kapporeth), na němž byli dva zlatí cherubové. Vystupující dým naznačoval modlitbu. Po druhé vešel do velesvatyně s krví obětovaného býčka, již -jednou pokropil slitovnici a sedmkrát místo před ní, čímž bylo naznačeno, že velekněz se svým domem je u Boha v milosti (Lv 16, 11—14). Po třetí tam vešel s krví kozla obětovaného za hřích lidu a kropil jí slitovnici jako před tím; to> bylo za hříchy a nečistoty lidu (Lv 16, 16). Opět se vrátil do svatyně, odkud kropil směrem k velesvatyni nejprve krví z býčka a potom krví z kozla. Nato smíchal obojí krev a potřel jí rohy zlatého oltáře, před ním pak místo sedmkrát pokropil, a rohy obětního oltáře (v 17 .). Tím byla

svatyně i chrámové nádvoří očistěno. Potom vloživ ruce na hlavu druhého kozla ponechaného na živu a který slul »azazel«, vyznával nad ním hříchy synů Izraele. A takto zaklev mu do hlavy hříchy lidu, odeslal jej do pouště (v 21. 22). Úkony s oběma kozly naznačovaly, že hříchy lidu jsou odpouštěny: první obětovaný znázorňoval obět za ně, druhý vyhnaný do pouště znázorňoval, že tam jsou odneseny hříchy lidu. Po skončení těchto obřadů velekněz se oblékl do slavnostního roucha a přinesl hojně oběti, při nichž spálil i tuk z předešlých obětí (Lv 16, 24; Nm 29, 8).

V listě Židům, kde se dokazuje kněžství Kristovo a ukazuje se, jak nekonečně vyniká nad kněžství starozákonní, připomíná spisovatel obřad starozákonního velekněze o dni smíření. Při tom ukazuje dokonalost oběti a velekněžství Kristova: » Ježíš Kristus nevesel do velesvatyně rukama udělané, která by byla napodobením (velesvatyně) pravé, nýbrž do samého nebe, aby se nyní ukázal před Bohem za nás, nikoliv, aby se obětoval častokrát, jako velekněz vchází do velesvatyně každý rok s krví cizí, sice jinak byl by musel trpěti častokrát od počátku světa; ale jednou na skonání věků se ukázal, aby shladil hříchy svou obětí. A jako je uloženo lidem jednou zemřítí, a potom soud, tak i Kristus byv obětován jednou, aby shladil hříchy mnohých, po druhé bez hříchu se ukáže těm, kteří ho čekají ke spáse« (9, 24—27). V následující hlavě 10, 1—18 opět ukazuje nedostatečnost starozákonních obětí na odpuštění hříchů, neboť jinak by nebylo nutné každoročně hříchy připomínat i (v 1—3). Ježíš Kr. se však obětoval za hříchy jen jednou a tato jeho oběť stačí provždy na odpuštění hříchů (v 10 .). 2. K pozdějším svátkům patřil *svátek Pu-* který byl ustanoven na památku zachránění Židů před vyvražděním v zajetí za doby Xerxa I. (485—465), o čemž se vypravuje v knize Ester. Svátek se nazývá *purim* od »fur«, t. j. los, poněvadž podle losu bylo určeno, že Aman povraždí Židy v měsíci adar (únor-březen), jak se vypravuje v Est 3, 7; 9, 26. O jeho slavení máme jedinou zmínku v Písmě sv., totiž v 2 Mak 15, 36. Jeho slavení popisuje Jos. Fl. ve Starož. XI, 6, 13. Svátek měl s počátku ráz polonáboženský, později se však zvrhl ve svátek čistě světský, jako náš masopust. O slavnosti byly čteny v synagogách úryvky z knihy Ester. Bylo toho dne zvykem, že si navzájem posílali dárky. 3. Další slavností byla slavnost *posvěcení chrámu*. Hebr. se nazývala Hanukka, řec. enkainia, t. j. posvěcení. Byla ustanovena na památku

znovuposvěcení oltáře a chrámu Judou Mak. 25. kisleu (prosince) r. 165 př. Kr. po znesvícení Antiochem Epifa- nem (viz Seleucidé, Makkabejská doba). Slavnost trvala osm dní (1 Mak 4, 36— 59). Slavnost se v mnohém podobala svátkům stánků (2 Mak } 1, 9). Radostnost slavnosti naznačovali nošením holí ovinutých břech'anem, listnatých ratolestí a palmových haluzí (2 Mak 10, 7). Později byly připojena velká osvětlení (Jos Fl. Starož. XII, 7, 7), Také Ježíš Kr. se této slavnosti jednou zúčastnil v Jerusalemě (Jan 10, 22). Slavení nebylo vázáno na místo. *šk*

Svatost. V náboženství zjevením sv. se nejvíce přibližuje k božství. Možno říci, že je jehojev. Sv. má vlastně a plně jedině Bůh. Nikdo mimo Boha nemá sv. sám od sebe. Může ji mít až tehdy, kdy ho Bůh zahrne do svého společenství, a obrazně řečeno se ho dotkne, zůstávaje sám nedotknutelný od kteréhokoliv tvora. Ale tomuto zahrnutí do společenství předchází oddělení od všeho profánního, všeho kromě Boha, pokud nebylo zvláště určeno ke společenství s Bohem, nebo aby k tomu přispívalo. Svatost k Bohu je záre tajemné božské podstaty, udržující její vlastnosti v nedostupné vznešenosti. To je jeden pohled na svatost v Bohu, ale ne úplný. Co se u člověka nazývá a je mravní a osobní, to se u Boha nazývá a je svaté. Svatost u Boha jest jeho mravnost, projev jeho osobní dokonalosti. Jako dokonalost Boží v poznání vyjadřuje se slovem moudrost Boží, tak i pro dokonalost vůle Boží v jednání vlastní výraz je svatost. A jako Bůh sám je moudrý, je i osobně svátý. Člověk může být nazýván svátý pro podobnost s Bohem v dokonalém jednání, věci, protože jsou zařízeny k službě člověku v uctívání Boha svátého. Ve svatosti možno rozeznávat dva prvky: nejprve je sv. jako oddělení od všeho profánního, za druhé označuje cosi kladného, totiž čistotu mravní, u Boha v nejvyšším stupni, u člověka ve stupni, jehož je schopný tvor. Bible poskytuje hojně látky k poznání této svatosti v Bohu, u lidí a věci.

1. Starý zákon. 1. Zjevení svatosti Boží a výzva lidem ke svatosti. V době předmoj- žižské se nevyskytuje o Bohu název »sva- tý« (hebr. qadoš, etymol. neznámá). Je tam však naznačen tím, že Bůh nesouhlasí s hříchem (pád prarodičů), jej nenávidí a trestá (potrestání Sodomy). Má však zálibu ve spravedlivém životě svých ctitelů. Teprve smlouvou s Izraelem skrze Mojžíše, jemuž se ukázal Bůh v hořícím keří »na místě svatém« (Ex 3, 5), nabývá tento název praktického významu.

Onou smlouvou zavázal se národ zachovávatí Boží zákon na Sinaji daný. Touto smlouvou a životem podle ní byl národ oddělen od ostatních národů a přivlastněn Bohu, jak se praví ještě před zjevením; »Vy budete mně kněžské království a národ svatý« (Ex 19, 6). Zachováváním zákona se měli přiblížit k Bohu podle Lev: »Ukážte, že jste svati, a budete svati, neboť já jsem Hospodin Bůh váš. Setřete příkazy a plňte je; já jsem Hospodin, který vás posvěcuje« (20, 7. 8). Podobně 111, 44: »Bud'te svati, neboť já jsem svátý « (cf 19, 2; 20, 26), Poměr národa k Hospodinu, vyplývající z oně smlouvy a jejího zachovávání, je vyjádřen slovy »lid svatý Hospodinu« (Dt 7, 6; 26, 19). Název se stává tradiční: užívá ho Is 63, 18; Dan 12, 7; 1 Mach 1, 49 a j. Tento název více než co jiného vystihuje vy- volenost národa, izrael. v té době a společenství s Bohem. Skutečnost, že Bůh svatý dlí uprostřed svého lidu, vyžaduje, aby i lid byl svatý. A stane se svatý zachováváním Božího zákona, který je pro ně výraz vznešené svatosti Boží.

2. Náboženství není bez uctívání božstva. Jím chce člověk přijít do společenství s Bohem. Proto je třeba, aby věci, sloužící k uctívání Boha, byly vyňaty z profánního užívání a v jakési nedotknutelnosti uchovávány jen pro tento účel. I ony mají jakýsi ráz svatosti. Proto bylo Mojžíšovi nařizeno, aby posvátným olejem pomazal stánek zákona, archu úmluvy, stůl a jeho příslušenství, svícen a co k němu patří, oltář kadidlový i oltář proi zápalné oběti se všim náradim, jež k jejich přísluze náleží, a je mu řečeno: » Posvěť všechny ty věci, aby byly svatosvaté; kdo se jich dotkne, bude po svěcen« (Ex 30, 26—29). Svátý byl zván chrám (1 Par 29, 3; Is 64, 40; Mt 24, 15 a j.), sama hora, na níž stál (Joel 2, 1; Is lil, 9). Zvláště však osoby při kultu sloužící. Velekněz měl na zlaté čelence vyryto: »Zasvěcený Hospodinu«. Kněží byli posvěceni, aby byli schopni sloužit při kultu Boha. K tomu byla dána mnohá nařízení o vnější, zákonné čistotě, která měla jak kněze, tak lid učiniti schopnými účastnit se uctívání Boha svátého a přijít s ním do společenství. Vnější čistota byla hlavně k tomu, aby připomínala povinnost mravní čistoty, svatosti. Tím způsobem uctívání Boha a předpisy o vnější čistotě podporovaly snahu o svatost mravní.

3. Zvláště třeba si všimnouti proroků. Ne- přidali něco podstatného k pojmu svatosti Boží a jeho lidu, ale, jsouce nezaujati svatostí vnější,

kladli tím větší důraz na svatost vnitřní. U nich vystupuje Bůh v plnosti své božské osobnosti a vznešenosti proti všemu lidskému a stvořenému. Tak u Oseáše: »Bůh jsem já a ne člověk; Svátý ve tvém středu« (11, 9). U tohoto proroka je zvláštní, že projev svatosti vidí v lásce, kterou má Bůh k lidu a již od lidu vyžaduje: »Neboť lásku jsem chtěl a ne obět, znalost Boha spíše než celopaly« (6, 6). Láska Boží k lidu se nemění a je Čistá, ale u lidu je to »láska jak ranní mráček a jako ranní rosa, která záhy prchá« (6, 4). Proto »přikázal jsem prorokům, aby tesali (je), zabíjel jsem je slovy svých úst« (v 5). Ale tato láska, usmrcující vše nečisté, je také oživující (14, 9).

Na vznešenou svatost Boží poukazuje Isai-áš. Je středem jeho teologie. Ve vidění, jímž je uváděn do prorockého úřadu, zaznívá: »Svátý, svátý, svátý Hospodin zástupů« (6, 3). Sváté a božské je tu takřka totožné. Svatost je to nejvnitřnější a nejtajemnější v Bohu, V okamžiku, kdy je mu zjevena, uvědomuje si propast mezi Bohem svátým, sebou a poskvrněným lidem. Není to jen nečistota vnější, nýbrž vnitřní, mravní, jak třeba soudit ze slov anděla, očišťujícího jej: »Hle, dotklo se toto rtů tvých, odhata je nepravost tvá a tvůj hřích je očištěn«. To je obraz jeho poslání, aby totiž hlásal Boha svátého, který soudem přivede k svatosti Izraele: »Sehnut bude každý, ponížěn kde kdo, a oči pyšných budou pokořeny. Ale Hospodin zástupů vyvýšen bude soudem a Bůh svátý zjeví svou svatost správě din ostí« (5, 15, 16). Bude to však jen zbytek, který, soudem očištěn, se obrátí k Bohu (iI0, 21). Potom »každý, kdo zbude na Siónu, kdo zůstane v Jerusalemě, svátý bude slouti, každý zapsaný k životu v Jerusalemě« (4, 3). Po soudu přichází vykoupení, které je také dílo Svátého: »Neboť toto praví Nejvyšší, který vysoko věčně trůní a který »Svátý« sluje; Na výsosti, na místě svátém sídlím a s každým, kdo je zkrusšeného a poníženého ducha, abych oživil ducha ponížených, abych oživil srdce zkrusšených« (57, 15). »Neboť já jsem Hospodin, Bůh tvůj, Svátý Izraelů v, spasitel tvůj« (43, 3; cf 41, 14; 47, 4).

II. Nový zákon. 1. Svátost Ježíšova. Již při zvěstování jeho početí anděl ji zvláště zdůraznil slovy: »Proto, co se z tebe narodí, (bude) svaté, zváno bude Syn Boží« (Lk 1, 35), neboť bude počato z Ducha svátého a z moci Nej vyššího. Vyznání Kristovy svatosti učinil Petr: »Pane, kam půjdeme? Ty máš slova života věčného a my víme, že jsi Svátý Boží«

(Jan 6, 69). Není to pouhý titul mesiášský, takový titul běžný nebyl, je to však vyznání Kristova charakteru, toho nejčistšího a v přátelství Bohu tak blízkého, jako nikdo jiný. Jiné vyznání svatosti Kristovy pochází od zlého ducha, jehož chtěl vymítati: »Co máme my s tebou společného, Ježíši z Nazaretu? Přišel jsi nás zahubit? Víím, že jsi Svátý Boží« (Mk 1, 24; Lk 4, 34). Treba si tu všimnout onoho ostrého protikladu mezi nečistotou zlého ducha a mezi čistotou, svatostí ducha Kristova. — Onu svatost v lidské přirozenosti má od Otce; »Smíte vy říci tomu, koho Otec posvětil a poslal na svět; »Ty se rouháš«, protože jsem řekl: »Jsem Syn Boží?« (Jan 10, 36). Proto jako člověk užívá v oslovení Otce: »Otče svaty« (17, 11) a učí se modlit v Otčenáši: »Posvěť se jméno tvé«. — U prvních křesťanů byl obvyklý název pro Krista »svatý služebník Ježíš« (Skt 3, 14; 4. 27. 30). Petr vybízí: »Ale Pána Krista za svátého mějte ve svých srdcích« (il Pet 3, 15). O svatosti Kristově v nejvznešenějším smyslu mluví Pavel: »Kristus podle ducha svatosti prokázán byl zmrtvýchvstáním Syn Boží« (Řím il, 4). V listě Žid se poukazuje na posvěcující moc oběti Kristovy (2, 11; 9, 13; 13, 12). Posvěcovati však může jen ten, kdo sám je svátý. — Ve Zjev se praví o Kristu: »Toto praví Svátý a Pravdivý, který má klíč Davidův« (3, 7).

a) Svátost církve a věřících, a) Již jerusalemská křesťanská církev jsou nazýváni svátými: Ananiáš: »Pane, dověděl jsem se od mnohých o tomto člověku (Šavlovi), kolik zlého učinil svátým v Jerusalemě« (Skt ap 9, 13; dále v 32. 41; 26, 10; Řím 15, 25). Podobně Pavel užívá toho názvu o pohano - křesťanech: »všem, kteří jsou milováni Bohem, povoláním svátým v Římě« (Řím 1, 7) »svátým v Kristu« (I Kor 1, 2). Jako Izraelité byli svátý národ, poněvadž Bůh si z nich učinil svůj lid, podobně i křesťanům, odděleným od jiných virou v Krista, jemuž jsou zasvěceni a od něhož přijímají posvěcení sdělováním jeho ducha, patří název »svatí«.

b) Svátost je jejich povolání: »Jako poslušné dítky neřidte se již dřívějšími chťiči jako za dob vaší nevědomosti; ale jako je Svátý ten, jenž vás povolal, buďte i vy ve všem životě svatí; jest psáno: Svati buďte, neboť já jsem svátý* (I Pet 1, 14—46). »Oblecte se však duchem své mysli a oblecte nového člověka, který je stvořen podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy* (Ef 4, 24) »Majíce tedy tato zaslíbení, miláckové, očišťme se od veškeré poskvrny

těla i ducha, dokonávající posvěcení v bázní« (2 Kor 7, 1). »Toto je vůle Boží, vaše posvěcení: abyste se zdržovali od smilství, aby každý držel své tělo v posvěcení a cti... Neboť Bůh vás nepovolal k nečistotě, nýbrž ke svatosti« (1 Thes 4, 3. 7). Apoštol má na mysli vnitřní, mravní svatost a ne pouze vnější čistotu. V duchu této křesťanské svatosti vybízí; »Lidskou věc pravím pro slabost těla vašeho; jako jste vydávali své údy k otroctví nečistotě a nepravosti pro nepravost, tak nyní dávejte své údy k službě spravedlnosti ke svatosti* (Řím 6, 19). »Prosím vás, bratři, skrze milosrdenství Boží, abyste obětovali svá těla v živou oběť, svátou, příjemnou Bohu« (12, 1).

c) Svatost je sdělována křtem: Ale dali Jste se obmýtí, ale byli jste posvěceni, ale byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu našeho Bo- ha« (1 Kor 6, 41; cf Řím 6, 5—7), jímž jsou křesťané přivtělena ke Kristu. On je také původce jejich svatosti svou obětí; » Neboť jednou obětí trvale učinil dokonalé ty, kteří se nechávají posvětit« (Žid 10, 14). »Posvěcení jsme byli obětováním těla Ježíše Krista jednou* (10, 10). »Vás smířil v mase těla svého skrze smrt, aby vás představil svaté* (Kol 1, 21). Proto jsou »svatí v Kristu« (Fil 1, 1). Stávají se účastni svatosti Boží; »Bůh vychovává nás k tomu, oo je prospěšné, abychom se stali účastni jeho svatosti« (Žid 12, 10).

d) Svatí tvoří společnost, církev, která je svátá: »Tedy již nejste hosty a cizinci, jste spoluobčany svátých a domácí Boží; vybudování na základě apoštolů a proroků, kde nejhlubší úhelný kámen je Ježíš Kristus* (Ef 2, 19. 20). »Chrám Boží je svátý, ten jste vy« (1 Kor 3, 17). »V němž (v Kristu) veškerá stavba se spojuje a roste v chrám svátý v Pánu, v němž i vy se spolu vzděláváte v příbytek Boží v Duchu* (Ef 2, 21). Maje na mysli tento celek, praví ještě Pavel; »evangeliem Božím konaje úkon obětní, aby obětování pohanů bylo příjemné, posvěceno v Duchu svatém« (Řím 15, 16). Svatost církve prohlašuje v Ef 5, 25—27; »Muži, milujte své manželky, jakož i Kristus miloval církev a vydal sebe sám za ni, aby ji posvětil, očišťuje ji vodní lázní ve slovu života, aby sám sobě představil církev slavnou, která nemá poskvrny, ani vrásky, ani co podobného, ale aby byla svátá a bezúhonná*. Co Je v církvi, je svaté, oo je mimo ni, je nečisté.

e) V této svatosti mají křesťané vytrvat a vzrůstat: »u vás pak Pán rozmnož a rozhojní

vzájemnou lásku k sobě a ke všem, jak i my k vám, aby utvrdil srdce vaše ve svatosti bez úhony před Bohem a Otcem naším při příchodu Pána našeho Ježíše Krista se všemi svátými jeho« (1 Thes 3, 12. 13), Pokračovat v ní dobrými skutky: »Oblect se tedy jako vyvolení Boží, svatí a milovaní, v milosrdenství... (Fil 3, 12) »Proto i já, slyše o víře vaší... a lásce ke všem svátým* (Ef 1, 15; Kol 1, 4) »slyše o lásce tvé a víře, kterou máš v Pánu Ježíši ke všem svatým« (Filem 5). »Pozdravte se ve svátém políbení* (1 Kor 16, 20; 1 Thes 5, 26). — Za ně se přimlouvá Duch sv.; »Ten pak, jenž zpytuje srdce, ví, čeho Duch žádá, aby se podle Boha přimlouval za svaté* (Řím 8, 27). Vždyť tato svatost jejich je jeho dílo; »My však musíme vždy díky vzdávali Bohu za

vás, bratři milovaní Pánem, že si vás Bůh od začátku vyvolil k spáse posvěcením od Ducha a vírou pravdy» (2 Thes 2, 13; 1 Kor 3, 16. 17; 1 Pet 1, 2).

f) V Ef 1, 18 prosí Pavel, aby se dostalo křesťanům osvícení, »aby viděli, která je naděje, k níž je povolal, které bohatství slávy, dědictví jeho mezi svatými«. Pohlední fáze života v této svatosti je v budoucnosti a je to vidění Boha: »Poněvadž víme, že, až se zjeví, budeme mu podobni, poněvadž ho budeme vidět, jak jest. A každý, kdo má v něho tuto naději, posvěcuje se, jak i on svátý jest« (1 Jan 3, 3).

šk

Svatostánek viz Stánek.

Svěcení. — Povšechně jest svěcení náboženský obřad, kterým se osoby nebo věci odevzdávají výlučnému vlastnictví Božímu nebo sloužení Bohu; nebo se činí nástroji Božími ve sdělování milosti Božích. Rozlišuje se ve svěcení žehnání věcí a osob, aby byly nástroji udělovaných darů Božích, a vlastní svěcení, odevzdávání do výlučné služby Bohu a jeho zájmům. — 1 **Žehnání.** — a) Hebrejský výraz pro žehnání, herek, etymologicky znamená po- kleknutí jakožto výraz úcty (srv. 2 Par 6, 13; Žl (104, 6; Dan 6, 11). Proto »žehnati Bohu« znamená často ve sv. Písmě vzývati Boha, chváliti jej a klaněti se jemu (Ex 18, 10; 3 Král 1, 48; a častěji v žalmech). Když Bůh žehná lidem, míní se tím, že jim uděluje hojnost svých dobrodiní (Gn 1, 22; 9, 1; 12, 2. 3; 27, 16; Dt 1, 11; 39, 5). Tak žehná Bůh i nerozumovým tvorům, aby dobře sloužili jeho záměrům (Gn 2, 3; Ex 23, 25; Job 1« 10; Přis 3f 33). Z toho důvodu lidé, přejíce někomu jakýkoliv úspěch, přejí mu, aby mu Bůh žehnal (Gn 14, 19; Rut 2, 20; Dt 27 12; 1 Král 23, 12; Přis 10, 6. 22; Is il9 24; 34, 26). Obráceně znamená zlořečiti, aby přišla zla, která mohou sledovali to přání (Dt 27, 13—26; Jos 8, 34, atd.). Na několika málo místech Starého zákona užívá se jména »žehnati« na zakrytí pojmu urážky Boha a rouhání Bohu (Job 1, 5. 11; 3 Král 21, 10; Žl 9, 25).

Jako žehná Bůh, tak žehnají lidé, kteří jej na zemi zastupují (srv Žid 7, 7; »Beze všeho odporu to, co jest menší, dostává požehnání od většího«), jako ve jménu Božím žehnají autority občanské a duchovní svým poddaným, dětem nebo bratřím. Tak žehnal Jakub Isákovi (Gn 28, 4. 7. 10. 27), Mojžíš před svou smrtí žehnal kmenům izraelským (Dt 23, 1). Slova žehnání ustanovil Bůh Nm 6, 22—27: »Pán ti žehnej a opatruj tě. Pán tvář svou ti ukaž a

budiz ti milostiv. Pán obrať svůj obličej k tobě a uděl ti pokoje«. Byl to ideový souhrn všeho dobra, které může člověka na zemi učiniti šťastným.

b) Novozákonní výraz *culogein* pro, žehnání znamená dobře a chvalně o někom mluvíti. Apoštolové užili toho slova pro obsah starozákonního berek, přání totiž, aby Bůh někomu dopřál dober oblažujících (Mt 5, 44; Lk 2, 34; Řím 12, 14; 1 Petr 3, 9). Tak jako Ježíš Kristus přinesl na zemi dobra (požehnání) Otcova (Skut 3, 26), tak on sám je žehnáním rozdával, svým žehnáním činil zázraky (Mt 14, 19; Mk 6, 41; Lk 14, 30; 1 Kor 10, 16).

c) Kněžské obřady žehnání a dle těchto také obřady žehnání ostatních jsou dosvědčeny: Jakub žehnal, položiv ruce na hlavu žehnaného (Gn 48, 13. 14); dle tradice žehnali starozákonní kněží se vztaženými rukama nad žehnaným, jak také Ježíš Kristus žehnal svým apoštolům (Lk 24, 30). 2. **Svěcení,** to jest obřadné zasvěcování věcí do výhradního vlastnictví Božího, nebo osob pak k výhradné službě Bohu, spojené se sdělením duchovní pravomoci, jest popsáno již ve Starém zákoně. Líčí se tam svěcení oltáře (Ex 36, 37; 40, 9—13; Lv 8), svěcení chrámu Šalomounova (3 Král 8; 2 Par 5, 6; 7, 1—11), svěcení kněží (Ex 29, 1—35). Svěcení kněží obsahovalo tři složky: oblečení obřadních kněžských rouch; »posvěcení rukou«, spojené s jakýmsi vkládáním rukou, když světitel pozdvihl k nebi ruce svěceného, naplněné obětním masem; oběti zápalné za hřích. Snad bylo i výrazné vzkládání rukou, neboť ve Starém zákoně bylo vzkládání rukou ustáleným viditelným znamením odevzdání moci (Nm 8, 10; 27, 18; Dt 34, 9). V Novém zákoně apoštol Pavel první připomíná vzkládání rukou při kněžském svěcení, když Timoteovi připomíná »milost, kterou obdržel skrze vzkládání rukou kněžstva* (1 Tim 4, 14), a vzkládání svých vlastních rukou, kterým Timotheus obdržel milost, snad biskupského svěcení (2 Tim 1, 6). 1 Tim 3, 1—10 a Tit 1, 5—9 udává podmínky mravní, aby někdo byl hoden tohoto vzkládání rukou při svěcení kněžském. První zmínka o vzkládání rukou při svěcení je Skt ap 13, 2 při svěcení jáhnů. Viz Kněz, Hierarchie. *Sp Svědomí,* praktický úsudek o mravní správnosti nebo nesprávnosti vlastního úkonu, je u všech lidí, Řím 2, 15: »Pohané, ač nemají zákona (daného Židům), jsou sami sobě zákonem, poněvadž ukazují, že dílo zákona mají vepsáno ve svých srdcích; a tpm jim dává

svědectví jejich svědomí stejně jako myšlenky, které se navzájem obviňují nebo také hájí. «Zde a jinde (viz níže) užívá se o svědomí přesného výrazu řeckého *syneidesis*. Hebrejščina neměla pro ně vlastního výrazu (ze starozákonních knih pouze v Moudr, řecký napsané, 17, (11 užívá se o svědomí téhož výrazu *syneidesis*; Kaz 10, 20 je nejasný), jako vůbec ve St. zák. není vyvinutého pojmu o sv. Na sv. možno tam myslit při výrazu »-srd- ce« (3 Král 2, 44; Jer 17, 1; Job 27, 6; Kaz 7, 23 a v 1 Jan 3, 19, 20), které byle pokládáno za sídlo duševních a duchovních schopností, A jako při nich tak i při sv. spokojují se spisovatelé jejich projevy. Je to bázeň z vědomí viny jako u prarodičů (Gen 3, 8, 10) nebo u Davida (2 Král 24, 10), Jobovo zkoumání se a hájení své neviny v řečech ku přátelům, které končí: »Svého práva, které od začátku zastávám, se nevzdám, neb srdce mé (svědomí) nekárá žádný z mých dnů« (27, 6), připomínání minulých hříchů (Kaz 7, 22), jež lje nazýváno v 3 Král 8, 38 rána srdce. Jak si třeba vážit sv., poučuje Sir 37, 17: »Dej také na radu svědomí, neboť nemáš nad ně nic věrnějšího. Svědomí člověka lépe zpravuje než sedm strážců, kteří vyhledávají s výšiny«.

Ani v evangeliích, v nichž je svědomí usměrňováno podle nových pravd království Božího (na př. v horské řeči Mt 5 ..). nevyskytuje se přesného výrazu pro sv. Teprve Pavel užívá hojněji pro sv. přesného výrazu *syneidesis*, tehdy mezi lidem dosti rozšířeného. Bylo dílo Pavlovo, že znalosti o sv., které lid měl, křesťanským učením osvětlil a prohloubil (cf C. Spicq, La corisc. dans le N. Test, v Rev. bibl. 1938, 50 ..). V citovaném místě Řím 2, 15 poukazuje na projev sv. v myšlenkách, nějaký úkon odsuzujících -nebo schvalujících. V témže listě dovolává se této činnosti sv. u sebe: »Pravdu mluvím v Kristu, nelžu, o tom mně vydává svědectví i moje svědomí v Duchu sv.« (9, 1). Na své čisté svědomí se odvolává v řeči před Židy ve Skt ap 23, 1: »Sloužil jsem Bohu v dobrém svědomí až do tohoto dne« (cf 24, 16; 2 Tim 1, 3). Sem patří i 2 Kor 1, 12: «Neboť naše chloubka je toto: svědectví našeho svědomí, že v prostotě srdce a v upřímnosti Boží a ne v tělesné moudrosti, ale v milosti Boží (jsme žili na tomto světě«. Podobně praví i 1 Kor 4, 4: »nejsem si ničeho! vědom, ale v tom nejsem ospravedlněn; kdo mne však soudí, je Pán«. Tam také vyznává, že sice dokonale vyplnil svůj apoštolský úkol, jak mu to říká vlastní svědomí, ale že neomylný soud o tom může vynést jedině Bůh (cf 2 Kor 5, 11). Jak

třeba rozumět autonomii sv. ukazuje, když probírá otázku, týkající se požívání masa, obětovaného modlám. Třeba sice vždy jednati v souhlasu se svým svědomím (Řím 14, 23), ale v případě, kdy se jedná o dokonalé nebo nedokonalé (slabé) poznání o dovolenosti indiferentních věcí, má se dokonalejší přizpůsobiti v jednání slabšímu z šetrnosti k němu (1 Kor 8, 7—13; Řím 14, 13—23). Zde tedy počítá s růzností individuálního svědomí. Jiný pohled na svědomí u křesťana je dán v listech pastorálních, v nichž čistota sv. je spojována s čistotou víry. Tak v 1 Tim 1, 5: »cíl však přikázání je láska z čistého srdce a dobrého svědomí a nelíbené víry« a »majíce tajemství víry v čistém svědomí« (1, 19; cf 3, 9; 1 Petri 2, 19; 3, 16). Naopak zase plodem zvrácenosti ducha u nevěřících je svědomí poskvrněné (Tit 1. 15) a o falešných hlasatelích evangelia platí, že »mají na vlastním svědomí vypáleno znamení« (1 Tim 4, 2). Tím však není řečeno, že čisté sv. je totožné s vírou, ani ne, že svědomí (je čisté, je-li víra prostá bludu. Vzájemný vztah obou záleží v tom, že čisté »sv. chrání před poblouzením ve víře a že vnitřní oddanost víře s jejími mravními požadavky teprve ručí za čistotu svědomí. Třeba ještě přidati Pavlovo slovo k poddáním, aby »byli poddáni nejen k vůli hněvu, ale také k vůli svědomí« (Řím 13, 5), cf 1 Petri 2, 19), v církvi pak představeným, kteří pokládají za věc svého svědomí spásu věřících (Žid 113, 18). Zde je vidět, jak svědomí je pravidlem křesťanského života a jeho vůdcem.

O nemožnosti starozák. obětí na očistu své

domí od hříchu a o účinnosti smrti Kristovy na jejich odpuštění jedná se v Žid 9, 14; 10, 2, 22). O působnosti křtu na očistu sv. zmiňuje se 1 Petri 3, 11. 5A

Svéhlavost, nedostatečně odůvodněné trvání na svých názorech a rozhodnutí vůle Písmo sv. ji odsuzuje a hrozí tresty: »Oni však řeknou; Vše marné! Za svými tužbami půjdeme a každý dle svého zvrhlého srdce činili budeme ... Jako vítr východní rozptýlím je« (Jer 18, 12, 17); »Nepřijímá blázen řeči moudrých, leč bys mu mluvil o tom, co má v srdci« (Přís 18, 2); »Blaze člověku, který se vždycky bojí Pána; kdo však je zatvrzelý myslí, upadne do neštěstí« (Sir 28, 14); ^Nedávejte hříchu vládu ve svém smrtelném těle, že byste poslouchali svých choutek« (Řím 6, 42). *Sp Svět* má ve sv. Písmě rozmanité významy, i když se užívá slov, jako okrsek zemský, nebe a země, a pod. místo »svět« (kosmos). Hlavní jsou významy dva: svět hmotně pojatý a svět myšlený v mravním pojmu. — 1. *Svět hmotný*, a) Starý zákon má výraz »svět« pro souhrn všeho stvořeného ve vesmíru teprve v knize Moudrosti a 2 Mach. »On totiž dal mi toho, co jest; neklamnou znalost, takže znám sporádanost světa, moc živlů ... běh roku a seskupení hvězd ... cokoli je skrytého i viditelného jsem poznal« (Moudr 7, 17); »Nebyloť nemožné tvé všemohoucí ruce, která utvořila svět z beztvare hmoty« (Moudr 11, 18); »Tu Machabejský, vzývaje velikého panovníka světa«, (2 Mak 112, 15); »Poručiv tedy vše v moc Boha, stvořitele světa« (2 Mak 13, 14). Viz Stvoření. — Bůh tento svět učinil navždy: »Ten, který založil zemi na věčné časy« (Bar 3, 32). Jestliže tedy proroci (Joel 2, 10; Is 13, 10; Ez 32, 7), Ježíš Kristus (Mt 24, 23—31), apoštol Petr (2 Petr 3, 7, 10, 13) mluví o zániku a spálení světa, není tím míněno úplné zničení, nýbrž přechod k vytvoření přeměny na nové nebe a novou zemi, které mají býti věčné (Is 51, 16; 65, 17; 66, 22; 2 Peh 3, 13; Zjev 21, 1).

b) V Novém zákoně má »svět« také význam sídliště lidí a uspořádání jejich životních okolností. Ježíš Kristus v podobenství o rozsévání přirovnává k poli svět (Mt 13, 38), sebe nazývá světlem světa (Jan 9, 5), posílá apoštoly do celého světa (Mk 16, 15), skutek pomazání jeho nohou v Bethanii bude hlásán po celém světě (Mk

14, 9). Také apoštol Pavel tak praví, že pohané žijí bez Boha ve světě (Ef 2, 12), evangelium přináší ovoce ve světě (Kol 4, 16), víra

římských křesťanů je chválena v celém světě (Řím 1, 8). — c) Nový zákon zná již rozlišení mezi tímto světem a budoucím světem. Ježíš Kristus prohlašuje před Pilátem, že jeho království není z tohoto světa (Jan 18, 36); »Kdo nenávidí svůj život na tomto světě, zachrání Jej pro život věčný« (Jan 12, 25); rouhání proti Duchu svátému nebude odpuštěno ani na tomto světě, ani v budoucím (Mat 12, 22); kdo pro Ježíše Krista opustí na tomto světě rodiče, rodinu, atd., »jž na tomto světě mnohem více obdrží za to a v budoucím světě život věčný« (Luk 18, 30), jsou děti tohoto světa a účastníci onoho světa (Lk 20, 34). Apoštol Pavel mluví o povaze tohoto světa a budoucího života na onom světě (Ef 1, 21), o těch, kteří chtějí žiti zbožně na tomto světě (Tit 2, 12) a o silách budoucího světa (Žid 6, 5). 2. *Svět v mravním smyslu* chápáný jest vyjádřením myšlenky, že svět je sídlištěm lidí, kteří z největší části podléhají mravnímu zlu. V Písmě sv. Nového zákona je svět v tomto smyslu lidstvo odvrácené od Boha. Nejčastěji to opakují apoštolové Jan a Pavel. »My víme, že jsme z Boha, svět nak je zcela v moci zlého« (1 Jan 5, 9); Satan jest »vládce tohoto světa« (Jan 42, 31; 14, 30; 1 Kor 2, 8; Ef 2, 2); sluje docela »bůh tohoto světa« (2 Kor 4, 4); svět jsou lidé, kteří se vyhýbají světlu, protože jejich skutky jsou špatné (Jan 3, 19; 7, 7); taková lidé jsou »špatný svět« (Gal 1, 4), temný svět (Ef 2, 2). Moudrost tohoto světa protíví se moudrosti Boží (1 Kor 1, 20; 2, 6; Kol 2, 8); tento svět jest nevnímavý pravdy, pročež propadá odsouzení (Jan 8, 26). Proto Ježíš Kristus vyloučil svět ze své velekněžské modlitby (Jan 17, 9); přátelství s tímto světem je neslučitelné s přátelstvím Božím (Jak 4, 4), pročež křesťan nesmí milovali tento svět: »Nemilujte svět, ani co v něm jest; miluje-li někdo svět, Otec nemá k němu lásky« (1 Jan 2, 15); »Čistá a neposvrkněná zbožnost jest. ... uchovali se čistým od tohoto světa« (Jak 11, 27). Ochranou proti světu jest úzké spojení s Ježíšem Kristem, »skrže něhož jest mi svět ukřižován a já světu« (Gal 6, 14). — Tuto myšlenku Písma sv. o světě vystupňovaly apokryfní spisy (a později nekatolící křesťané) až ve tvrzení, že tento svět jest výlučným panstvím satana nebo zlého »aona« nenapravitelně zkažen. *Sp*

Světlo, 1. *Hmotné světlo* bylo stvořeno prvního dne šestidení; »I řekl Bůh: Budiž světlo! I stalo se světlo. A viděl Bůh světlo, že jest dobré. A oddělil světlo od tmy. Nazval pak světlo dnem

a tmu nocí« (Gn 1, 3—5). Stvoření světla před stvořením slunce a měsíce vyhovuje názoru stvořivce, že toto nevychází jediné od nich. Tento názor je vyjádřen i v knize Jobově; »Která cesta vede k sídlu světla a kde místo své má temno, abys přivedl to i ono svým časem, a je zas odvedl po stezkách domů?« (38, 19,20). K tomuto názoru vedlo i to, že světlo podle vnějšího jevu bylo pokládáno za nejméně hmotné ze všech viditelných věcí a proto také jeho počátek třeba hledat nade vším hmotným-viditelným, tedy někde v neznámu. Toto světlo zprostředkují zemi nebeská tělesa, jejichž je to úkolem; «sviřte na nebeské obloze osvěčující zemi« (Gn 1, 15) a u Jer 31, 35: »Hospodin ustanovil slunce za světlo denní, pořádek měsíce a hvězd za světlo noční* (srov, Is 13, 10; Ez 32, 7). Jako místo, z něhož světlo vychází, zůstalo čímsi tajemným, tak bylo tajemné i působení světla na vše živé. Je těsně spojeno s lidským životem, jak plyne z některých vyjádření bible na př. «spatřiti světlo« znamená naroditi se (Job 3, (16). Jinde u Joba se praví; «Vytrhl život můj, aby nemusel do hrobu . . ., Ejhle toto všecko* činí Bůh dvakrát, třikrát jednomu člověku, aby odvrátil duši jeho od hrobu a jej osvětil světlem živých* (33, 28—30; srov. Žl 55, 13) a v Sir 22, 10: »Nad mrtvým plač, neboť došlo mu světlo* a Žl 37, 11: «Srdce mi buší, síla mě opouští, světlo mých očí — i to mi mizí«. Je tedy potřebné v lidském životě. Bez něho by člověk nemohl ani fistě choditi: »Chodí-li kdo ve dne, ne- klopýtá, neboť vidí světlo toho světa. Chodí-li však v noci, klopýtne, neboť není při něm světla« (Jan 11, 9, 10). Každý je má rád: «Příjemné je světlo a oči rády vidí slunce* (Kaz 11, 7),

2. *Obrazu světla* se v bibli často užívá k pochopení pravd náboženských a mravních. O Bohu se ho vhodně užívá, neboť světlo, které se jeví jako nejméně hmotné, je schopné naznačiti duchovost Boží a vůbec duchovní život. O Bohu se praví v 1 Tim 6, 16: «Jediný mocný, Král králů a Pán panujících, který jediný má nesmrtelnost a přebývá v neprístupném světle«, t. j. nejen Bůh, ale i jeho sídlo lidskému zraku je nepostřehnutelné. Jako «Boha nikdo nikdy neviděl« (Jan 1, 18), tak také nikdo z lidí nemůže sám proniknouti do jeho blízkého okolí. V tom se ukazuje povznesenost Boží nad člověkem. Něco podobného chtějí vyjádřit i slova Žl 103, 2 o Bohu. '«světlem se zahaluješ jako rouchem«. Podobně Habakuk se vyjadřuje o povznesené

moci Boží: »Lesk jeho jako slunce, paprsky v ruce má, v tom jest ukryta síla jeho* (3, 4). Bůh sám je jaks: světlo: »Bůh je světlo a temnot v něm není žádných« (1 Jan 1, 5), pokud je Bůh pravda, pro niž se hodí velmi dobře obraz světla. — Obrazu světla jako blahodárného činitele užívá se často o dobrodiních, jež Bůh prokazuje člověku. Právě žalmista o Bohu: «vznáš se nad námi jas tvé tváře* (4, 7), chce tím říci, že Bůh mu dále věnuje svou přízeň a ochranu. Podobná myšlenka je vyjádřena v Žl 35, 10: «Neboť u tebe je pramen života a v tvém světle vidíme světlo* t. j. přízeň Boží pro věřícího je pramenem oblažujícího štěstí (světlo je obrazem štěstí), popředně štěstí duchovního. Job vzpomíná v takovém obraze na přízeň Boží: »Ó, by mně bylo jak za měsíců minulých, jako za dnů, kdy Bůh mne opatroval, když jeho svítlna svítla nad mou hlavou, při jeho světle když chodil jsem temnotami* (Jov 29, 2. 3). Tohoto světla ie účasten spravedlivý a je v tom cosi velmi radostného: «Světlo vzešlo spravedlivému a lidem přímého srdce radost* (Žl 96, 11) «Stežka spravedlivého jak zora jest, jež vychází a roste až do bílého dne* (Přís 4, 18) «Světlo spravedlivých oblažuje, ale lampa bezbožných hasne* (13, 9). Proto i «svítlnou mým nohám je tvé slovo, ono je světlem stezkám mým* (Žl 118 105). Bůh je pak věrný a dává toto mravní světlo, potřebné k dobrému životu, a proto žalmista prosí: «Sešli své světlo a věrnost! Ty mne přivedou a uvedou na svátou horu tvou, do tvých stanů* (42, 3) «Bože, ukáž nám světlo svých slitování* (Sir 36, 1). Tímto světlem v životě jsou hlavně přikázání Boží, poučení o nich a jejich zachovávání. Toho všeho se dostane v době mesiášské. Odtud povzbuzení pro

rokovo: »Nuže dome Jakobův, pojd'te a choďme ve světĚ Hospodinově* (Is 2, 5). Bude to úkol Mesiáše, aby přinesl lidem světlo zvláštĚ přízně Boží: »Učinil jsem tebe prostředníkem smlouvy lidu a světlem národům, abys otevřel oči slepých ...« (Is 42, 6), Uskutečnění předpověďel týmž obrazem Simeon ve chrámě, když pravil o dítku Mariině, že bude »světlem k osvícení pohanů« (Lk 2, 32).

Evangelista Matouš, dřívě než se dá do líčení veřejné činnosti Kristovy, připomíná prorocství Isaiášovo, v němž je činnost Mesiášova v Galileji předpověděna obrazem světla. Práví: »Země zabalonská a země neftalinská při moři, Zajordánsko, Galilea pohanská, lid, který seděl ve tmě, uzřel světlo a tĚm, kteří seděli v krajině smrtelného stínu, vzešlo světlo* (Mt 4, 15, 16; Is 9, 1—2), Oním světlem se rozumí hlásání nového království Božího se všim, co s sebou toto přináší, totiž poučení o Bohu, jeho dokonalostech a lásce, o vysvobození z mravního zla, častokrátě naznačené uzdravením z nemoci, Tohoto obrazu o vlivu Kristovy činnosti a o něm samém uchopil se zvláštĚ Jan. Hned na začátku evangelia, když představuje Slovo ve věčném bytí ještě před vtělením, praví o něm: »V něm byl život a ten Život byl světlem lidí a světlo ve tmě svítí a tma ho nepojala« (1, 4, 5). TĚsně je tu spojen život a světlo, jež obojí má Slovo ve věčnosti, a jež chce v čase sdělit lidem. Sdělováním světla — poznání chce přivést lidi k účasti v božském životě. Tento blahodárný vliv na lidstvo nezačal však až jeho vtělením. Jevil se již před tím, neboť vše, co kdy měli lidé z tohoto nadpřirozeného poznání vedoucího k spáse a k životu, třeba přídě- liti Slovu. Proti tomu lidé, kteří nechápali tento božský vliv, jeví se jako tma: Světlo ve trne svítí a tma ho nepojala. Po vtělení bylo Slovo zahaleno rouškou lidské přirozenosti, a proto bylo třeba někoho, kdo by o něm svědčil, Tím svědkem byl Jan Kř.: » Vystoupil pak jeden člověk, byv poslán od Boha, jméno jeho -bylo Jan; ten přišel na svědectví, aby vydal svědectví o SvětĚ, by všichni uvěřili skrze něho*. Jan byl tedy jen lampa, ne plně světlo zjevení Božího; »On nebyl světlo, nýbrž přišel, aby svědectví vydal o světĚ*. Teprve vtělené Slovo mělo dokonalé duchovní světlo, jež nemohlo klamat, neboť bylo božské: »Bylo však Světlo pravé, které osvĚcuje každého člověka, přicházejícího (podle řec. textu spíše přicházející, totiž Slovo) na tento svět«. — Tohoto obrazu světla užil o

sobě sám Ježíš Kr.: »Já jsem světlo světa; kdo mne následuje, nebude chodit ve tmě, nýbrž bude mít světlo života*. Následovat Krista tu znamená vírou přijmouti a držeti se pravdy jím hlásané. Tyto pravdy jsou pro mysl učedníka tím, čím je světlo pro zrak a pro životní pohyb. Takto možno dosáhnouti duchovního života, který je sdělován na způsob světla. Duchovně živototárné působení své činnosti objasnil Ježíš Kr. i těmito slovy: »Pokud jsem na světĚ, jsem světlo světa* (Jan 9, 5) » JeštĚ krátký čas je světlo mezi vámi. Chod'te, piokud máte světlo, aby vás nezachvátila tma; a kdo chodí ve tmě, neví, kam jde. Dokud máte světlo, věřte ve světlo, abyste byli účastni světla« (12, 35 36) »Já jako světlo přišel jsem na svět, aby nikdo, kdo ve mne věří, nezůstával ve tmě« (v 46). Toto světlo-pravda Kristova ve svém vlivu na člověka nemůže zůstat omezena jen na poznání věřícího, nýbrž jeho vliv se rozšiřuje na celé jeho jednání, jeví se v jeho skutcích. Toto druhé samovolně následuje první a naopak zase zlé skutky brání tomu, aby světlo nebylo vůbec přijato: »Toto je však soud: poněvadž světic přišlo na svět a lidé milovali více tmu než světlo, neboť jejich skutky byly zlé. Každý totiž, kdo zle jedná, nenávidí světlo á nepřichází ke světlu, aby nebyly usvědčovány jeho skutky. Kdo však činí pravdu (t. j. skutky ukazují to, v co uvěřil; srov. 1 Jan 1, 6), přichází ke světlu, aby byly zjevné jeho skutky, neboť byly vykonány v Bohu* (3, 19—21). Kdo totiž věří zjevení Kristovu a podle toho jedná, žije ve spojení s Bohem skrze světlo, jež přichází věřícímu od Krista. Takto postupuje k další účasti na světĚ totiž k většímu poznání Boha a důvěrnějšímu styku s ním pro podobnost života věřícího s životem Božím.

K učedníkům pravil Ježíš Kr.; »Vy jste světlo světa. Nemůže se ukrýt město na hoře ležící. Ani nerozsĚvčují svíce a nekladou ji pod kbelík, nýbrž na svícen, aby svítila všem, kteří jsou v domě. Tak svit světlo vaše před lidmi, ať vidí vaše dobré skutky a velebí Otce vašeho, jenž jest V nebesích« (Mt 5, 14—16). Podobně jako Ježíš Kr. za svého pozemského života byl světlem pro současníky, také jeho učedníci, kteří od něho toto světlo přijali, mají podobný úkol. Je to však jedno a totéž světlo: evangelium Kristovo či lépe evangelium o Kristu. Práce apoštolů a hlasatelů evangelia záležela v tom, aby toto světlo roznesli mezi pohany. Náboženství pohanů a jejich mravy jsou vůči evangeliumu tma. Proto uvěřiti evangeliumu znamená pro pohany přejiti ze tmy

do světla: »Byli jste někdy tma, nyní však jste světlo v Pánu; jako synové světla žijte — nebol ovoce světla (záleží) ve všeliké dobrotě a spravedlnosti a pravdě« (Ef 5, 8. 9) »z temnosti vás povolal k podivuhodnému světlu svému« (1 Petr 2, 9 pod Kol 1, 12). Jako pak světlo nemůže býti s tmou, tak ani život křesťanský nemůže býti ovlivňován životem pohanským (2 Kor 6, 14). Od těchto temnot hlavně v ohledu mravním má se křesťan stále vzdalovat: »Odložte tedy skutky temností a oblecme se v odění světla. Jako ve dne počestně choďme« (Řím 13, 12). Toto světlo je tak vlastní křesťanu, že tento* je nazýván »synem světla« (Ef 5, 8; il Thes 5, 5). V tom také záleží křesťanské společenství s Bohem; »A toto je ta zvěst, kterou jsme slyšeli od něho a vám zvěstujeme, že Bůh je světlo a tmy v něm není žádné. Řekneme-li, že máme s ním společenství a chodíme-li ve tmě, lžeme a nečiníme pravdy. Chodíme-li však ve světle, jako jest ve světle on, mánie společenství vespolek, a krev Ježíše Krista, Syna jeho; očišťuje nás od všelikého hříchu* (1 Jan J, 6. 7). Tento* život vé světle bude dokonán na věčnosti; »A noci již nebude, ani nebude třeba světla lampy a světla slunce, neboť Pán Bůh je bude osvěcovati a budou kralovati na věky věkův* (Zjev 22, 5) a dále v líčení věčného města: »To město nepotřebuje slunce ani měsíce, aby mu svítily, neboť velebnost Boží je osvitila a svíce jeho jest Beránek« (21, 23). *š l í*

Svoboda. Nemíní se svoboda, která je předpokladem mravního jednání, ani ne svoboda ve smyslu politickém, ale křesťanská svoboda, jež se také nazývá »svoboda dítek Božích*.

1. V čem pozůstává, V životě mravním platí: » Každý, kdo se dopouští hříchu, je otrok hříchu« (Jan 8, 34), poslouchá totiž sklony k nedovolenému proti svému duchu. Stav hříchu činí člověka nesvobodným k tomu, aby tíhl k Bohu, svému cíli. Místo vlády Boží je zde vláda zla. Míste řádu, jež v člověku stanoví zákon Boží, nastupuje anarchie tělesných žádostí, jejímž následkem je zaslepenost. Sebeklam a nepravda takový stav kryjí. Ježíš Kr. pravil; »Setrváte-li v mém slově, budete opravdu moji učedníci, a poznáte pravdu a pravda vás osvobodí*, totiž od nepravdy a klamů, jež příkrývají hřích. A dále: »Osvobodí-li vás Syn, budete vpravdě svobodní* (Jan 8, 31. 32. 36), Celou tuto skutečnost: vládu hříchu v člověku a osvobození od ní skrze Krista, poznal nejlépe ap Pavel. A jda věci na kloub, vypozoroval, že vláda hříchu učinila .si

spojencem zákon. Ne, že by zákon byl cosi špatného naopak, »zákon je svátý a přikázání svatá a spravedlivé a dobré* (Řím 7, 12), nýbrž že slyšení a znalost zákona se stala pro člověka příležitostí, že skryté zlo se v něm probudilo a žádostmi těla žádalo své ukojení pod rouškou »zákonu«. »Co tedy řekneme? Zákon je hřích? Naprosto ne. Ale hřích jsem nepoznal, leč skrze zákon. Neboť žádost bych nepoznal, kdyby zákon nepravil: Nepožádáš. Hřích však vzav podnět skrze přikázání, způsobil ve mně veškerou žádost; neboť bez zákona hřích je mrtev* (Řím 7, 7. 8). Proto Pavel mluvě o křesťanské svobodě, rozumí jí osvobození od hříchu a od zákona; »Ať tedy hřích nevládne ve vašem smrtelném těle, tak, abyste poslouchali jeho žádosti, ani nedávejte údů svých za nástroj nepravosti, nýbrž své údy dejte Bohu za nástroj spravedlnosti. Neboť hřích nebude již nad vámi panovati, vždyť nejste pod zákonem, nýbrž pod milostí« (6, 12 .. cf Gal 4, 21—31). Tuto svobodu získal Kristus: »Tedy, bratří, nejsme synové otrokyně, nýbrž svobodné. K té svobodě osvobodil nás Kristus « (Gal 5, 1}. »Neň již tedy odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši (totiž křtem). Neboť zákon ducha života v Kristu Ježíši osvobodil mě od zákona hříchu a smrti* (Řím 8, 1. 2) »Obrátí-li se k Pánu, odejme se ta rouška (jež zabraňuje židům, aby v Písmě sv. viděli Krista). Pán je onen duch. Kde je však Duch Páně, tam je svoboda* (2 Kor 3, 16. 17). Podle této svobody je upraven poměr k Bohu: »Neboť nepřijali jste ducha otroctví, abyste se zase strachovali, nýbrž přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: Abba* (Řím 8, 15).

2. Důsledky z ní. Neznamená osvobození od plnění zákona. Plnění zákona se má dít v novém duchu, v nové spravedlnosti: «Máme snad hřešiti, poněvadž nejsme pod zákonem, nýbrž pod milostí? Nikoliv. Což nevíte, že oddáváte-li se za služebníky k poslušnosti, jste služebníci toho, koho- posloucháte, buďto hříchu k smrti nebo poslušnosti ke spravedlnosti? Ale díky Bohu, že jste byli služebníci hříchu, avšak uposlechli jste ze srdce toho vzoru učení, do kterého jste byli uvedeni. Když jste byli osvobozeni od hříchu, stali jste se služebníky spravedlnosti* (Řím 6, 15—18). »Jako vdaná žena vázána je zákonem k svému muži, pokud on žije; ale zemře-li manžel, je osvobozena od zákona, který ji vázal k manželu. . . Podobně, bratři, i vy jste mrtví zákonu skrze tělo Kristovo, abyste se od' dali jinému, tomu, jenž vstal z mrtvých, abychom přinášeli užitek pro Boha. Neboť když jsme byli v těle, žádostí k hříchům vzbuzené zákonem působily v našich lidech, aby přinášely užitek k smrti. Nyní však jsme osvobozeni od zákona, umřevše tomu, v čem jsme byli drženi, takže sloužíme v novosti ducha a ne v zastaralé litěře* (7, 1—7). »Kdo však vhlédne do dokonalého zákona svobody a zůstane v něm; nestal se zapominavým posluchačem, nýbrž činitelem díla« (Jak 1, 25), t. j. bude konat vůli Boží, ve zjeveném zákoně obřázenou, z vnitřní svobody a přesvědčení. »Žijeme-li, zijeme Pánu; ať umíráme, umíráme Pánu. Ať tedy zijeme, nebo umíráme, jsme Páně. Neboť proto zemřel Kristus a vstal z mrtvých, aby panoval, jak nad mrtvými, tak nad živými« (Řím 14, 7—9). Svobodný křesťan se nemá nechat ničím ovládat, vše mu má sloužit k dokonalému plnění vůle Boží (příkázání lásky): »Všecko je mně dovoleno, ale ne vše prospívá. Všecko je mně dovoleno, ale já se nesmím nechat ničím podmanit« (1 Kor 6, 12). Je lhostejné, jaké místo ve společnosti zastává, svobodu křesťanskou neztrácí a podle ní může žiti i v otroctví: »Otrok povoláný v Pánu je osvobozenec Páně, podobně povoláný svobodný je otrok Kristův. Za cenu velkou jste koupeni, nebuďte otroci lidí« (1 Kor 7, 22. 23). Tedy ani svobodný není svůj absolutní pán, patří zcela službě Kristově. Jak otrok, tak svobodný jsou si tedy v té svobodě rovni, poněvadž oba byli vykoupeni touž krví Páně. Petr povzbuzuje, aby byli křesťané poddám světské moci, «poněvadž tak jest vůle Boží, abyste dobrým jednáním umlčovali nevědomost nerozumných lidí; jako svobod- nj a

ne jako lidé, kteří mají svobodu za zástěru zloby, nýbrž jako služebníci Boží« (1 Pet 2, 15). Ponurý egoismus přivádí hřích. Svoboda křesťanská od něho odpou tává, a to tím, že se rozvíjí ve sloužení druhým v lásce: «Byli jste povoláni ke svobodě; jenom nezneužívejte svobody ku podnětu těla, nýbrž služte si vespolek lás- kou« (Gal 5, 13) «Hleďte, aby tato svoboda vaše nebyla k úrazům slabým« (1 Kor 8, 9). Pavel na ni takřka zapomněl, když napsal: «Ačkoliv jsem neodvislý ode všech, učinil jsem se služebníkem všech, abych jich více získal« (9, 19). š k

Svornost. O její krásce se zmiňuje Sir 25, 1: »Ve třech věcech má zálibu má duše, a ty schvaluje Bůh i lidé: svornost bratří, láska přátel a muž a žena hodící se k so- M«. o jejím dobru pak Žalm 132, 1: «Hle, jak je to dobré a utěšené, přebývají-li bratři svorně*. Nejvíce škodilo svornosti náboženské rozdělení a různice. Ne nadarmo se slibuje pro dobu mesiášskou; «A dám jim jedno srdce« (Ez 11, 9). O ni proisil Ježíš Kr. pro své království: «Neprosím toliko za ně (totiž apoštoly), nýbrž i za ty, kteří skrze slovo» jejich uvěří ve mně, aby všichni byli jedno jako* ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli, aby svět uvěřil, že jsi ty mě poslal« (Jan 17, 20). V dobách apoštolských k ní povzbuzoval Pavel: «Zapřísahám vás, bratři, skrze jméno Pána našeho Ježíše Krista, abyste všichni stejně mluvili a aby mezi vámi nebylo roztržek. Buďte však utvrzeni ve stejném smýšlení a v témže názoru* (1 Kor 1, 10; cf 2 Kor 13, 11) a Petr: «Všichni buďte jednomyslní, soucitní, bratrští* (1 Petr 3, 8). Zachová se zachová- váním lásky; «aby se zachovala jednota ducha ve svazku pokoje, třeba se navzájem snašet v lásce« (Ef 4, 3) «naplňte mou radost, abyste stejně smýšleli, majíce toutéž lásku, jednomyslní* (Fil 2, 2) «Bůh trpělivosti a útěchy dej vám jednomyslně smýšleti vespolek podle Ježíše Krista, abyste jednomyslně ústy oslavovali Boha« (Řím 15, 5). V listě Fil 4, 2 prosí apoštol: «Evodii prosím a Syntychu žádám, aby byly jednomyslné v Pánu«. Příklad jsou první křesťané: «množství věřících mělo jedno srdce a jednu duši* (Skt ap 4, 32) »Denně trvali jednomyslně ve chrámě a lámajíce po domech chléb, přijímali pokrm s veselím a prostotou srdce, chválíce Boha a majíce přizeň u všeho lidu* (2, 46. 47).

š k

Synagoga. 1, Vznik a význam. Počátky synagogálního života u židů kladou se do doby

zajetí. U proroka Ezechiela (8, 1; 14, 1 a j.) je již zmínka o shromažďování se zajatých židů. Lze předpokládat, že ona shromáždění měla i cíl náboženský, aby totiž byla pěstována modlitba a znalost zákona. Potřebu shromažďovati se k náboženským účelům pociťovali židé i později, když byli roztroušeni po celém známém světě. K tomu cíli bylo ovšem třeba místnosti nebo nějaké budovy. Na ni bylo přeneseno jméno synagoga, což vlastně znamená shromáždění, hebr. beth-hakkenéseth. V 1 Mach 3, 46; 3 Mach 7, 20 a u Filona je tato budova nazývána také «modlitebna*». S počátku nebyla místem vyučování, ani místem pro uchovávání svátých knih, nýbrž místem čtení Thory, jež patřilo k náboženskému uctívání. Časem byly přidávány různé modlitby a zvláštní rity. Po zboření chrámu se stalo ze synagogy jediné místo, kde se pěstovala židovská zbožnost. Shromažďovali se v sobotu. Začalo se modlitbou, potom, se čtla Thora v původní řeči a byla překládána do řeči lidové, Následovalo čtení úryvku z některého proroka. Byl-li přítomen kazatel, proslovil ke shromáždění řeč, v níž obvyčejně navázal na čtení. Míšna přidala vyznání víry zv, šerna, t. j. slyš, čímž vyznání začíná v Dt 6, 4—9¹ a 11, 15—21L Byl-li přítomen kněz, zakončil shromáždění požehnáním z Nm 6, 22,

3. Za života Kristova a v době apoštolské, V evangeliích se děje často zmínka o synagogách, v nichž Ježíš Kr. působil. V Galileji měla každá vesnice synagogu, do níž se věřící V sobotu scházeli poslechnout čtení z Písma a kázání. Této příležitosti použil Ježíš Kr., aby hlásal království Boží. Jeho činností nejvíce proslula synagoga v Kafarnau, do níž v sobotu vdiázel a učil (Mk 1, 21; Lk 13. 10 a j.). Vystavěl jí setník, který projevil velkou víru při uzdravení svého, služebníka (Lk 7, 5). Z Kafarnaia »vycházel do celé Galileje a učil v jejích synagogách* (Mt 4, 23; 9, 35; Mk 6, 6), t. j. vykládal slovo Boží a učil o novém království a životě v něm. V synagogách činil mnohé zázraky (Mk 1, 26; Mt 12, 9; Lk 6, 6). Dosti podrobný obraz o tom, jak se vše v synagoze dalo, podává Lukáš u příležitosti Kristova vystoupení v synagoze nazaretské; »A přišed do Nazaretu, kde vyrostl, podle obyčeje svého vešel v den sobotní do synagogy a povstal, aby četli« (4, 16). Tu synagogu Ježíš za svého mládí pravidelně v sobotu navštěvoval, což všichni věděli a proto byli jistě překvapeni, když teď sám četl, »A podali mu knihu proroka Isaiáše, a on rozvinuv knihu, nalezl místo, kde

bylo psáno; Duch Páně] nade mnou. . .«. Čtení z proroka předcházelo určené místo z Thory. Místo z proroka nebylo tehdy vždy určeno, jak tomu bylo později. »A svinuv knihu, vrátil ji služebníkově a posadil, se«; doposud stál z úcty k slovu Božimu. Služebník, o němž je tu zmínka, později zvaný »cha-zan« měl dozor na pořádek v synagoze a na řádné vykonávání shromáždění. Byl podřízen představenému synagozy, který vlastně řídil celé shromáždění (cf Lk 43, 14). Podobně jako Ježíš Kristus i apoštolově, když se rozešli do různých zemí hlásat evangelium, vcházeli nejprve do synagog a zde začali svou činnost. Je to znamenáno o činnosti Pavlově na př. v Antiochii: »Po čtení Zákona a Proroků vzkázal jim (Pavlovi a Barnabášovi) představený synagogy; Muži-bratři, máte-li nějaké slovo povzbuzující k lidu, mluvte« (Skt ap 13, 15). Při takových shromážděních v synagogách získávali první věřící v městě. Stalo* se to v Ikoniu: »a mluvili (v synagoze), že uvěřilo velké množství židů i pohanů* (14, 1). Totiž těch pohanů, kteří se ještě nestali dokonalými prosely- ty. V Efesu mluvil Pavel po tři neděle (19, 8). V Korintě obrátil samého představeného synagogy Krispu (18, 8), Připomíná se tam i jiný představený synagogy Sos- thenes, jehož rozbouřený dav (pohanů?) uchopil a před soudnou stolicí Galiionovou zbil (18, 17). Neví se, byl-li Sosthe- nes nástupce Kriispův, nebo zda zde běží o představené dvou různých synagog v Korintě. Je také možné, že jeden z nich byl skutečný představený, kdežto druhý náležel do předsednictva nebo mezi vážnější členy synagogy (možno se domýšleti i o více představených jedné synagogy, k nimž patřil i Jair, jehož dceru Ježíš uzdra

vil u Mk 5, 22}. Více synagog bylo na př. v Jerusalemě (Skt 6, 9). Představeným synagog náleželo soudit (Lk 12, 11) i právo trestat určitá provinění mrskáním, nesměli však odsouditi k smrti. Na to připravoval Kristus apoštoly: »Mějte se na pozoru, neboť vydají vás soudu a v synagogách vás budou bít« (Mk 13, 9; Mt 10; 17); tak činil Šavel. »Po synagogách mrskal ty, kteří věřili v Krista« (Skt ap 10, 30; 22, 19; 26, 11; sám však totéž zažil 2 Kor 11, 24). Předpověděl vyloučení ze synagog, t. j. z náboženského společenství, jehož symbol byla synagoga (cf Jan il2, 42; 16, 2; 9, 22).

4. Stavba synagog. O stavbě synagog v době Kristově není jasně představy, poněvadž doposud se nenalezly zbytky takové synagogy. Zbytky těch, jež se zachovaly, pocházejí nejdříve z II. st. po Kr.; na př. synagoga v Telí Hum (Kafarnaum), Cho- razin, Kafr Biriim, Meron a j., v Řecku Delos, Miletos, Priene, Aegina. Jsou většinou stavěny ve formě basilikové. Vnitřek byl rozdělen dvěma řadami sloupů na tři lodi. Vchody byly tři: jeden hlavní a dva postranní. Před vchodem do synagogy bylo nádvoří. Vnitřek samé synagogy nebyl bohatý. Hlavní bylo vyvýšené místo s pultem pro čtení Bible a výklenek pro uchovávání závitků, Krásně vyřezávaná přehrada, oddělující ženy od mužů, pochází až z pozdější doby. Za to vnějšek synagog býval bohatě vyzdoben. Hlavně vchod.

Synedriion, Od tohoto řec. slova pochází* aram. Sanhedrin, název nejvyššího; soudního dvoru židovského v době novozákonní a ji předcházející. Jeho původ lze těžko stanovit, stejně! také rozsah jeho moci, který se mění podle vládní soustavy, v různých obdobích, Palestinu pořádající.

1. Doba Machabéjců a Hasmoneovců. Ponejprv se objevuje kol r. 200 př. Kr. jako židovský senát, nejvyšší rada, Antiochem Vel. ustanovená pro náboženské a civilní věci národa s veleknězem v čele. Zdá se však, že Antioch jen uzákonil pro nové poměry, totiž pro zařazení Palestiny do říše syrské, co zde již bylo. Moc tohoto senátu byla však širší než jen soudní. Je lépe mluvit v následující době o radě starších s veleknězem v čele, jak se to děje v 2 Mach 1, 10; 4, 44; 1 Mach 12, 6. Většina členů byli kněží, avšak za Alexandry, kdy do něho (Gerusia) byli přibráni i zákoníci, laikové převládali. V té době vystupuje v popředí hlavně nejvyšší s mocí soudcovskou v národě. Gabinius[^] římský správce Syrie, r. 57 zmenšil

jeho moc, tím že rozdělil Palestinu m pět okresů, v nichž ustanovil jednotlivé Synedria. Než deset let později Caesar toto zařízení zrušil a ustanovil Hyrkana II. ethnarchou. Jemu ku pomoci stála rada, ponejprv Jos. Fl. (Starož. XIV, 9, 3—5) jmenovaná Sy- nedriion.

2. Herodes Vel. odstranil členy stávajícího Synedria a místo nich ustanovil nové ze »svých přátel:«. O ně se pak opíral, aby odsoudil Hyrkana kol r. 30 (Starož. XV, 6, 1—4). Sám na toto Synedrium. mnoho nedal. Stalo se nástrojem jeho krvavé politiky v rodině, na př. v případě procesu proti manželce bratra Ferora a syna Antipatra.

3. Za římské nadvlády opět nabylo Synedriion z velké části své dřívější moci. Skládalo se z 71 členů, úřadující velekněz, byl předsedou. Členové se dělili na tři třídy (Mk 15, 1; Skt ap 4, 5, 6); a) kněžská: knížata, totiž zástupci 24 kněžských tříd[^] (cf 2 Par 36, 44) s velekněžími, kteří ve- lek. úřad někdy zastávali, b) Zákoníci, znalci zákona a c) Starší, kteří sem byli bráni pro vážnost, již si v národě získali. Zda mnozí z nich byli v Synedriu jen dočasně nebo doživotně, není jisté. — Moc Synedria byla dosti veliká. Především byl nejvyšší soudní dvůr pro židy, hlavně ve věcech náboženských. V důležitějších věcech nemohl vynésti rozsudek místní soud, nýbrž věc rozhodlo Synedriion v Jerusalemě, kde zasedalo v soudní sími v chrámu nedaleko Xysta. Ježíš Kristus byl od něho odsouzen, protože se rouhal (Mk 14, 53—64), Petr a Pavel jako falešní proroci a svůdcové lidu (Skt ap 4, 2—21; 5, 17, 18), Pavel jako přestupující zákon (23, 6). Mohlo vynésti i rozsudek smrti, avšak jeho provedení se mohlo státi jen se souhlasem římského prokurátora (Jan 19, 6 . .). Největší omezení pozůstávalo[^] v tom, že rozhodnutí Synedria prokurátora nikterak nevážalo a že on nebo velitel posádky mohl nechat věc znovu projednat se stanoviska práva římského (Skt ap 22, 30; cf 23, 15. 20. 28). Moc Synedria v době Kristově se vlastně vztahovala jen na Judsko, později i na židy v diaspoře:

(9, 2). — Při zasedání Synedria seděli členové na kobercích do kruhu, při čemž každý měl u sebe jednoho nebo dva písaře. Bylo pravidlo, že kdo jednou promluvil ve prospěch obžalovaného, nemohl již mluvit v jeho neprospěch; naopak ano. Po zboření Jerusalema zaniklo i Synedri- on. I potom sice bylo jakési Synedriion v Jabné v Galileji, než nemohlo vykonávat důležitější rozhodnutí. Šk

Synopsis — položení vedle, srovnám, přehled,

synoptická otázka je velký biblický problém Nov. zákona. Spočívá ve srovnávání tří evangelistů, Matouše, Marka a Lukáše, kteří v základních věcech i podání jsou si podobní, avšak je možno pozorovat tolik růzností, že je nutno tuto otázku zkoumat a hledat její pravděpodobné řešení. Podobnosti jsou tyto; Látka všech těchto tří evangelistů je působení Kristovo v Galileji. (Sv. Jan, který jedná o působení Kristově hlavně v Judsku a nezapadá do společného rámce těchto evangelistů, nevstupuje do této otázky.) Tito tři evangelisté podávají celkem tytéž události, křest Páně, pokušení, spory Krista s farizeji o svěcení soboty, volbu apoštolů, proměnění, utrpení atd., tytéž zázraky, na př. utišení rozbouřeného moře, rozmnožení chlebbů, uzdravení dcery Jairovy atd., tytéž paraboly, o království Božím, eschatologické řeči Kristovy. Když srovnáme společné části, dospějeme asi k tomuto poměru: Asi 50—70 sekcí jsou společné všem třem evangelistům, t. j. asi 330—370 veršů — třetina. 10—15 sekcí, t. j. asi 170—180 veršů jsou společné Matoušovi a Markovi a chybí v Lukášovi. 30—50 sekcí, t. j. 230—240 veršů jsou společné Matoušovi a Lukášovi. 5 sekcí, t. j. asi 50 veršů je společných Lukášovi a Markovi. (Matouš má 58% společného s ostatními, Marek 93%, Lukáš 40%.] Kromě několika zlomků, na př. parabola o rostoucím osení, 4, 26—29; uzdravení hluchoněmého 7, 32—37; prchající mladík 14, 51, téměř celé evangelium Markovo je obsaženo v jiných dvou. Matouš má třetinu vlastní, Marek desetinu, Lukáš téměř polovinu, totiž celé působení Kristovo na cestě do Jerusalema a různé paraboly. I ve vnější formě jsou tyto tři evangelisté velmi podobní. Na př. vypravování o uzdravení ochrnutlého, povolání Leviho, otázka o postu. (Mt 9, 1—19; Mk 2, 1—22; Lk 5, 17—39.) Některá událost je podána týmiž slovy, na př. o bohatém mladíku Mt 19, 16—30; Mk 10, 17—31; Lk 18, 18—30; nebo agónie Kristova, uzdravení malomocného. Jindy se užívá týchž výrazů, je citován Starý zákon, ale citace nejsou přesné ani podle znění hebrejského textu, ani řeckého, na př. eutheias pojejte tás tribus autou; Mat. 3, 3; Mar. 1, 3; Luk. 3, 4. Různosti však nejsou rovněž četné. Tak na př. pouze Matouš a Lukáš podávají mládí Ježíšovo, genealogie u Matouše se více od Lukáše různí než podobá Mt 1, 1—16; Lk 3, 23—38. Horská řeč je u Lukáše rozdělena 6, 20, zatím co u Matouše je v celku, nebo podle Matouše 10, 10 Kristus přikazuje,

aby si apoštolé nebrali na cestu nic, ani hůl, zatím co podle Marka 6, 8 si mohou vžít jen hůl. Proměnění Páně se stalo podle Mt 17, 1 a Mk 9, 1 šest dní po vyznání Petrově, kdežto podle Lukáše asi osm dní Lk 9, 28. Různé podávají evangelisté nápis na kříži, nebo ustanovení Eucharistie, Podobnosti a různosti se staly předmětem důkladného kritického srovnávání. Synoptická otázka byla sice položena již ve starověku křesťanském sv, Augustinem v knize De consensu evangelistarum, ale důkladně byla projednávána teprve na konci 18. stol. Bylo mnoho řešení této otázky. Je však třeba podotknout, že nemůžeme do- spěti k naprostou jasnému závěru, protože nemáme po ruce původní texty, abychom mohli s naprostou jistotou činit srovnání. První teorie předpokládá jako vysvětlení synoptické otázky prvotní ústní katechesi. Apoštolé podávali Kristovu nauku podle určitého plánu. Sv. Pavel poukazuje, že přijal to, co podává (1 Kor 15, 3), Apoštolové byli prostí, podávali tuto nauku jakýmsi jednotným způsobem. Vznikly kate- chese palestinská, antiošská, římská. Matouš napsal evangelium pro palestinské židy, Marek (Petrovu) pro Římány, a Lukáš závisel na Pavlovi, který kázal v Antio chii. Tento¹ způsob odpovídá také orientálnímu duchu. Užívali ho také rabíni. Avšak tato hypotese může být základem pro určitý systém evangelií, ne však bezprostředním vysvětlením literárních podobností a nepodobností, hlavně, že původní kateche- se byla aramejská, avšak běží o řecký text. Proč na př. modlitba Páně není podána úplně jednotně, nebo proč sv. Jan se

liší od ostatních, ačkoliv byl také z apoštolského kolegia? Jiná je teorie psaných dokumentů, která se podává v trojí formě: I. Hned po smrti Kristově byly jeho činy a slova zaznamenány aramejsky. Toto dílko se brzo rozšířilo mezi křesťany a bylo rozmnoženo ještě ústní tradicí. Bylo různě modifikováno. Brzo vznikly recenze tohoto díla, jež byly přeloženy do řečtiny. Aby se však vysvětlily podobnosti těchto recensí, byla tato teorie upravena: hned aramejské dílo bylo přeloženo do řečtiny, a tento překlad idal vznik našim synoptikům. Ale tato teorie nevysvětluje dobře všechny nesrovnalosti. Jestliže synoptikové pocházejí z aramejského originálu prostřednictvím recensí, jak vysvětlíme podobnosti, jestliže přímo z řeckého překladu tohoto díla, jak se vysvětlí nepodobnosti? — II. forma této hypotese je: Na počátku křesťanství kolovaly psané listy, obsahující události ze života Páně. Synoptikové jsou jen kompilace těchto » kolujících listů«. Ale v tradici nevíme nic o těchto listech. Mimo to cíl, řád a plán každého ze synoptiků vylučuje ien pouhou kompilaci. — III. forma této hypotese; Logia se nemají ztožňo- vati s aramejským evangeliem sv. Matouše, nýbrž bylo to samostatné dílo. Existovaly ještě jiné prameny, z nichž čerpal kanonický Marek. Tento původní pramen se nazývá Ur-Mark. Podle jiných zase je to kanonický Marek. Z Proto-Marka a z Logií vznikl kanonický Marek, ale tak, že autoři nynějšího prvního a třetího evangelia byli též závislí na Proto-Markovi a Legiích. Tato teorie postrádá historického podkladu a zjevná svědectví psané tradice jsou proti ní. Vnitřní svědectví jsou rovněž proti takové kombinaci, neboť i když Marek je kratší, není stručnější, nýbrž barvitěji podává různé události a jejich okolnosti.

Zbývá jediná teorie vzájemné závislosti, jež může vysvětliti tento problém, je-li založena na historických svědectvích, a při- hlíží-li k vnitřním podobnostem. Poměr jednotlivých evangelistů je asi tento: Matouš aramejský a sv. Marek. Již sv. Augustin viděl závislost těchto dvou evangelií (De consensu evan. I. 2). Píše, že Marek následoval sv. Matouše a je jakoby jeho zkracovatel. Můžeme říci, že celé evangelium sv. Marka je ve sv. Matouši. Řeči i události jsou podávány často v témž pořadí. Marek shrnuje paralelní místa sv. Matouše. Na př. Marek má jedinou parabolou, kde Matouš podává tři (Mar. 12, 1—12; Mat. 21, 28). Přesto však užívá Marek téhož výrazu: »A

počal jim mluvit v podobstvích. Citace Starého zákona jsou stejně uchovány u Matouše i u Marka. Závislost těchto evangelií je zjevná. Sv. Marek však nemohl užiti řeckého Matouše, protože tehdy asi ještě neexistoval v řečtině, a hlavně proto, že řečtina kánonického Markova evangelia je horší než řečtina kánonického Matouše. Je však těžké myslitelné, že Marek svou řečtinu zhoršil, kdyby byl použil sv. Matouše s lepším jazykem. V Matoušově evangeliu je totiž vynecháno mnoho hebraismů. Proto se zdá spíše opačná závislost vysvětlitelnější. Řecký Matouš závisel na Markovi. Řecký překlad Matouše aramejského, který vznikl již v prvních dobách a který je v podstatě totožný s původním textem, protože sv. Otcové znali jen řecký text, byl pořízen s ohledem i na kánonického Marka, který v této době již mohl existovali. Tato domněnka lépe vysvětluje vzájemné podobnosti těchto dvou evangelií. — Lukáš a Marek. Můžeme předpokládali, že jej měl před očima, protože vznikl dříve, a autor sám vyznává, že se snažil všechno pečlivě vyzvěděti. Markovo a pravděpodobně i Lukášovo evangelium bylo napsáno v Římě. Kritický rozbor textů Markových i Lukášových vedou k tomuto tvrzení. Kapitoly 1—5 sv. Marka a 5, 6, 8 sv. Lukáše ukazují podobnost plánu. Srovnáme-li Mat. 19, 114, Mar. 10, 14 a Luk. 18, 16, můžeme viděti takřka totožnost vypravování i ve vnější formě. Z toho lze viděti závislost Lukášovu na Markovi i na řeckém Matoušovi ve vnější formě. Lukášovo vyjadřování je dokonalejší než Markovo. Pořečtené latinské výrazy jsou nahrazeny řeckými (u Marka kenturion — u Lukáše ekatontarchés). Vulgární formy a výrazy ustupují jemnějším. — Lukáš a Matouš. Pravděpodobně závisel Lukáš i na aramejském Matoušovi. Šestina vypravování je společná oběma. Ale nesmí se v této závislosti upřílišovati, protože je mnoho nepodobností, na př. jiná genealogie, mládí Kristovo, cesta do Jerusalema.

Shrneme-li tedy závěry tohoto srovnávání, dospíváme k řešení; Základ k vysvětlení otázky je ústní tradice, z níž vznikl jednotný plán ve vypravování synoptiků s vlastním cílem každého' podle okolností. Literární podobnost však vysvětluje vzájemná závislost synoptiků, a to tak, že řecký překladatel aramejského sv. Matouše měl po ruce i evangelium sv. Marka, jehož použil k svému překladu. Lukáš použil k svému evangeliu sv.

Marka a pravděpodobně i sv. Matouše. Tak je vysvětlena podobnost tří synoptiků a nepomíjejí se historická svědectví o vzniku evangelií. Různosti v láce a podání se vysvětlí cílem a osobností evangelistů. Biblická komise vydala o této otázce r. 1912 výnos, jímž se dovolují všechny teorie kromě teorie dvou pramenů. (Enchir. bibl. 417—18.)

Historičnost synoptiků nemůže býti brána v pochybnost. Až do doby racionalismu byla brána evangelia jako knihy opravdu historické, které podávají skutečné události. Teprve v moderní době od Spinozy (1632—1677) přes Straussia (1808—1875) a mnoho jiných byly vysloveny pochybnosti o jejich historičnosti, protože podávají zprávy o nadpřirozených událostech, což je podle racionalismu známým legendy. Baur (1792—1860) neviděl v synoptických nic jiného než snahu usmířiti dva protivné směry, Petřův, který byl pro hlásání Krista jen mezi židy, a Pavlův, který měl na mysli i pohanství. Spojením těchto dvou směrů vzniklo nynější křesťanství.

Již při prvním pohledu je patrné, že evangelia (evangelium sv. Jana viz zvlášť) jsou knihy, které podávají skutečnost. Liší se vážností od legendy. Srovnání evangelií s apokryfy vede k tomuto závěru. Lze vidět upřímnost autorů. Podávají události na způsob kroniky. Sv. Matouš byl očité svědek života Kristova, sv. Marek byl tlumočnick sv. Petra, jednoho z apoštolů a sv. Lukáš se představuje jako spisovatel, který napřed všechno důkladně prozkoumal. Evangelia byla napsána v době, kdy ještě žili svědkové života Kristova. Není to tedy doba dostačující k vytvoření legendy. Neidealisují, podávají i takové rysy ze života Kristova a apoštolů, které jsou proti idealisaci. V době, kdy byla napsána evangelia, byli již apoštolové a učedníci Kristovi vyspělejší v chápání víry. Avšak evangelia nepředstavují apoštoly vyspělé, nýbrž prosté, nechápující své poslání. Je to znamení, že evangelia nepodávají víru pozdější doby, nýbrž skutečná fakta, jak se udála. Totéž platí o idealisaci Ježíšově. Není dokázána, naopak podání evangelií je proti ní, protože je Kristus představován jako zápasící s nepřáteli, nepochopený a na konec ode všech opuštěný. — Na př. v době, kdy sv. Pavel

Syrakusy omezeny, založili r. 734 př. Kr. Korintáné řeckou osadu. Úrodné okolí a příznivá poloha přivodily rychlý rozkvět nové kolonie — Syrakusy. V době rozkvětu rozkládaly se Syrakusy mimo Ortygii daleko na blízkém severozápadním pobřeží a měly přes

zakládal církve, musel mnoho bojovat proti parusii. Přesto v evangeliích jsou podána věrně slova Kristova o parusii, i když jejich smysl nebyl přesně znám ani apoštolům. Vypravování evangelistů je umístěno do historického rámce, jehož skutečnost se dá ověřiti. Názory tehdejší doby jsou podány historicky správně (názory farizeů, saduceů, zákoníků a herodiánů). Území události evangelií lze přesně ověřiti. Evangelia lze kontrolovali jinými biblickými spisy (Skutky apoštolské, listy sv. Pavla). Sv. Pavel, jehož spisy jsou spíše naukové, podává tentýž obraz Kristův. Na př. Ježíš je Vtělené Slovo Boží, zrozený z ženy, syn Davidův, který vedl chudý a pokorný život; zmiňuje se o ustanovení Eucharistie, o zradě Jidášově, o smrti a vzkříšení Kristově. Svě evangelium srovnával s hlavními svědky života Ježíšova, s Petrem a Jakubem, takže sentence Baurova postrádá historického odůvodnění.

Srovnání synoptiků vede k témuž závěru. Podávají v základě shodný obraz Kristův a tutéž nauku. Neshody lze vysvětlili důkladnějším rozbořem. Námitky racionalismu proti historičnosti synoptiků nejsou takové, aby vyvrátili jejich věrohodnost. Vycházejí z hlavního nesprávného principu popírání možnosti zásahu Božího do lidského dění. Proti idealisacnímu systému Straussově a Loisyho je třeba odpovědět: Když je historicky dokázáno, že evangelia jsou plod první křesťanské generace, doby očitéch svědků, idealisace zůstává neodůvodněna a nedokázána. Jestliže však se evangelisté snažili podati realitu života a nauky Kristovy, lze jim věřit i tam, kde podávají zásahy nadpřirozená, když odjinud víme, že nejsou nemožné.

Syrakusy. Ve Skutcích apoštolských 28, 2 čteme, že loď, na které sv. Pavel se plavil na jaře r. 62 z Malty do Říma, zastavila cestou v Syrakusách a zůstala tam po tři dny. Příčinou zdržení v Syrakusách byly buď důvody obchodní nebo očekávání příznivého větru k další plavbě. — Na ostrově Ortygii, na který jsou dnešní

půl milionu obyvatel. O tom, že by tam sv. Pavel založil křesťanskou obec, lze právem pochybovat. *HC Syrie* V řeckém textu LXX a latinském Vulg. užívá se tohoto názvu již pro území obývané Aramejci (viz Aramejci). Než jméno Syrie se v dějinách vyskytuje až v době

po Alexandru Vel. Nazývalo se tak území, které ovládala dynastie Seleucidů. V širším smyslu patřila k Syrii i Palestina a pobřežní země Filišťanů a Feničanů. V užším smyslu se Sýrií rozumí země severně a severovýchodně od Palestiny až po řeku Euphrat s hlavními městy Damaškem a Antiochií (viz hesla). Dějiny této Syrie souvisí s dějinami seleucidské dynastie (viz Seleucidé). Ukončil je Pompejus tím, že r. 65 př. Kr. učinil z jejich panství římskou provincii Syrie (viz Římané). V novozákonních knihách Sýrií se rozumí tato římská provincie. U Mk 7, 26 vystupuje žena rodem Syrofeničanka, t. j. z Fenicie, která

patřila k syrské provincii. Křesťanství se v Syrii brzy rozšířilo, a to prostřednictvím obrácených židů, od pradávna zde usazených. Než křesťané z pohanství brzy v křesťanských obcích, převládli. U nich byla potom rozvířena otázka ohledně závaznosti mojišského zákona pro pohano-křesťany. Apoštolově jí rozhodli v Jerusalemě v jejich prospěch. V dopise adresovaném křesťanům z pohanů v Antiochii, v Syrii a v Cilicii sdělili jim svoje rozhodnutí (Skt ap 15, 23..). O geografii Syrie viz Palestina. Šk

Šalomoun, král izraelský, syn a nástupce Davidův (973—933). Význam jeho jména »dokonalý, šťastný* se hodí pro dobu jeho kralování. David mu totiž zanechal velké království, jehož sláva se projevila za Š. David svými činy položil základy říše, Š. pak svým smyslem pro reprezentaci a diplomatickým nadáním jí dal vnější lesk a vnitřní blahobyt. Dříve však než k tomu mělo přijít, bylo třeba zajistit si pro sebe trůn, proti nevlastnímu bratru Adonijašovi, který se dvakrát pokusil zmocnit se trůnu, ponejprv ještě před nastolením Š., po druhé, když žádal Davidovu Abisag za manželku. Po tomto druhém pokusu ho dal Š. zabít. Podobně se zbavil vojevůdce Joaba a statkáře Semeje, plně takto poslední vůli Davidovu (3 Král 2, 5—9). Kněze Abjataru, Adonijašova stoupence, zapudil do městečka Anatot a místo něho ustanovil veleknězem Sadoka.

1. Vztahy s cizinou. Rozsáhlost Davidovy říše budila zájmy sousedních států, Š. toho hleděl použít v její prospěch, Ža se mu to dařilo, dokazuje i jeho sňatek s dcerou egyptského faraóna (snad Siamon, poslední z XXL dynastie), jež dostala věnem město Gezer. Ve svém styku s cizinou neměl v úmyslu rozšířili svou říši, nýbrž navázati s ní obchodní styky. Města, která opevnil (Haser, Megiddo, Gezer, Bet bořen, Baalath, Thamor na jihu k ochraně cest do Asiongaber 3 Král 9, 15—18), sloužila nejen ochraně říše, ale také ochraně obchodních karavan. Do nich vložil dostatečnou posádku vojska, v němž jsou ponejprv (jmenování jezdců (10, 26). Je to novota v izraelském vojsku, neboť dotud se koní neužívalo. Š. je skupoval v Qowe (Cilicie) a v Musrim (Egyptě; jimi čtou Musri, kraj u Cilicie). Největší prospěch očekával z obchodu zámořského. Poněvadž Izraelité se nevyznali ani ve stavbě lodí ani v jejich řízení, navázal úzké styky s Feničany, kteří v té době měli pověst nejzkušenějších obchodníků zámořských. Hiram, král Tyru, mu vyhověl, zjednav mu lid a poslav mu své zkušené námořníky, kteří by do zacházení s loďmi zasvěcovali Izraelity (9, 27), Z přístavu Asiongaber (v Elanitském zálivu) plulo loďstvo do jižních krajů do Ofiru (neví se, která tajemná země je

tím myšlena, zda Indie nebo jižní Arabie či východní Afrika), odkud přiváželo vzácné kovy a dřeva, drahokamy a slonovinu (9, 28; 10, 11 12). Každé tři roky loďstvo Š. zároveň s Hiramovým plulo i do Taršise (všeobecně se za ně pokládá přístav na březích Španělska), odkudž přiváželi kromě vzácných kovů i opice a pávy (?). Obchodním stykem přicházelo ve známost v cizích krajích i jméno Š. To pohnulo královnu ze Saby (viz Saba, Sabeové), aby u něho vykonala slavnostní návštěvu. Zdvořilostním jejím účelem bylo zapřísti s ním rozhovory, pronášením různých průpovědí a hádanek jak to bývalo zvykem mezi orientálními vladaři, a shlédnouti nádheru Š. staveb (10. 6—9; Mt 12, 42); ale praktickým účelem bylo navázání dalších obchodních styků. Klidné vztahy Š. s cizinou trochu ohrozil případ s Adadem, potomkem královského rodu edomského, který za Davida utekl do Egypta a tam si obratně získal faraónovu přízeň. Po smrti Davidově usiloval o to, aby mu Edomsko bylo vráceno. V 3 Král 11, 14—22 není však úplně zprávy o výsledku jeho úsilí. Zdá se, že nějakou část Edomska získal, než tak, že to nevdadlo Š. obchodním cestám k Rudému moři. Také na severu nějaký Razon, utečenec z královského dvora ze Soby, který se svou družinou zmocnil se Damašku, a tam se stal králem, »byl protivníkem Izraelovým po všechny dny Š.« (11, 23—25).

2. Vnitřní stav říše. Obchodem s cizinou získával Š. bohatství, jehož potřeboval k vnitřnímu zvelebení říše. Velikost a sláva některého království se ukazovala také v nákladných stavbách, jak tomu bylo u egyptských faraónů a jiných králů sousedních národů. Náboženství a národnost, či stát, byly úzce spjaty a proto reprezentace pozůstávala nejprve v nádherných chrámech. I to působilo na rozhodnutí Š. vystavěti /Hospodinu takový chrám, který by odpovídal Š. sklonu k nádhře. Se stavbou začal 4. roku své vlády, což bylo 480 r. po vyjití z Egypta a (3 Král 6, 1) r. 969/8 př. Kr. Podle Josefa Fl. byl založen r. 143 před založením Karthaga, což se událo r. 825/24, a 210 po založení Tyru, jež se klade dle Justina do r. 1209. Poněvadž sám neměl ani dostatečného materiálu ani schopných lidí,

obrátil se na Hira- ma Tyrského, s nímž uzavřel smlouvu io dodávce cedrového a cypřišového dřeva z Libanonu, jež mělo býti po lodích dopravováno do, Jaffy a odtud do Jerusalema, a o půjčení schopných umělců a dělníků, což chtěl ispláceti životními potřebami (2 Par 2; 3 Král 7, 13. 14). Stavba chrámu byla dokončena za sedm let (3 Král 6, 38) a slavnostním způsobem posvěcena, při čemž sám král měl k lidu obsáhlou řeč o významu nového chrámu (8, 45 . .). Po chrámu začal stavbu královského paláce jižně od něho na Ofelu. K němu patřil »dům háje libanského«, síň se sloupořadím, síň spravedlnosti s trůnem a vlastní obytná část pro krále. Palác se stavěl 13 let (7, 1). K významnějším jeho podnikům se počítá i istaba Melloi, jež vyplnila prostor mezi palácem a prostorem, patřícím ke chrámu (11, 27 a 9, 15). O blahu, jehož požíval lid, praví se 3 Král 4, 20: »Judy a Izraele bylo nesčetné množství jako písku mořského; jedli a pili a dobrou vůli spolu měli« (cf v 25). O bohatství se praví, že tolik bylo stříbra za dnů Š., že velmi kleslo na ceně (10, 21, 27), Na samém královském dvoře se žilo vpravdě královsky, obdobně nádhře, jež v něm panovala. S. nechybělo nic, ani bohatý harém, který u orientálního vládce byl známkou moci. Podle 3 Král 11, 3 měl v něm žen prvního stupně (královen) na 700, druhého pak stupně na 300, z nichž mnohé byly cizinkami. Zdá se však, že zde nejsou čísla správně zachována, a za pravděpodobnější se pokládá údaj ve Velepís- ni, jež se připisuje Š.: »Šedesáte manželek jest, osmdesát vedlejších manželek a děv mladých není počtu« (6, 7) t. j. čeka- telek, jako v Est 2, 3—14. Vše to a hlavně nákladné stavby vyprazdňovaly poznenáhlu i tak bohatou královskou pokladnu, takže Š. byl donucen splatiti dluh Hiramovi dvaceti městy galilejskými (9, /10—14), 3. Šalomounova moudrost, Š. byl obdařen mimořádnými dary ducha. Hned na začátku jeho kralování představuje ho Bible jako prosebníka o moudrost, y Gabaonu, kde se obětovalo, než byl vystavěn chrám (3 Král 3, 4.) a hned na to zaznamenává jeho příslovečný rozsudek ve při dvou matek. Jinou ukázkou jeho moudrosti bylo množství duchaplných přísloví, jež pronesl, a písní jím složených. Tamtéž (4, 32. 33) se o něm praví, že rozprávěl o stromech od cedru, který je na Libanonu, až po ysop, který vyrůstá ze zdi, rozprávěl o dobytku, o ptactvu, o plazech i o rybách. Nejen u svých, ale i v cizině byl proslaven moudrostí (v 34; 10, 23).

Z jeho moudrosti se nám něco zachovalo v kni- ze Přís., jemu se též připisuje složení Velepísně.

4. Úpadek a konec, Š, byl zbožným králem. Byl si vědom důstojnosti a povinností theokratického* krále (3 Král 3, 4; 8, 11). Než ke konci svého života vlivem žen cizinek ochladl v horlivosti a přiklonil se k pohanskému náboženství svých žen (11. 4—8). Také lid nebyl již spokojen pro velké daně, jež mu byly uloženy na vydržování královského domu a správy země. Š. se sice snažil rozdělením země na 12 provincií stejnoměrně daně rozdělit, než ani to neuspokojilo' nespokojené, jak se ukázalo po jeho smrti (hl 12), Zemřel po 40leté vládě a byl pochován v Jerusalemě (11, 43). Podle Dio Kassia zmizel jeho hrob až v první pol. 2. st. po Kr, za vzpoury Bar Kochby, což se vykládalo za špatné znamení. Šk

Šefela. Výraz označuje etymologicky nížinu oproti horám. Septuaginta i Vulgata pojímají hebrejský výraz Šefela zpravidla ve smyslu obecném. Septuaginta překládá jej výrazy »to pedion« = rovina (Dt 1, 7; Jos 11, 2 .,), »he pedine« = rovina (Jos 9, 1; 10, 40.), Vulgata »planities« = rovina (Jos 9, 16), plana = rovina (Jos 12, 8), »humiliora loca« = nížina (Dt 1, 7), »campus« = pole, rovina (1 Mak 3, 24; 13, 13), »campestria« (loca) = místa na

rovině (Jog 9, 1; >11, 2...), campestris (terra) = kraj rlovinný (Jos 10, 40...), V několika málo případech ponechává Septuaginta hebrejský název Šefela, pojímajíc jej jako vlastní jméno (2 Par 26, 10; Jer 32, 44; 33, 13; Abd 19; 1 Mak 12, 38), Vulgata ponechává jej toliko v jediném (1 Mak 12, 38), Je však jisté, že výraz »Šefela« je pojímán v hebrejském textě za vlastní jméno, ježto vztahuje se vždy na pahorkatinu judskou, po případě i na část roviny přímořské, nikdy však na jiná území palestinská. Sporná je však mezi palestinylogy otázka, jaký je rozsah území, na něž se vztahuje v bibli název »Šefela«. Někteří palestinologové zahrnují názvem tímto jednak palestinskou rovinu přímořskou jižně Jafy, v níž usazení byli v dobách starozákonních Filišťané, a rovněž na pahorkatinu Judskou, jež tvoří přechod z nížiny přímořské k horám Judským | Le-gendre ve Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, heslo Séphélah, týž v Le pays biblique, str. 36). Jiní dokazují, že biblický název Šefela se původně vztahoval toliko na pahorkatinu Judskou a z ní i na část roviny (Abel, Géographie de la Palestine, tome I, str. 416...). Jisté je, že název Šefela má v bibli význam jednak užší, jednak širší (v heslech Slovníku používáme názvu ve smyslu užším).

A) *Užší smysl.* Ve dvou případech mluví bible při vypočítávání různých charakteristických území palestinských o Šefele a o pobřeží (= chóf hajjám Dt 1, 7; Jos 9, 1).. Též v době Makabejců činí se někdy rozdíl mezi krajem označovaným »to pe-dion« (= Šefela) a zemí Filišťanů, t. j. rovinou přímořskou (1 Mak 3, 24; 4. 21, 22). Rovněž Mišna rozděljuje západ Palestiny na horstvo od Bethoronu po Emmausy (dnešní Amwás), Šefelu od Emmau po Lod (= Lydda) a na nížinu (= 'eméq) od Lod po moře (Šebiith IX, 2). Citované texty vztahují název Šefela jen na pahorkatinu Judskou. Tato pahorkatina je oddělena na východě od Judských hor dislokační přímkou, patrnou i pouhému pohledu pozorovateli, probíhající od severu k jihu směrem Bét 'Ur et-Tachta, Báb el-Wád, Artúf, Bet Netif. Na severu sahá až po Ajalon (dnešní vesnice Jalo 2 Par 28, 18), Emmausy (dnešní 'Amwás, 1 Mak 3, 24, 40), Gamzo (dnešní Džimzú, 2 Par 28, 18), Hadidu (dnešní el-Čhadite, 1 Mak 12, 38). Na západě ohraničují Šefelu pahorkatinu el-Čhadite, Na'ane, téll es-Sá-fije, Berkúsija. Na jihu sahala až k městům Lachiš (Jos 15, 39), Eglon (Jos 15, 39), Mareša (Jos 15, 44). — Nutno též podotknouti, že na jednom místě

nazývá bible i svah hor Izraelských do roviny Saron Šefelou; »pohoří Izraelské a jeho Šefela« (Jos fil, 16). Tento svah však není oddělen dislokační přímkou od vlastního pohoří a netvoří tudíž geografického celku, jako je tomu u Šefely hor Judských.

B) *Širší smysl.* Na několika místech v bibli, hlavně ve vypočítávání různých krajů Palestiny, je uváděna vedle pohoří (har) a Negebu též Šefela (= nížina) (Jos 11. 2, 16; 12, 8; Jer 17, 26, 32, 44; 33, 13). V seznamu měst, jež byla určena kmeni Juda, vztahuje se název Šefela nejen na města, jež leží v Judské pahorkatině, Šefele v užším smyslu, nýbrž i na města v rovině přímořské (Jos 15, 41), i když verše Jos 15, 45—47 s městy Akkarom, Azot, Gaza, pokládáme za vsuvku. Zmínka o četných fikovnicích v Šefele v době Šalomounově (3 Král 10, 27), jakož i o fikovnicích a olivách, o něž pečoval v době Davidově Balanam z Gederu (1 Par 27, 28), nasvědčuje, že název Šefela se používá i o rovině přímořské, kde fikovník je charakteristickým stromem. Z rozboru uvedených textů plyne, že název Šefela se používá v bibli jednak ve smyslu užším, kdy rozlišuje se mezi Šefelou a rovinou přímořskou, jednak však i ve smyslu širším, kdy vztahuje se název na rovinu přímořskou anebo alespoň na její část. I sv. Jeroným vztahoval název Šefela na krajinu kolem Lyddy (= Diospolis) a zmiňuje se o názoru některých svých vrstevníků, kteří Šefelou zvali kraj od Eleutheropole až po Rhinocoruru (In Abdiam 19, P. L. XXV, 1113). Ohlas tohoto názoru nalézáme však již v Eusebiově Onomastiku. (Vydání Klestermanniovo, str. 162.) — Šefela pahorkatina i s rovinou je v bibli dějištěm historie Samsonovy (Sdc 13—16), hlavně však bojů Makabejců se Sýry. Viz texty svrchu.

Kl
Šeol. I. Lidové představy Izraelitů o šeolu. Šeol sluje v hebrejském textu bible místo, jež podle starých lidových představ Izraelitů bylo posmrtnou říší. Etymologie názvu není zcela jasná. V jiných semitských řečech nebyl dosud zjištěn výraz tétož kmene mimo biblické texty sýrské a etiopské, do nichž je převzat z hebrejštiny. V asyrštině a babylonštině nebyl rovněž dosud zjištěn výraz šealu (= šeol), jak se domníval Bedřich Delitzsch. Je dosti pravděpodobný názor, podle něhož výraz šeol je odvozen od kmene šá'al, t. j. dožadovali se. Šeol by tudíž etymologicky budilo představu místa, jež se nenasytně dožaduje všeho živého, ijako je tomu u latinského výrazu orcus rapax.

Septuaginta překládala jej řeckým výrazem hades, obvyklým v řečtině pro říši posmrtnou. (Toliko 2 Král 22, 6 a Pří 23, 14 překládá thanatos = smrt.) Výraz hades se vyskytuje ve smyslu hebrejského šeol též ve starozákonních knihách deuterokanonických, jež se nám zachovaly v řeckém pře-kladě nebo byly již původně psány řecky (Tob 3, 10 ruk. A, B, Alef; 4, 19 ruk. Alef; 13, 2 ruk. A, B, Alef, Vulg.; Moud 4, 14; 2, 1; 16, 13; 17, 14; Sir rec. 9, 12; 14, 12, 16; 17, 27, 28; 21, 10; 28, 21; 41, 4; 48, 5; 51, 5, 6; Bar 2, 17; 3, 11, 19; Dn 3, 88; 2 Mak 6, 23). Latinský překlad infernus, inferi, inferus vyvolává představu místa ležícího vespod, t. j. pod zemí. Podle lidových představ starých Izraelitů ležela říše mrtvých hluboko pod zemí. Je jako protějškem nebe — oblohy (Am 9, 2; Žl 85, 13; 138, 8; Pří 15, 24; Job Ll. 8). Proto užívá bible rčení »sestoupiti« (heb. járad) do šeolu (Gn 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31; Nm 16, 30, 33; 1 Král 2, 6; 3 Král 2, 6, 9; Is 14, 1|1, 15; Ez 31, 15—17; 32, 27; Žl 54, 16; Job 7, 9; 17, 16; 21, 13). Do šeolu se ubírají duše všech zemřelých a nikdo se mu nevyhne. »Který člověk žije, by neužil smrti, aby vytrhl duši svou z ruky pekla (šeolu) ?« (Žl 88, 49). Duše zemřelých v šeolu slují hebrejsky refá'im. Výraz pochází od kmene ráfáh, byl mdlý. (Název nemá ideového vztahu k Refá'im, praobyvatelům Palestiny.) Podle představ starých Izraelitů podobají se stínům. Život jejich je toliko stínem pozemského života, ano nezasluhuje ani jména života. I zbožného Izraelitu plnil děs před šeolem (Gn 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31). Veškerá činnost v šeolu ustává. Proto vybízí Kaz 9, 10: »Cokoli může učinit ruka tvá, usilovně dělej; nebudeť ani díla, ni rozumnosti, ni moudrosti, ani umění v peklich (šeolu). kam se ubíráš«. Mrtví v šeolu nechválí Boha, t. ij. neoslavují ho hlasitými modlitbami a zpěvem, jako činívali za života v chrámě. V tom smyslu nutno chápati slova Písma: «Kdo ve smrti je tebe pa- mětliv, v podsvětí kdo tobě chválu vzdá- vá?» (Žl 6, 6). »Podsvětí tě neslaví, aniž smrt chválí tě, kdož padají v hrob, na tvou milost ncčekají« (Is 38, 18; srov. Žl 29, 10; 87, 11; 113, 24; Bar 3, 11). Říše mrtvých sluje proto tichem (heb. dúmáh, Žl. 93, 17), zemí zapomenutí (Žl 87, 13). Halí ji temnota (Job 10, 21, 22; 38, 17; Žl 142, 3). Sluje též hebrejsky 'abaddon = zánik (Job 26, 6; 28, 22; 31, 12; Žl 87, 12; Pří 15, lil; 27, 20). Nej výstižně ji charakterisuje představy starých Izraelitů o posmrtné říši Jobův výkřik k Bohu: «Dovol mi, bych maličko vylkal se z bolestí,

prve než půjdu, odkud návratu není, do krajů temna, zakrytých mráкотou smrti, do krajů bídy a temnot, kde stín je smrti, kde žádný rád, ale stálá hrůza sídlí« (Job 10, 20—22). Jak lze soudili z uvedených textů, nevěděli Izraelité v nejstarších dobách nic o odměně a trestů v posmrtné říši. Šeol byl jím místem, z něhož nebylo vysvobození. Nauka o vzkříšení těla nebyla jim známa. Plyne to jasně ze slov Jobových: «Strom, ten (věru) naději mít může. Když i podélnou jelj, zelená se, a jeho ratolesti (zase) pučí. Jestliže steří v zemi kořen jeho, v prachu odumře-li jeho pařez, sotvaže přičichne k vodě, zpupení se, a vzroste v houštinu jak nová sazenice. Ale člověk-li zemře, všeho je zbaven; za- hyne-li, kam se, prosím, podě? Jako vody, které unikly z moře, nebo z řeky vyprázdnné, vyschlé, tak i člověk, usne-li, nepo- vstává; dokud nebe stává, neprocitne, z /jeho spánku nikdo ho neprobudí* (Job 14, 7—112). Text Job 19, 25—27, který bývá uváděn jako důkaz Jobovy víry ve vzkříšení těla, je v hebrejském znění velmi nejasný a rovněž i v překladech a nelze ho tudíž použiti za důkaz. Viz heslo Vzkříšení.

Svatopisci používají často obrazné mluvy o šeolu. Tane jím pravděpodobně na myslí obraz nenasytné Šelmy, když mluví o jícnu šeolu (Is 5, 14), o lůně (břichu) šeolu (Jon 2, 3) a o hltavosti šeolu (Hab 2, 5; Pρίς 1, 12; 27, 20; 30, 16). Jindy užívají svatopisci, chtějice vyjadřovali nemožnost unik- nouť šeolu, obrazu »léčky« šeolu (2 Král 22, 6; Žl 17, 6). Tato nemožnost tane na myslí autoru Velepísne užívajícího obra

zu »silná jako peklo (šeol) je láska« (Velp 8, 6), Jindy mluví bible o branách šeolu (Is 38, 10; srov. Mt 16, 18; obdobný obraz je «brány smrti». Job 38, 17; Žl 9, 15; 106, 18). — Jak odůvodnit ponurý ráz představ o posmrtném životě. Pokládají-li Izraelité smrt za trest za hřích (Gn 2, 17; 3, 3, 19), obestírá i jejich představy o posmrtném životě rouška nejistoty, jež stupňuje přirozený strach ze smrti. Lpí tudíž i na představách starých Izraelitů o posmrtném životě trestný ráz. Izraelita byl však pevně přesvědčen, že všemohoucností Boží se ani šeol nevymyká. «Kdybych na nebe vstoupil, jsi tam ty, jestli si do pekél (šeolu) lehnu, hle, tys tu» (Žl 138, 8; srov. Job 11, 8; Am 9, 2). Bylo nutno nadpřirozeného zjevení Božího, aby roušku nejistoty halící představy o posmrtném životě odhalilo a paprsky naděje na odměnu pro zbožného zaplašilo děs ze záhrobního života.

IL Důsledky představ o šeolu. Představy o šeolu u starých Izraelitů mají značný vliv na jejich životní názor. Izraelita je od nejstarších dob neochvějně přesvědčen o spravedlnosti Boží, jež je vykonavatelkou sankce mravního zákona odměňující nebo trestající podle dobrých skutků nebo hříchů. Spravedlnost Boží nepřipustí, aby dobré skutky zůstaly bez odměny a hříchy bez trestu. Tato pravda, k níž dochází již pouhé přirozené náboženské poznání, je stále zdůrazňována zjevením Božím. Pakli život posmrtný není podle názorů starých Izraelitů životem v plném slova smyslu a těžiště života je posunuto do pozemského života, ije samozřejmé, že v podobných názorech je sankce mravního zákona posunuta též již do života pozemského. Pozemská odměna jako hmotné statky, dlouhý život, četné potomstvo jsou odplatou zbožného podle názorů nejstarších Izraelitů. Pentateuch i Žaltář jsou protkány ideou časné odměny za dobré skutky. Zjevení Boží přizpůsobuje se po této stránce z důvodů psychologických a pedagogických ideovému prostředí Izraelitů, pokud jim neodhalí utěšenějšího pohledu do života záhrobního'. I dekalog má pozemské sankce. «Cti otce svého i matku svou, abys dlouhý živ byl na půdě, kterou ti dá Hospodin, Bůh tvůj» (Ex 20, 12. Srov. Dt 5, 16; Žl 127, 1..; Gn 15, 1, 2, 5). Naproti tomu hříšník podle názorů nejstarších Izraelitů neujde zaslouženému trestu již v pozemském životě. Není proto nutno, aby zbožní se trápili tím, že hříšníci žijí dočasně v blahobytu a zbožní snad v bídě a trápení. «Jako tráva rychle zvadnou (hříšníci),

a jako zelená bylina brzy sklesnou». «Zločinci budou vyhlazeni, kdo však doufají v Pána, budou mít zemi». «Ještě jen malíčko a hříšník nebude; nadarmo budeš pít se po jeho stopě; ale tiší vládnoucí budou zemí, a budou kochatí se v množství pokojek». «Mlád jsem býval a došel jsem velkého stáří, a nezfel jsem, aby byl opuštěn spravedlivý, aby potomstvo jeho chodilo žebrot». «Viděl jsem bezbožníka velmi zpupného, rozkládal se jako libanský cedr; i šel jsem tudy, a hle, (již) ho nebylo, hledal jsem ho, a nenašel po něm stopy» (Žl 36, 1, 9, 10, 25, 35, 36). Z přesvědčení starých Izraelitů, že sankce mravního zákona se uskutečňuje již v pozemském životě, a to zcela jistě — jinak by nebyl Bůh spravedlivý — plyne názor jejich na utrpení. Bůh trestá za hřích. Pakli je někdo postižen utrpením jakéhokoliv druhu, děje se tak zcela jistě za hřích, ježto spravedlivý Bůh nemůže trestati člověka zbožného. Velký problém bolesti řeší kniha Job. Bohabojný Job je stížen řadou pohrom. Je zbaven všeho majetku, rodiny a postižen malomocenstvím. Je si vědom své nevinny, avšak též spravedlnosti Boží. Jako dítě své doby a svého prostředí nazarí na odměnu a trest za skutky v perspektivě pozemskoisti. Tím bolestněji však doléhá na něj problém, proč trpí i spravedlivý. Pro přátele Jobovy je řešení případu Jobova jasné: Spravedlnost Jobova nebyla vždy opravdová a Bůh trestá jej snad za nějaký tajný hřích. «Vzpomeň, prosím tě, který kdy nevinný zhyнул, aneb kdy byli poctivci zahlazeni? Spíše však viděl jsem, zlo kteří vzdělávali, a kteří bolesti šli, že také je žali» (Job 4, 7, 8). Bůh konečně zasahuje ve spor Joba s jeho přáteli. Poukazuje na prozřetelnost, již řídí celý svět i člověka. I když dopouští utrpení na člověka zbožného, sleduje tím záměry, jež jsou smrtelníkům nevyzpytatelné, a člověku nutno se jim podrobiti. Kniha Job přináší jistý pokrok v problému bo»- lesti v Starém zákoně: Bolest má smysl nejen trestný, nýbrž i výchovný. V otázce odměny a trestu zůstává však stále ve staré ideologii. Zbožnému trpěteli dostává se v odměnu od Boha dvojnásobných statků, nového potomstva a dlouhého života, — Ani Koheletovi, ježto by ani hojnost pozemských statků neuspokojila, neotvírá se ještě perspektiva vyšších názorů na život posmrtný. Kaz 9, 10.

III Názory Izraelitů a názory Babyloňanů a Asyřanů o životě posmrtném. U Babyloňanů a Asyřanů nalézáme podobné ponuré rysy v představách o posmrtném životě jako u starých

Izraelitů. Běží o představy, jež jsou ponurostí charakteristické pro staré Semity. Pro duši zemřelého mají výraz etemmu, jež ideově odpovídá hebrejskému refa im. Duše zemřelých odcházejí do říše posmrtné, jež sluje Kigallu (ze sumerského ki-gal), t. j. veliká země. Tato říše stínů je hluboko pod zemí. Je zemí bez návratu (irsít lá tári). Aby tam sestoupila duše zemřelého, je nutno, aby mrtvola byla pochována. Zanechati mrtvolu nepohřbeno bylo pro Babyloňana největším trestem a potupou. Duch nepohřbeného se potuluje mezi živými a obtěžuje je jako zlý démon. Říší mrtvých vládne bůh Nergal a jeho manželka Ereskigal (— paní velké země), obklopeni řadou démonů, mezi nimiž vyniká Namtaru. Démoni jsou nástroji všech strastí, hlavně nemocí. V názory Babyloňanů a Asyřanů o posmrtném životě dávají nahlédnouti hlavně mythus o sestupu bohyně Išтары do podsvětí a báje o Gilgamešovi. Podle mythu o sestupu Išтары do podsvětí vede vchod do říše posmrtné sedmerem bran, jež ostříhá démon vrátný. Říše posmrtná je domem temnot, domem, z něhož ten, kdo tam vkročí, nevychází, domem, do něhož kdo vkročí, postrádá .světla, kde prach va hlína jsou potravou jeho obyvatel. »Světla tam nevidí, v temnotě sedí, oděni jsou jako ptáci rouchem z perí, na vratech a závorách se usadil prach« . . . Velmi výrazně charakterisuje názory Babyloňanů a Asyřanů na posmrtný život epos o Gilgamešovi. Lze jej právem nazvat pro jeho rozšíření zrcadlem životních názorů starých obyvatel Mesopotamie . . . Měl svou předlohu již před r. 2000 př. Kr. v sumerštině. Mimo zlomky z sumerštině nalezly se zlomky starobabylonských recenzi z doby kolem r. 2000 př. Kr. Mimoto máme zlomky v řeči akkadské, chetitské a churritské z naleziště chetitské kultury Boghazkoi v Malé Asii, pocházející z XIV, až XIII, století př. Kr. Největší část eposu pochází z knihovny asyrského krále Assurbanipa- la (668—626) z Ninive . . . Epos líčí na dvanácti tabulkách hrdinné činy Gilgameše, mythického vládce babylonského města Uruku, První část líčí dobrodružství, jež podniká Gilgameš společně s přítelem En- kidu (Ebanim). Smrt však jej vyrve Gilgameši. Žalostně nařiká nad mrtvým přítelem. Sám se hrozí smrtí a umíní si, že se pokusí uniknouti jí, Vydá se na dlouhou dobrodružnou pout za nesmrtností k svému předku Utnapištimovi, jež je hrdinou babylonské tradice o potopě. Po potopě se mu dostalo nesmrtnosti a byl vzat mezi bohy k

ústí řek. Gilgameš projevuje všude, kam přichází, vřelou touhu po nesmrtnosti: »Smrti, které se bojím, nechci užítí- ti« Gilg, í Meissnerův zl. sl, I, 13. (Gress- mann, Altorientalische Texte, sir. 194.) Slyší však od bohyně Siduri neutěšená slova: »Nikdy nenajdeš života, jež hledáš. Když bohové stvořili lidstvo, smrt uložili lidstvu, život však podrželi ve své ruce«. Gilg. Meissnerův zl. sl. IIL, 3.. (Gress- mann, tamtéž.) Není-li posmrtný život, v jehož existenci věří Gilgameš, životem v pravém slova smyslu, plyne pro pozemský život epikurejská zásada, kterou Siduri dává Gilgamešovi: »Giši (= Gilgameš), napln své tělo, dnem i nocí se raduj! Denně připrav si radovánky! Dnem i nocí skákej a tancuj! Čisté budež šaty tvoje, hlava tvá budež umyta, ve vodě se vykoupej! Pohled* na dítě, které se chopí tvé ruky, žena nechť potěší se v tvém lůně!« Gilg. Meissnerův zl. sl. IIL, 6.. (Gressmann, tamtéž.) Ani slova Utnapištimova nejsou pro Gilgameše potěšitelná: »Kdo z bohů tě vezme k sobě, abys nalezl život, jež hledáš?« (Gilg. XI, 206 . . (Gressmann, o. c, str. 1180.) Přece však obdrží od Utna- pištima darem rostlinu života. Její symbolický název »třeba stařec, člověk omládne« naznačuje účinky tajemné moci. Avšak na cestě k domovu ukradne Gilgameši rostlinu had, dříve mez jí Gilgameš okusil. Vidí, že osidlům podsvětí neujde. Chce aspoň poznati úděl zemřelých v podsvětí. Ea, bůh kouzelnictví, vyslyší jeho prosbu a na jeho přímlovu dovolí vládce posmrtné říše Nergal, aby duch Enkiduův vystoupil otvorem ze země a; .svému příteli sdělil rád posmrtné říše. Děs, jež plyne z líčení Enkiduova, převyšuje představu Gilgame-

sovy. Z rozmluvy jejich však plyne, že úděl zemřelých není stejný: » Viděl jsi toho, kdo zemřel železem?« » Ano, viděl jsem jej. Na loži leží, čistou vodu pije«. » Viděl jsi toho, kdo byl zabit v bitvě?« » Viděl jsem jej. Otec a matka drží se jeho hlavy a jeho žena se nad ním sklání«. » Viděl jsi toho, jehož mrtvola byla na poli pohozena?« » Viděl jsem jej. Duch jeho neodpo- čívá v zemi«. » Viděl jsi ducha toho, jenž nikoho nemá, kdo by o něj pečovat?« » Viděl jsem jej. Zbytky z hrnce pojídá a sousta, jež byla pohozena ina ulici«. Tím končí epos. (Podle některých se zbytek dosud nenalezl.) Jak lze ze známých textů eposu usuzovati, rozvírá se pro Babyloňana naprostá beznadějnost za branami smrti. Nestejný úděl v říši posmrtné nezávisí na mravní hodnotě pozemského života nebožtíkova, nýbrž na zevnějších nahodilostech, jako je způsob smrti, pohřbení mrtvoly a hlavně přinášení obětí mrtvým. — Nemáme v klinopisných textech dosti opory, abychom přesně zjistili, jak si představovali Babyloňané posmrtný soud. Zdá se však, že mravní hodnota skutků zemřelého nepřicházela tam v úvahu. Normálnímu Babyloňanu nesvítá naděje na blažený život záhrobní. Mythologie zná ovšem apotheosu několika málo jedinců jako na př. Utnapištima, hrdinu babylonské tradice o potopě, a některé krále z pravěku. Než toto jsou jen vzácné výjimky. — Rovněž marně bychom hledali u Babyloňanů víru ve zmrtvýchvstání. Sumerové a po nich Akkadové oslavovali zmizení Tamuza, božstva to vegetačního, do říše posmrtné a jeho návrat. Neběží však o mystérie, jak je pojímali Řekové, při nichž oslavované mysterium, jehož předmětem je božstvo, má se uskutečnit! i na zasloupcích. Marně bychom hledali názoru o zmrtvýchvstání zemřelých v četných textech, jež se dochovaly ze zmíněných slavností. — Symbolika v různých náboženských obřadech nebyla Babyloňanům neznáma. Je však pozoruhodné, že nelze ze žádného; nám známého obřadu provázajícího úmrtí a pohřeb a z příslušných textů souditi na víru ve zmrtvýchvstání u Babyloňanů. — Theoreticky neupírali Babyloňané bohům moci křísiti mrtvé, avšak nebyli si jisti, že by bohové této své moci někdy použili. Častá epitheta různých bohů »křísitel mrtvých* znamenají, že bůh má moc vyléčiti nemocného i z beznadějně nemocí a vyrvatí jet takřka z náručí smrti: — Ponurá stránka eschatologických názorů Babyloňanů a Asyřanů a starých Izraelitů je

charakteristickým rysem názorů merjstarších Semitů. Názory na posmrtný život u nesemitských národů, s nimiž staří Semité byli ve styku, jako na př. Egyptanů a Peršanů, jsou po mnohé stránce dokonalejší, uznávají odměnu a trest v říši posmrtné podle mravní hodnoty skutků ze života pozemského. Než přes společný ponurý ráz liší se lidové názory Izraelitů ina posmrtný život od názorů Babyloňanů a Asyřanů, U Izraelitů existují vedle přísného mono- theismu a není v nich prvků mythologických. U Babyloňanů nelze v nich poz oro - váti nějakého zdokonalení, kdežto u Izraelitů vniká v ně zjevením Božím stále více a více jasů.

IV. Představy o šeolu a zjevení Boží Ponuré názory o šeolu u Izraelitů nejsou naukou zjevenou. Jde o představy, jež byly v četných rysech společně nejstarším Semitům a Izraelitě si je uchovávali jako dědictví po svých předcích. Oproti nauce zjevené charakterisujeme je výrazem [^]li- dové« představy. Jako takové jsou uváděny v bibli. Je jistě příznačné, že neuvádí je bible v řeči, jíž pronáší Bůh, a svat opis ec jich nebere za své. Jsou uváděny na př. jako bolestný vzdech v řečech Jobových a představují tudíž osobní názor Joba a jeho prostředí. (Rozlišiti nauku zjevenou od názorů lidových v bibli je ovšem úkolem exegeze.) Bůh vnašel pozvolme nadpřirozeným zjevením světlo v představy o posmrtném životě u Izraelitů. Otázka posmrtného života si vyžadovala poučení nadpřirozeným zjevením. Způsob posmrtného života zůstává pouhému rozumu v podrobnostech neproniknutelný. Rozum lidský poznává ovšem nesmrtnost duše a spravedlnost jako vlastnost Boží, vyžadující bezpodmínečně, aby dobré skutky byly odměněny a zlé potrestány. Kde však dostává se zbožným odměny a zlým trestu? Rozum lidský, opírající se o zkušenost, že v tomto životě se neucíní spravedlnosti leckdy zadost, požaduje vyrovnání v životě posmrtném. Pouhý rozum bez zjevení Božího nemůže však vypátrati, v čem bude záležet! odměna a trest v životě posmrtném. Semité, mezi nimi i Izraelité, ulpěli v nejstarších dobách v otázce odměny a trestů za lidské činy na řešení nedokonalém, podle něhož spravedlnost Boží odmění a potrestá člověka za jeho skutky již v tomto životě, ježto život posmrtný je pokládán za život méně cenný oproti životu pozemskému. Bůh jako nejlepší pedagog a psycholog poučoval lidstvo zjevením nadpřirozeným pozvolna, postupuje od pravd

snadno pochopitelných k tajemstvím a sleduje způsobem zjevení nábožensko-praktickou stránku. Zdůrazňuje nejprve pravdy, jichž objasnění bylo nejnáléhavější, jako existenci Boha jediného, jeho vlastnosti, zaslíbení mesiášská . . . Otázky posmrtného života objasňuje Bůh vyvolenému národu teprve později. Radostným jakýmsi paprskem naděje v možnost zvláštní péče Boží je v bibli zmínka o zbožném patriarchovi Henochovi, který »zmizel, neboť Bůh ho vzal« (Gn 5, 24). Podobně bere k sobě záračným způsobem Bůh proroka Eliáše (4 Král 2, 3..). I zbožný autor žalmu 72, doufá, že Bůh jej na konec jeho života přijme do slávy. »Já přece ustavičně jsem s tebou, ty mne držíš za pravici, svými radami mne, vodiš, a potom do slávy mne přijmeš« (Žl 72, 24). Než toto jsou jen první jakési záblesky vyšší eschatologie. Již však v knize Isaiášově a Danielově a v II. knize Makabejské probleskuje nauka o vzkříšení těla, v knize Moudrosti nauka o soudu posmrtném, odměně a trestů. Když bylo vneseno zjevením Božím světlo v představy o posmrtném životě, používají pozdější biblické knihy výrazu šeol — hades pro peklo, místo věčných trestů, a pro předpekli. Viz hesla Eschatologie, Vzkříšení, Soud, Nebe, Předpekli, Peklo. Takto znenáhla poopravuje Bůh staré lidové názory Izraelitů o životě posmrtném a dává mu ve světle zjevení nadpřirozeného zářit! čím dále tím větším světlem, Těžké hodnoty životní se znenáhla přesunulo v představách Izraelitů ze života pozemského v život posmrtný. Teprve však Ježíš Kristus ukázal lidstvu v náboženství křesťanském, pravou hodnotu života pozemského pod zorným úhlem života věčného, na nějž je pozemský život toliko přípravou. Viz heslo Život věčný. Kdežto byly nejstarší lidové názory Izraelitů o posmrtném životě pesimistické, září v názoru rech křesťanských svrchovaný optimismus; život věčný v nebi jako nadpřirozený cíl člověka, jehož podstatou je nadpřirozené věčné patření na Boha, původce života, spojené s nevýslovnou blažeností. ^{Kl} **Šetřnost**, rozumně prozíravé opatrování a zvelebování majetku, je ve sv. Písmě často doporučováno, hlavně v mudroslovných knihách Starého zákona: »Statek spěšně nahrabaný se scvrkne, který však po špetkách hromadí se, roste« (Přís 13, 11); »Statek bohatého jest jako pevnost jeho, jako zeď vysoká, která jej iohraňuje« (48, 11); Usilí příčinlivých vede vždycky k zisku« (21, 5); »Moudrostí dům stavěn bývá a

opatrností upevňován« (24, 2); »Čeho jsi v mládí neshromáždil, kterak najdeš ve svém stáří ?« (Sir 25, 5); »Život toho, kdo se umí uskovňovati a pracovati, je sladký, a v tom najdeš poklad« (40, 18). ^{Sp}

Šibbóleth znamená v hebrejštině klas. Výslovnost tohoto jména byla zkušebním kamenkem k rozeznání Efraimovců od obyvatel území Galaad. V době soudce Jefe se Efraimovci vzbouřili proti Jefe a Galaadským (srov. Sdc 12, 1 ..). Když poražení Efraimovci prchali ze Za jordanáská, obsadili Galaadští brody jordanáské a přehajícím dávali vyslovovati šibbóleth. Efraimovci nemohouce vyšlo viti souhlásku »š«, vyslovovali šibbóleth a takto byli po výslovnosti poznáváni a ihned pobíjeni. ^{Kl} **Šimon* 1. Š.** apoštol s názvem »Kananaios« (Mt 10, 4; Mk 3, 18), což Lk 6, 15; Skt ap 1, 13 překládá do řečtiny slovem »Zelotes«, t. j. Horlivec. Nevhodně tvrdí někteří, že Šimon byl takto nazván, poněvadž kdysi patřil k politicko-náboženské straně Zelotů, známých nesmiřitelností s nadvládou římskou. Sotva by mu bylo dáno takové jméno proto, že sie kdysi držel těchto fanatiků. Spíše mu bylo dáno pro horlivost o zákon Boží. Horlivost tedy byla hlavní rys jeho povahy.

2. Š, zv. Malomocný, v jehož domě v Betanii Maria, sestra Lazarova, při hoistně vylila na Spasitele vonnou mast (Mt 26, 6—13; Mk 14, 3—9; Jan 12, 1—8). Jistě byl již uzdraven, když dával hostinu (někteří se domnívají, že od Pána samého). Jeho vztah k Lazarovi, který byl hostině přítomen jako spolustolující (Jan 12, 2) různě se vykládá: bud* byl otcem Lazarovým n. jeho přítelem. Od něho třeba rozlišovati Š. farizeje, v jehož domě se při hostině udála podobná scéna (Lk 7, 36).

3. Š. Cyrenský řecký mluvící Žid, usedlý v Jerusalemě v židovské kolonii Kyrenejské (o ní zmínka ve Skt ap 6, 9). Když se v den smrti Páně vrátil z pole, byl římskými vojáky donucen nésti kříž umdlévajícímu Kristu (Mt 27, 32; Lk 23, 26). Mk 15, 21 při tom připomíná, že byl otcem Alexandra a Rufa, kteří byli jistě dobře známi prvním křesťanům v Římě. Možná, že Rufus, kterého Pavel pozdravuje v listě k Řím 16, 13, a jehož matku tam nazývá i matkou svou, je totožný se synem Š.

4. Š. Magus-čaroděj v Samarii, který uvěřil diákonu Filipovi tam káží čímu a dal se pokřtít. Filipa již neopustil, neboť »byl celý bez sebe nad znamením a velkými zázraky, které se dály« (Skt ap 8, 13). Uvěřil tedy ne pro pravdu evangelia, nýbrž pro moc, »s jakou se nové učení projevílo. Jeho povrchní víra se ukázala brzy potom, když přišli Petr a Jan, aby věřícím udělili Ducha sv. Když totiž viděl, že - vzkládáním rukou apoštolů dostávají věřící Ducha sv., Š. přinesl apoštolům peníze, chtěje si od nich onu moc koupiti. Za to, že dar Boží chtěl koupit za peníze, byl od Petra pokáran (20—23). Odtud se nazývá "simonií koupě nebo prodej věci duchovní za peníze. — Nazývá se Magus po činnosti, již před tím v městě prováděl, totiž magii. Ne ve smyslu medo-perských a babilonských mágů, zabývajících se astronomií a astrologií, nýbrž ve smyslu čaro- dějství, jež prováděl pomocí čar a zapřísahání kabalistickými formulkami, jakých bylo v té době v Orientě hojně užíváno. Klamal lid předstíráním vědění o tajných věcech a zvláštní moci (nad duchy, posedlými a nemocnými) božsky mu sdělené. Proto byl nazýván »mocí boží, jež se nazývá velkou« (v 10), a on sám pokládán za nositele zjevení božské moci za jaké byli u Samaritánů andělé (řecké megalé t. j. veliká, podoby se »samarit. megalé t. j. zjevovatel). Není vyloučeno, že tento v době Klaudia a Nerona velmi známý Š. Je čaroděj, o němž Se zmiňuje i Juvenal, Svetonius, Lucian, a který za Nerona v římském divadle vystoupil s připevněnými křídly jako jeden z Eronautů (pokus se mu ovšem nezdařil). Podle staro- křesťanské pověsti prý se v Římě setkal se sv. Petrem a byl jakousi příležitostí jeho uvěznění a smrti. Šk

Škodolibost, libý pocit z bolesti bližního. Starý zákon má ustálenou nauku, že každá taková škodolibost je hřích, přivádějící na člověka Boží soud na věčnosti, a v pozemském životě stejnou oplátku. »Zda (Všemohoucí na

výsostech) nemá zkázu pro nešlechtného, neštěstí pro ty, kdož nespravedlivě činí? r. < Přisáhám: Neměl jsem radosti, padl-li nepřítel, nejal jsem, že ho neštěstí stihlo, nedopustil jsem hře- šiti hrdlu svému, abych kletbou žádal smrt jeho* (Job 31, 3. 29. 30). »Chudému kdo se posmívá, tupí jeho tvůrce, a kdo se raduje z pádu jiného, nebude bez pomsty« (Přís 17, 5). »Neposmívej se člověku v bolesti duše jeho, jeť, kdo ponižuje a povyšuje, vševědoucí Bůh« (Sir 7, 12). »Ne- raduj se ze smrti nepřítel svého, věda, že všichni umřeme a nechceme býti na radost jiným« (8, 8). »Osidlem zahynou, kdo se radují z pádu bohabojného, a bolest je stráví prve než zemrou« (27, 32). ^Nekochej se (Edome) dnem vyhnanství jeho, nevesel se nad Judovci v den záhuby jejich ... Neboť blízko je den Páně .. Jak tsi učinil, stane se tobě, jednání tvé vrátí se na tvoju hlavu« (Abd 12. 15). — Ježíš Kristus prohlašuje škodolibost za neřest světa Bohu nepřátelského; »Vy budete kvíliti a plakati, ale svět bude se radovati« (Jan 16, 20). Apoštol Pavel udává škodolibost za neslučitelnou s křesťanstvím, jehož povahou jest »radovati se s radujícími, plakati s plačícími« (Řím 12, 15). Křesťan má ve škodě bližního viděti řízení Boží, kterým má býti bližní přiveden blíže k Bohu: »Nyní se raduji, nikoli, že jste byli zarmouceni (listem Pavlovým), nýbrž že jste se zarmoutili k pokání« (2 Kor. 7, 9). ^{Sp}

Štěpán, Mezi prvními diákonu církve je jmenován ve Skt ap. na prvním místě s přídavkem »muž plný víry a Ducha <sva- tého« (6, 5), ne že by tím měla býti naznačena jeho nadřadenost nad ostatními diákonu tehdy ustanovenými, nýbrž, že jeho velká víra v Ježíše Krista a bohaté obdaření dary Ducha sv. bylo již známé a podivuhodně se ještě ukáže. Štěpán byl žid řecký mluvící a byla mu svěřena péče o to, aby při denním podělování vdov časnými potřebami nebyly opomíjeny vdovy hellenské (v 1—3). To byla 'starost souvisící s jeho úřadem diákona, ač ne starost výlučná. V Jerusalemě žilo dosti židů s hellenským vzděláním a zvyky svých krajů, z nichž sem přišli. Shromažďovali se v synagogách, které se nazývaly podle původu jejich příslušníků; Libertinských a Alexandrijských, přichozích z Cilicie a Asie (v 9). Mezi těmito působil Štěpán a získával nové věřící. O jeho činnosti se praví: »Štěpán pak, jsa pln milosti a síly, činil veliké divy a zázraky v lidu« (v 8). Tuto jeho činnost chtěli překaziti horlivější příslušníci řečených

synagog a proto veřejně proti němu vystupovali a s ním se přeli. Než »nemohli odolati moudrosti a Duchu, kterým mluvil« (v 10), t. j. projevoval tak hlubokou znalost náboženských věcí a tak pádnými důkazy je přesvědčoval o pravosti křesťanství a jeho božském původu, že se svými protidůkazy byli u konce. Uchýlili se proto k podobnému prostředku jako to před tím učinili židé s Kristem: nastrojili muže, kteří by o něm před Veleradou dosvědčili, že se rouhal proti svátému místu a zákonu (v 13). Praví se ve Skt ap., že po vznesení žaloby ve Veleradě »všichni se na něho upřeně dívali, kteří seděli ve Veleradě, a uzerli tvář jeho jako tvář anděla«. Štěpán totiž, než začal svou obhajobu, byl tak proniknut nadpřirozeným duchem, že se to projevilo i v jeho tváři, která zářila jakýmsi nebeským leskem. Ve své řeči (7, 1—53) hájil se proti nařčení, že by byl mluvil proti chrámu a zákonu. Z dějin národa izraelského, jak je líčí Bible, ukázal, že Bůh se neomezil jen na jedno, místo, když se zjevoval a prokazoval své milosrdenství. Když přišel k Mojžíšovi, ukázal, jak sám o něm vznesené smýšlí, ale zároveň připomněl, že jejich otcové ho neposlouchali a ho zavrhli. A takovými se ukázali i v poslední době, kdy zradili a usmrtili Spravedlivého, jehož Mojžíš a všichni proroci předpovídali. V této Štěpánově řeči nacházejí mnozí velké nesrovnalosti s textem Bible, Třeba však mít na zřeteli, že Štěpán užil překladu LXX a dále židovské tradice, která ještě dostatečně známá není; konečně běží o řeč, v níž nešlo o opakování slov Bible, nýbrž o to, podat jejího ducha; a to podal Štěpán výborně. Když ke konci řeči ostře sice, ale pravdivě káral zatvrzelost židů, přerušili ho projevy nevole. Štěpán však »jsa pln Ducha svátého, pohleděl k nebi a uzřel slávu Boží a Ježíše, stojícího na pravici Boží. I řekl: »Aj, vidím nebesa otevřená a Syna člověka státi na pravici Boží« (7, 54), čímž vyznal, že Ježíš je Mesiáš a že má neobmezenou soudcovskou moc. To se zdálo přítomným rouhání a »zacpali si uši«. Možno si přimyslet, že při tom volali: »Ať je kamenován! Ze se mužové oněch synagog na něho hned obořili a vedli ho ke kamenování, naznačuje, že rozsudek byl vyneseno hromadně a že se nečekalo na jeho prohlášení nejvyšší instancí. K tomu však, aby mohl být usmrčen, bylo třeba souhlasu římské moci. A že se tak nestalo, vysvětluje se tím, že se to událo v době, kdy po sesazení Piláta r. 36 nový prokurátor ještě nepřišel. Než přes to bylo třeba

opatrnosti před římskou posádkou v Jerusalemě. Jistě proto zvolili pro kamenování místo, kde by jí to ušlo. Dobře se k tomu* hodilo místo nedaleko severních městských hradeb. Nebylo vystaveno ločím římské posádky a zároveň bylo vhodné ke kamenování pro skalní výstupky a dostatek kamení. Podle zvyku a předpisů jeden ze svědků svrhl odsouzeného s výstupku a to tak, aby dopadl na záda. Nezabil-li se pádem, jiný ze svědků uhodil ho kamenem do srdce. Žůstal-li i potom na živu, dílo dokončili ostatní podle Dt 17, 7: »Ruce svědků začnou jej popravovat, ruce ostatního lidu ho dorazí«. Ve zprávě o uká- minování Štěpána se praví: »Svědkové si odložili svrchní roucha u nohou mládence, který slul Šavel« (7, 58). Vše se dalo podle nařízení. Položili si roucha u nohou Šavlových snad proto, že byl vedoucím celého procesu, — Z posledních slov Štěpánových jsou zaznamenána: »Pane Ježíši, přijmi ducha mého« a prosba; »Pa- ne, nepokládej jim to za hřích«, v čemž se připodobnil Ježíši Kristu (Lk 23, 34). — O pohřbení jeho těla se postarali »bo- habojní muži«, nejspíše umírnění židé, kteří s ním byli v bližším styku. Na začátku

5. st. bylo zjeveno knězi Luciánovi, že ostatky z těla Štěpánova jsou v Kafarga- mala, nejspíše dnešní Džamala, asi 6 hodin severně od Jerusalema. Odtud byly přeneseny na křesťanský Sión do Jerusalema. Císařovna Eudoxie s pomocí jerusalemského biskupa Juvenala vystavěla na místech, kde podle staré tradice byl Štěpán umučen, nádhernou basiliku, do níž r. 439 sv, Cyril Alex, uložil ostatky světcovy. Císařovna sama, velká ctitelka světcova,

dala si pod vchodem do basiliky vytesal stavbám. Teprve koncem minulého století hrob, do něhož bylo uloženo její tělo. Basi- se podařilo francouzským dominikánům lika byla demolována za perského vpádu odhaliti základy staré basiliky. Na nich r, 614. Zbytků z ní použili Arabové ke zbudovali novou. Šk

Taanach. Kanaanské opevněné město na jižní straně Esdrelonské roviny mezi el-Leddžun a Dženin. Dlouho vzdorovalo Izraelitům obsazujícím Kanaan. Bylo přiřčeno kmenu Manasse (Jos 21, 25; 27, 11; 1 Par 7, 29), ten je však neobsadil (Sdc 1, 27; 5, 19). V moci izraelské se nachází až za Šalomouna, který je učinil sídlem jednoho z županů (3 Král 4, 12). — Vykopávky na tellu konal Sel lín r. 1902—4. Podle nich město prospívalo již kol 2.000 př. Kr. Z 15. st. pochází rozšíření hradeb na západní straně pevnosti. Z 110—8 st. pochází dvě pevnosti na severní straně. Zvláštní pozornost vzbudily zbytky paláce Ištawaššura, krále toho města, v nichž bylo nalezeno 12 klínopisných tabulek (5 neúplných), které se podobají tabulkám z el-Amarny. Dále byl nalezen skarabeji z doby Thutmose III., také uvádí město v seznamu měst tímto faraónem podrobených kanaanských měst nachází se i Taanach, V listech el-Amarna (Tachnuka) je zmínka o jeho nepřátelském smýšlení k egyptským vládcům. K dalším nálezům patří, kadidlový oltář, zdobený hlavami lvů (jiní myslí, že tu jde o kamna). Sk

Tabgha viz Palestina 9.

Tabitha řec. Dorkas (gazela), křesťanka v Joppe, která se vyznamenala dobročinností k chudým. Sv. Petr jí vzkřísil na své visitační cestě v těch krajích (Skt ap 9, 36—42). V zahradě ruského kláštera v Jaře ukazují se její hrob. Sk

Tábor, arab. Džebel et-Toř (= Hora), vypíná se jako osamocená kupa, oddělená od sousedních pohoří, do výše 562 m nad mořem na východní straně roviny Esdrelon. Přístupný je se západní strany po značně srázných serpentínách s prudkými zatáčkami dnes i automobilům. S vrcholu skýtá se nádherný pohled na západ, na rovinu Esdrelon a Karmel, na jih na Malý Hermon s biblickými osadami Naím a Endor, na východ na proláklinu Jordánskou, jezero Genezaretské a Zajordánsko na sever na Velký Hermon, pohoří Horní Galileje a pohoří Nazaretské. Vrchol Táboru je rozlehlá náhorní rovina.

Mimo název Tábor, obvyklý v hebrejštině a řečtině, vyskytují se pro horu názvy Itabyrion u Josefa Flavia a též v řeckém textě Os 51,

Atabyrion u Polybia, Itabyrium u sv. Jeronýma, Název připomíná Ževa Atabyria, jehož kult kvetl na hoře Atabyris na ostrově Rodu, na místě někdejší svatyně fénické a rovněž na Sicílii, Kri- mu. Nebylo však dosud jištěno, zda hora Tábor byla v nějakém vztahu k tomuto kultu.

Tábor vypíná se v místech, kde stýkala se území kmenů Issachar, Zabulon a Neftali (Jos 19, 22), Zmiňován je v historii Soudců, Na Tábor zavolá Debora Baraka z Qades a odtamtud vytáhnou proti Sisarovi, vojevůdci kananejského krále Jabina (Sdc 4, 6, 12, 14). Zmiňován též v historii boje Gedeona s Madiany (Sdc 8, 18). V textě 1 Král 10, 3 neběží o horu Tábor, nýbrž o místo z v. »Dub pláče« na úpatí Betelu, kde byla pochována Debora, Rebečina kojná (Gn 35, 8).

Jako přírodní zjev působil Tábor mocně, a odtud básnické obraty, v nichž je používán (Žl 88, 43, Os 5, 1, Jer 46, 18), Křesťanům byl Tábor onou »horou«, Lk 9, 28, 37, »horou vysokou«, Mt 17, 1, Mk 9, 1, »horou svatou«, 2 Pet 1, 18, posvěcenou událostí proměnění Páně, První jisté výslovné svědectví pro lokalitaci této události nalézáme ve IV. stol. u sv. Cyrila Jerusalemského. Catecheses XII, 16. PG XXXIII, 744. Po něm nalézáme tuto tradici u sv. Jeronýma, List 108, PL XXXII, 491.

V době Kristově byl Tábor pevností, již vybudoval podle svědectví Polybiova (Historia V, 70) Antiochus III, když se zmocnil Táboru po dobytí Philoterie. Za války židovské dobude Táboru z rozkazu Vespasianova vojevůdce Placidus r. 67 (Jos Fl., Válka IV, 1, 8).

V dobách byzantských stává se Tábor sídlištěm mnichů. Poutník z Piacence (z r. 570) zmiňuje se první o svatyni na Táboru, která se skládá ze tří »basilik«. Tato svatyně zpuštěna byla po vpádu Arabů. V době křižácké se usadili na Táboře benediktini, kteří se udrželi tam až do pádu Jerusalemského království r. 1187. Sultán Malik el-Adil a jeho syn Moaddam Isa opevnili r. 1212 Tábor. V letech 1255—1263 byl Tábor pod ochranou johanitů. R. 1263 zpuštěl jej sultán Bibars. Od r. 1661 mají františkáni v držbě velkou část vrcholu Táboru. Od r. 1873 jsou tam trvale usazeni. Podnikli vykopávky na

místech bývalé svatyně, kláštera a hradeb. Na místě bývalé svatyně vybudovali v letech 1920—4924 dnešní velkou svatyni v t. zv. syrském slohu. Rekové schisma- tičtí mají na Táboře chrám a klášter sv. Eliáše.

IL Tábor, město v území Zabulon, jehož se dostalo levitům z rodu Merarovců 1 Par 6, 77. Někteří exegeté mají zato, že Jos 19, 22 mluví nikoliv o hoře, nýbrž o městě jako hranici mezi kmeny Issachar a Zabulon. Je zmiňováno v seznamu galilejských měst dobytých Ramsem II. pod názvem Dpr = Dapur. P. Abel je ztotožňuje s dnešním Chirbet Dabúra na výšině, severně hory Táboru.

Kl Tajemství. 1. *O prozrazování tajemství* přítelových praví se v Sir 27, 17—24: »Kdo prozrazuje tajemství, ztrácí důvěru a nenajde přítele podle srdce svého. Miluj přítele a pevně k němu lni. Prozradil-lis však přítele, nechod' za ním... I po hrubé urážce smír bývá, ale prozradit tajemství přítelovo znamená nešťastnou duši, jež naděje nemá« (srov. Přís 11, 13; 20, 19). V Tob 12, 7 je zmínka o státním tajemství: »Tajemství královo skrýváti je dobré«. V 2 Mak se vypravuje o prozrazení tajemství nepřátel a jeho potrestání.

2. *Tajemství Boží.* Tajemství znamená věc skrytou. Takové jsou na př. budoucí události. Ty zná Bůh; »Zná tajemství toho, co při jiti má« (Dan 2, 28). Dále skryté jsou úmysly Boží. Na př. o bezbožných se praví, že »neznají tajemství Božích« (Moudr 2, 22), totiž úmysly Boží se spravedlivým, (který cestou utrpení a smrti jde k netušené blaženosti. O skrytosti úmyslu Božího mluvil i Ježíš Kr. ohledně zjevení království Božího: »Vám je dáno znáti tajemství království Božího, ale těm, kteří jsou vně, podává se vše v podobě- stvích« (Mk 4, 11 a paral.). Ono tajemství je tu plán Boží, jak se uskuteční předpověděné království Boží. A jako království Boží samo bylo takové tajemství, jež Židé nepochopili, tak bylo i tajemství jeho rozšíření mezi pohany. Apoštol Pavel se o tom zmiňuje v Ef 3, 4—6, kde praví, že zná »to tajemství, které za jiných věků nebylo oznámeno synům lidským tak, jak nyní v Duchu bylo zjeveno svátým apoštolům jeho a prorokům, (totiž) že pohané jsou v Kristu Ježíši spoludědici a spolu- včlenění a spoluúčastníci zaslíbení skrze evangelium«. Tato skrytá věc, která byla předpověděna a po uskutečnění zjištěna, je úmysl Boží vytvořili tajemnou jednotu všech, ždů i pohanu, v Kristu (srov. Kol 1, 24). Tajemstvím zůstává dále to, jak Bůh jednou přivede ku spáse i židy (Řím 11, 25). Křesťanským tajemstvím je

Kristus sám a jeho vykupitelské dílo. V jakémsi souhrnu (snad je to úryvek křesťanského hymnu na Krista) je podáno v 1 Tim 3, 16: »Tajemství zbožnosti je veliké: Ten, jenž se zjevil v těle, byl ospravedlněn v Duchu, ukázal se andělům, byl hlásán mezi pohany, víra v něho přijata ve světě, vzat ve slávě«. Ježíš je tedy středem křesťanského tajemství, jež podle zmíněného místa obsahuje šest hlavních pravd: 1. Vtělení Syna Božího. 2. Jeho ospravedlnění, totiž že Duch Boží prokázal, že je slíbený Me- siáš; stalo se to mnoha zázraky, které Ježíš konal, a hlavně jeho zmrtvýchvstáním. 3. Takový se ukázal před anděly, kteří žijí v blízkosti Boží. 4. Učedníci hlásali Krista všem národům. 5. Jejich práce nebyla marná, neboť mnozí přijali víru v Krista. 6. Ježíš Kr. sám opustil zemi, byv vzat v nadpřirozené slávě do nebe. — Tedy Ježíš Kr. je předmětem a obsahem křesťanského tajemství. Vykoupení pak je jeho tajemné dílo. V 1 Kor 4, 1 se praví o hlasatelích evangelia: »Tak sud' každý o nás jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích«. Rozumí se tu nejen hlásání evangelia, nýbrž nad to zjevení oné skryté moudrosti Boží, jak lidé přicházejí ku spáse a svatosti, jedním slovem

jakých prostředků v církvi ustanovených mají užívat, aby nabyli milostí, — Se zvláštního hlediska zmiňuje se o tajemství křesťanském ap, Pavel v 1 Kor 2, 6.; »Mluvíme o moudrosti jen mezi dokonalými. O moudrosti však ne tohoto světa ani knížat tohoto světa, kteří hynou, nýbrž mluvíme o moudrosti Boží v tajemství, která byla skrytá a kterou Bůh před věky předurčil k naší slávě, kterou žádny z 'knížat tohoto světa nepoznali. Neboť kdyby ji byli poznali, nikdy by neukřižo- vali Pána slávy .. « Jak plyne ze souvislosti, mluví zde Pavel o dokonalejším poznání tajemství Božího. Ono poznání nazývá moudrostí, aby dal Korintským na srozuměnou, že křesťanství nepostrádá moudrosti, ne sice takové, jakou se tehdejší nejen pohané, ale i hellenističtí židé holedbali. Křesťané v ničem nejsou pozadu, ale také nejdou krokem tohoto světa, neboť křesťanská moudrost nevyšla z moudrosti tohoto! světa, neboť svůj předmět křesťanská moudrost od světské moudrosti nepřejala. Jest jím totiž Ježíš Kr. i »Ne- pokládal jsem za vhodné vědět mezi vámi něco jiného leč Ježíše Krista a toho ukřižovaného^ (v. 2). A důkazem toho, že zde skutečně běží o tajemství Boží a ne o něco lidmi vymyšleného, je ta okolnost, že sami vůdcové náboženství tuto moudrost nepochopili. Jinak by jednali docela jinak s

Ježíšem Kr. A dále ani všem věřícím není ještě dáno, aby dokonale poznali tajemství Boží, jež je v Kristu a jeho vykupitelském díle, či nejsou všichni schopni vejít do různých tajů této pravdy. Ne, že by jim byla zakryta některý z křesťanských pravd. Naopak o všech platí: »Tajemství to, které od věků a pokolení bylo skryto, nyní však zjeveno bylo věřícím jeho; jim chtěl Bůh uvést ve známost, jak bohatá je sláva tohoto tajemství mezi pohany, jimž jest Kristus mezi vámi, naděje vaše« (Kol 1, 26. 27). Než všem není ještě dopřáno míti hlubší a souvislejší pohled do tajemství Ježíše Kr., jeho tajemného spojení s věřícími a jeho tajemné přítomnosti ve vykopených. K tomu dospívají dokonalí, kteří s větší péčí a snahou se věnují poznání Krista, »v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědění « (Kol 2, 3). Těchto slov apoštolových se zneužívá k tvrzení, že Pavel měl určité kroužky věřících, jimž sděloval nové křesťanské pravdy, jež při společných shromážděních všech věřících zatajoval. Prý se v tom zařídil podle tak zv. řeckých mystérií t. j. pohanských kroužků zasvěcenců do náboženských; skrytých pravd, což se dalo pomocí různých tajných obřadů. Než ani ve Skutcích apošt ani v jeho listech není zmínky o tom, že by Pavel pěstoval podobné kroužky křesťanské, v nichž by dokonalejší -byli zasvěcováni do nových křesťanských pravd, které před obyčejnými křesťany byly zatajovány. Neplýne to z jeho rozlišení mezi »dokonalými« a »nedospělými«, jak je podává v zmíněném listě ke Korintským, neboť dokonalými zde nerozumí ty, jimž je známo více pravd o Kristu a vykupitelském díle než nedospělým, nýbrž rozdíl mezi nimi je v tom, že dokonalejší jsou přístupnější důkladnějšímu poučení o týchž pravdách. O Pavlově vztahu k oněm náboženským mystériím řeckým nedá se dokázat leč snad to» že Pavel o nich věděl, a že měl o nich úsudek velmi nepříznivý. Rozhodně je odmítal a jimi pohrdal jako vším pohanským a modloslužebným. Křesťany před účastí na nich varoval jako před něčím velmi nakažlivým: »Nemějte účast na neplodných skutcích temnot, aile spíše je kárejte, neboť je hnusné jen mluvit o tom, co oni konají tajně« (Ef 5, 12). Jak žid, tak křesťen díval se na pohanská mysteria stejně jako na kterékoliv projevy modloslužby. Jak dalece pak Pavel použil výrazů známých z oněch mystérií, není snadné dokázat. Proč by jich však nepoužil, když přešly do lidové mluvy? Jako použil výrazů z divadla a závodů, podobně mohl použít

výrazů z těchto mystérií. Tvrdí se to na př. o slově »arréta« t. j. nevyověditelné (2 Kor 12, 4). Než jako u jiných výrazů, jež se předkládají z mystérií vzata, tak i u tohoto výrazu liší se Pavel ve významu. V mystériích slovo znamenalo, že začátečníkům bylo zakázáno mluvit o tajemných obřadech a pravdách oněch mystérií, kdežto Pavel chtěl tím slovem říci, že to, co viděl, nedá se lidskou řečí a lidskými pojmy vyjádřit. — Když Pavel užívá slova »mysterion« t. j. tajemství, rozumí jím, jak bylo již řečeno, pravdy a Boží úmysly, které byly zjeveny a v něž věřící uvěřili, a ne náboženské pravdy od starých předané a lidmi vymyšlené. Jak židé totiž, tak křesťané byli vždy pře

svědčení, že jejich náboženství se zakládá na zjevení (viz Zjevení).

Slova mystérión použil Pavel ještě o manželství, pokud je toto obrazem tajemného spojení mezi Kristem a církví: »Kdo miluje svou manželku, miluje i sebe Samého. Nikdo totiž nikdy neměl v nenávisti své tělo, ale žije je a chová, jak i Kristus Církev, protože jsme údy těla jeho, z jeho masa a z jeho kostí. Proto opustí člověk otce a matku svou a přilne k své manželce, a budou dva v jednom těle. Tajemství toto je veliké, — já však pravím: v Kristu a Církvi« (Ef 5, 28—32). Řecké slovo mystérión zde Vulgata překládá sacramentum. Apoštol tu patříuje v manželství něco tajemného. Než pravý tajemný obsah a hloubku tohoto tajemného možno postřehnouti v jeho vztahu k tajemství duchovního spojení mezi Kristem a Církví. V tom záleží veliké tajemství křesťanského manželství. *š.k*

Tamar (palma). 1. Manželka Hera a potom Onana, synů dudových a dcery Kanaanity. Poněvadž oběma byla klamána v oplodnění, vymohla si je lstí na Judovi samém. Narodili se jí dva synové Fares a Zara; oba jsou v rodokmenu Davida a Krista (Gn 38; Mt 1, 3). 2. Dcera Davidova, do níž se pro její neobyčejnou krásu zamiloval nevládní její bratr Amnon, potom ji znásilnil a vyvrhl i od sebe. Tuto pohanu po dvou letech pomstil Absalom, její vlastní bratr, zabiv Amnona při slavnosti stříhání ovcí (2 Král 13). 3. Město Jižně od Mrtvého moře, totožné s Asason-Tamar v Gn 14. 7. U Ez 47, 19; 48, 28 až k němu sahá jižní hranice nové země izraelské. Podle 3 Král 9, 18 opevnil je Šalomoun pro ochranu obchodních karavan, Jdoucích z Beršeby do Asiongaber u Elanitského zálivu. Za ně se pokládají zříceniny římské pevnosti dnes zvané Kasr el-Džeheinje. *š.k*

Tanec. O oblíbenosti tance u Izraelitů svědčí již to, že z bible pno něj známe aspoň osm výrazů. První zmínka o tomto samovolném vyjádření radosti uspořádanými pohyby je v Ex 15, 20. Praví se tam, že po záhubě faraónova vojska v Rudém moři Maria, sestra Mojžíšova vzála bubínek a s ostatními ženami se dala do tance, sama jim předzpěvujíc. Tím daly najevo radost slavného okamžiku vysvobození z moci faraónovy. Radost měla ráz více náboženský, jak je patrné z popěvku při tanci: »Zpívejme Hospodinu . . .« O tancích při slavnostech Hospodíniových je také zmínka v Sdc 21, 21, kde -se praví, že »Silské dcery vycházejí k

obvyklým tancům«. Nebylo to tedy něco nezvyklého oslavovat Hospodina tancem. V žalmech se s tím počítá: »Nechť chváli Jméno jeho tancem, při bubnu, při citáre ať mu pějí« (Jl49, 3; srov. 150, 4). Takový tanec se předpokládá i v žalmu 68, 26; »napřed jsou zpěváci, za nimi hudebníci ve středu panen, jež na bubínky tlukou*. Také o Davidovi je znamenáno, že při přenášení archy Hospodiny »poskakoval veškerou silou před Hospodínem, jsa opásán efodem lněným* (2 Král 6, 20). Ví o něm i prorok Jeremiáš: »tehdy (v den spásy) bude se vese- liti panna rejem, také jinoši a s nimi starci*. Než ta okolnost, že v Mojžíšském zákoníku není vůbec zmínky o tanci při náboženských slavnostech, poukazuje na to, že při vlastních bohoslužbách tance prováděny nebývaly. Příležitost k tanci dávala velká vítězství. Tak na př. Jeftovi, vracejícímu se z vítězného boje, vyšla vstříc jeho dcera s bubínky a tanci (Sdc 11. 34). Ženy zpívající a tančící vyšly vstříc i Saulovi a Davidovi (1 Král 18, 6). Při tem se netančilo v párech, nýbrž ženy pro sebe a mužové také. K slavnostním tancům patřil pochodový tanec, při němž dvě skupiny šly proti sobě, nakláněly se, tleskaly rukama a dupaly nohama nebo s podobnými výrazy točily se do kruhu. Ve Velp 7, 1 je zmínka o »válečném tanci Suna- mitky*. Nejspíše jde o tanec dívky- nevěsty dnes zvaný »mečový tanec*. Tančící dívka totiž při něm mává mečem na všechny strany, zatím co ženich a hosté zpívají. Sólový tanec, jaký prováděla dcera Herodiady při hostině (Mt 14. 6 a paral.) je nejspíše přínos řecko-římské kultury. Zvyk chlapců, ba i dívek se tancem na náměstí, je připomenut v evangeliích: »Podobá se (totiž soudobé pokolení Kristovo) chlapcům, kteří sedíce na náměstí, volají k druhům; Pískali jsme vám, a netančili jste; naří- káli jsme, a nekvílili jste* (Mt 11, 16. »17; Lk 7, 32). Tím chtěl Ježíš Kr. říci, že soudobí židé nepochopili prozřetelnost Boží své doby, ale šli si svou cestou. SA- **Tanis** (egyptsky Zanet, hebr. Zoan), prastaré egyptské město, jehož zříceniny se nacházejí v severovýchodní Deltě u rybář

ské vesnice San el-Hagar. O jeho výstavbu se zvláště zasloužil Ramses II., který zde rád dlel a učinil si z něho základnu pro výpravy do Asie. Ztotožňuje se s Ra-messem, na jehož výstavbě pracovali Izraelité (Ex 1, 11), V žalmu 77, 12 je vzpomenu jako místo, kde Bůh činil divy ve prospěch Izraelitů. O T. se zmiňují i proroci Is 19, 11. »13; 30, 4; Ez 30, 14, *šk* **Tarsus**, rodiště sv. Pavla, leží v Cilicii na řece Cydnu, která byla ve starých dobách splavná až -do Tar-su. Okolí jest úrodná rovina, která jest na severu ohraničena mohutným písmem Tauru. Tarsus bylo prastaré město, neboť už asyrské nápisy mluví o tom, jak ho Salmanassar II. r. 832 dobyl. Cilicie, jejímž hlavním městem byl Tarsus, připadla po smrti Alexandra Vel. Seleukovcům, za Pompeja pak se -stala římskou provincií r. 64 př. Kr. Byla nejprve (Spojena se Sýrií, až za Hadriana se stala provincií samostatnou. Město Tarsus za vlády římské nejen oplývalo bohatstvím, ale dle Strabona vynikalo pěstováním věd a umění, především filosofie. Tak stoický filosof Athenodor, učitel Oktaviánův, pocházel z Tarsu. Hotovila se tu z koží srsti hrubá, ale pevná látka, již se užívalo při výrobě stanů a která latinsky dle kraje slula cilicium. — Už král Antioch III. usadil v Malé Asii dva tisíce židovských rodů. Z této doby asi měla také původ židovská kolonie v Tarsu, Kdy rodina Pavlova, která dle poznámky sv. Jeronýma pocházela z Giskaly v Galilei, v Tarsu se usadila, není známo. Že se sv. Pavel narodil v Tarsu, to je ve Skutcích Apoštolských opětovně řečeno (9, 11. 30; 21, 39; 22, 3). Pavel třetího roku po svém obrácení (Gal 1, 18), když mu v Jerusalemě židé ukládali o život, uchýlil se do Tarsu (Skt ap 9, 30)1, odkudž ho jeho přítel Barnabáš povolal do nedaleké Antiochie, aby tam v nově založené pohanskokřesťanské obci kázal evangelium (11, 25). — Dnešní Tarsus, stojící na zříceninách antického Tarsu, má asi 118 tisíc obyvatel.

Hc

Taršiš. V Gn 10, 4; 1 Par 1, 7 je to jméno syna Javanova. Jméno pak má přístavní město, kam se ubíraly obchodní lodě fénické a s nimi i izraelské. Smlouvu o společném plutí do Taršíše učinil Šalomoun s Hiramem, králem Tyru (3 Král 10, 22; 2 Par 9, 21). Plavba tam i zpět trvala tři léta. Z Taršíše se dovážely většinou kovy: stříbro, železo!, cín a olovo (Jer 10, 9; Ez 27, 12). Vše to šlo na obdoby na trhu v Tyru. Kromě Tyru jako východisko těchto obchodních cest do Taršíše je v Jon 1. 3 jmenováno i Joppe. Fénickou kolonii Taršiš

třeba hledali na západě. Možno tak soudit i z toho, že Taršiš je uváděn ve spojitosti s ostrovy Středozemního moře v Žl 70, 10; Is 60, 9. Nejlépe se pro něj hodí Tartessus v jihozápadním Španělsku nedaleko ústí Qadalgiviru v blízkosti Kadizy. Lodi, které byly do Taršíše vysílány, častěji se nazývají v bibli »lodi taršišské* (Is 2, 16; 23, 1; Žl 47, 8; Ez 27, 12). V 2 Par 20, 36; 3 Král 25, 49 se praví, že Jo-safat postavil taršišské loďstvo v přístavě Asiongaber u Rudého moře. Odtud ovšem nemohly plouti do Středozemního moře. Někteří proto předpokládají, že byl ještě jiný Taršiš v Perském zálivu. Není to však nutné, poněvadž název taršišský nemusel se brát ve smyslu geografickém, nýbrž prostě pro označení lodí stavěných na způsob lodí fénických určených pro plavbu do Taršíše.

Šk

Tebes, město, při jehož obléhání byl Abimelech těžce zraněn jednou ženou a pak se dal svým zbrojnošem zabít (Sdc 9, 50—54; 2 Král 11, 21). Ztotožňuje se s dnešním Tubás (4097 oby.) nacházejícím se v úrodném kraji 16 km severovýchodně od Nab-lusu.

Šk

Tekua (Theqia). Město v Judských horách jižně od Jerusalema. Praotec obyvatelstva byl Tekua, syn Ašura (1 Par 2, 24; 4, 5). Odtud pocházela ona duchaplná žena, již použil Joab k usmíření Davida s Absalomem (2 Král 14, 12). Odtud pocházel Hira, syn Akkesův, jeden z Davidových hrdinů (23, 26). Je rodištěm proroka Amose (Am 1, 1). Roboam je opevnil (2 Par 11, 6). Na poušti východně od města Josafat porazil Moabity (20, 20 . .). Po vyhnanství bylo opět osídleno, jak lze soudit ze zmínky o spolupráci jeho obyvatel při obnově Jerusalema (Neh 3, 5. 27). Na poušť Thekuy utekl Jonathan Makkabejský před Bakchidem (1 Mak 9, 33). Jsou to dnešní zříceniny u vesnice Sa'ir, 18 km jižně od Jerusalema ve výši 850 m. Odtud je široký pohled hlavně směrem k Mrtvému moři. Na to nejspíše naráží Jeremiáš (6, 1), když vyzývá, aby z Tekue se trouvalo na polnice, aby Benjaminovci věděli, kterým směrem mají utíkat. Po dlouhou dobu zde byl uctíván hrob proroka Amose. O něm se zmiňuje Eusebius (Onom. 98, 17; 86, 12). Ještě ve středověku zde židé navštěvovali jednu jeskyni, již pokládali za hrob pronokův. V té době zde vzkvétal monastický život. Město zůstalo křesťanské až do 12. st., kdy bylo zbořeno mohame-dány, *šk*

Tělesnost. 1, *Tělesná dychtivost*, označena u Jana (1 Jan 2, 16) slovy žádost těla, žádost točí,

pýcha života, je hovění žádostem těla, vede k nepokoji a smrti (Řím 8, 5—8), Proto musí křesťan tělesnost potírat, neboť »tělu nejsme nic dlužni; budete-li skrze ducha umrtvovati tělesné pudy, budete živi« (Řím 8, 12). Jest nenasytná, jako oheň nehasnoucí (Sir 23, 22) a propadá trestům Božího soudu (2 Petr 2, 9), — 2. *Prostředky* proti tělesnosti udává Písmo sv.: prošiti o pomoc Boží (Sir 23, 6), žiti v milosti Boží (Gal, 5. il6), opatrně bdíti a býti strídmy (I. Petr, 5, 8; 2 Petr 2, 18).

Tělo člověka, — 1, *Hmotně*. Ve Starém zákoně se tělu člověka přiznává určitá posvátnost, jako Božimu dílu a nositeli znamení úmluvy s Bohem, obřizky. Proto je zakázáno komolení těla (Dt 14, 2), drásání ve smutku a tetování (Lv 19, 28); stejný účel mají též očištné předpisy. Péče o zdraví těla byla povinností, bylo odmítáno hellenistickým duchem vnukané pěstování sportu (2 Mach 4, 12). Jménem těla se bud označuje podstata lidského těla nebo veškerý lidský organismus, jednak ve bpojce »kosti a tělo« (Job 2, 5), »tělo a krev« (Sir 14, 19), jednak pouze »tělo« (Is 66, 16; atd.). S pojmem těla je výslovně spojován pojem duševní a mravní slabosti pouze Gen 6, 3; »Člověk žije příliš podle těla«, a Sir ili7, 30: »Nic není nešlechetnějšího nad to, co vymýšlí tělo a krev ... lidé všichni jsou prach a popel *; věcně však je to obsaženo všude, kde je řeč o hříchu dědičném a žádostivosti, V Novém zákoně nalézáme stejné významy: podstata těla (Jan 6, 63; 1 Kor 15, 50), tělo samo (Jan 6, 52; Kol 1, 24); člověk a lidstvo ve významu slabosti a pomíji- telnoisti (Jan 1, 14; 1 Kor 1, 29). Tento pojem slabosti, hříšnosti a potřebnosti spásy obšírně rozvedl apoštol Pavel, jakožto protějšek člověka vnitřního, duchovního; mluví oi obřezání těla (Kol 2, 28), o důvěře v tělo (Fil 3, 4), soudu dle těla (2 Kor 5, 16), dětech těla (Řím 9, 8), moudrých dle těla (1 Kor 1, 26); hřích přebývá v těle (Řím 7, il8. 23), tělo dychtí proti duchu (Gal 5, 24), snažení těla je nepřátelské Bohu (Řím 8, 7), kdo dle těla žije, nemůže se líbiti Bohu (Řím 8, 8), Tělo však samo o sobě není špatnost; hřích přišel od Adama ia může býti překonán milostí vykoupení (2 Kor 7, 1; Řím 12, 1), — 2. *Obrazná rčení o těle*: tělo: křižovati — přemáhati se (Gal 5, 24); býti jedno tělo (Gen 2, 24), manželské spojení; sítí v těle (Gal 6, 8), hověti tělu; něčím tělem se syti ti (Job 19, 22), soustavně trápit; tělo zuby trhati (Job 13, 14), odvážit! se nebezpečí smrti; vlastním tělem krmítí (Is 49, 26), přivéstí jej doi největší

nouze. Jménem těla je také označováno lidstvo (Žl 64, 3; Jan 17, 2; 1 Petr 1, 24), pokrevenství (Gen 37, 27, atd.). — 3. *Tělo vykoupené*. Ježíš Kristus varuje před přílišnou pečlivostí o hmotné tělo (Mt 6, 25), žádá od svých učedníků (ochotu obětovati život těla na záchranu života věčného (Lk 9. 24), Apoštol udává důsledky vykoupení těla: »Kristus zemřel za všechny, aby žijící nežili už sobě, nýbrž pro toho, jenž za ně umřel« (2 Kor 5, 15); »nejsme dlužníky těla, že bychom musili žiti dle těla« (Řím 8, } 13); »nedávejte těla svá za nástroje nespravedlnosti, nýbrž ... Bohu za nástroje spravedlnost i« (Řím 6, 13). Také tělo je vykoupením uvedeno do sjednocení s Kristem, těla jsou údy Kristovými, chrá my Ducha svátého, nositeli Boha (2 Kor 6, 13—20); tělo bude po vzkříšení proměněno v tělo oslavené (1 Kor 15, 44—50): aby toho oslavení dosáhlo, musí člověk na základě křtu dále stavěti posvěcování těla, aby bylo »živou, svátou, milou obětí Bohu* (Řím 12, 1); proto »nepěstujte smyslnost, nýbrž oblecte Pána Ježíše Krista« (Řím 13, 14), tělo jest udržovati v ukázněnosti (1 Kor 9, 27). *Sp*

Temán, je to jméno syna Elifazova, prvo- rozence Esauova (Gn 36, 15. 42; 1 Par 1, 53). Jeho potomci patří k Edomitům. Jako o místě, jehož obyvatelé prosluli moudrostí, se zmiňuje Jer 49, 7; Am 1, 12; Abd 8; Bar 3, 22. Také přítel Jobův Elifaz odtud pocházel (Job 2, 11). U Ez 25, 13 je ve spogení s Dedanem. Za ně se pokládá severní cíp krajiny el-Hisma na sever od Tebúku. *Šk*

Terebint — vědecky Pistacia Terebinthus

— je mohutný strom, poskytující příjemný stín, V dobách biblických byl v Palestině mnohem hojnější nežli dnes. Listy v době zimní opadávají. Plody mají tvar červených bobulí, velikých jako hrách: mohou se požívat i tlačí se z nich také olej, Kůra terebintu poskytuje pryskyřici, které starověké a středověké lékařství hojně užívalo. Větší terebintové háje nalézají se dnes na Karmélu a v Sýrii.

V Písmě sv. je terebint často jmenován. Anděl se zjevil Gedeonovi v Efre pod te- rebintem (Soude 6, 11), u Sichemu byl terebintový háj (Gen 12, 6), Strom, v němž Absolon uvázl svými vlasy, byl dle hebrejského textu terebint (2 Král 8, 9). Sira- chovec (24, 22) praví o božské Moudrosti: „Jako terebint rozložila jsem ratolesti své! — Pohanské obyvatelstvo Kanaanu uctívalo posvátné stromy, mezi něž patřival i statný terebint. Oseáš (7, 13) vytýká mod- loslužebným Izraelitům, že obětují kadidlo bohům pod dubem, topolem a terebintem!

Tersa (Tirsa), kanaanské město (Jos 12. 24). Zde měl částečně své sídlo první král izraelský Jeroboam (3 Král 14, 17), Po něm si je .zvolili za residenci Baasa, Ela a Zambri, který za obléhání města Amrim zapálil nad sebou střechu královského paláce a v jeho plamenech zemřel (3 Král 15, 21. 33; 16, 6: 8, 9; 17—18). Amrí si zvolil za residenci Samarii, než T, nepozbyla svého významu. Z něho později vytáhl Menahem (nejspíše tam byl správcem) do Samarie, kde zabil Selluma (4 Král 15, 14). Jeho poloha není ještě zjištěna, Hledá se v okolí Nablusu,

Tešiti člověka zarmouceného; 1. Bohumilý, záslužný skutek to byl již ve Starém zákoně (srv. kniha Tobiášova). Ježíš Kristus svým příkladem i slovem vedl k této ctnosti (viz Lásky; srv. Luk. 7, 12—48). Apoštol Pavel má za křesťanskou povinnost te- šiti zarmoucené, tak, jako my sami chceme, aby Bůh těšil nás (2 Kor 1, 4; 1 Thes 5, 14), — 2. *Důvody*, kterými lze zarmoucené těšiti, jsou; naprostá dobrotivost Boží, která nikdy nenechá bez útěchy (viz Dobrota Boží), nedopustí utrpení nad síly člověka (1 Král 10, 13); záslužnost bolesti a příklad Kristův (Lk 24, 26); utrpení posiluje ctnosti (Řím 5, 3—5); odměna na věčnosti (2 Kor 4, 17. 18).

Thamna (Thimna.) 1. Město blízko Odollam (Gn 38, 12) v judském pohoří Šefela, jež patřilo kmenu Judovu (Jos 15. 57). Za ně se pokládají zříceniny zvané Tibna 15 km jihozápadně od

Betlema a 7 km východně od Bet Nettif. 2. Město ležící v území kmene Danova (Jos 19, 43) na hranicích území Judova (!15, 10). V době soudců, kdy město bylo pod nadvládou Fi- lišťanů, Samson u něho zabil lva, když šel do něho s rodiči pro svou vyvolenou (Sdc 14, 1—6), Za krále Achaze padlo opět do moci Filišťanů (2 Par 28, 18). Je to dnešní Kh. Tibna 4 km jižně od Ain Šemš. 3 Th.-Sara, město v Efraimsku, které dostal za úděl Josue (Jos 19, 50) a tamtéž byl pochován (24, 30; Sdc 2, 9). Za ně se pokládá Kh. Tibna v blízkosti Abud severovýchodně od Lyddy. Možno tam vidět více hrobů ve skále vytesaných, z nichž je jeden pokládán za hrob Josuův. *Šk Thema*, arabské město, jemuž odpovídá dnešní oasa Teima, ležící v poušti jihovýchodním směrem od Akkabského zálivu. V Gn 25, 15 je to jeden ze synů Ismaelových. Proroci Is 21, 14; Jer 25, 23 ve svých hrozbách proti Arabům uvádějí je jako důležité jejich místo. Podle starých nápisů tam nalezených (aram, stéla) lze souditi, že to bylo staré sídlo kultury, *šk Thracie* slul kraj v jihovýchodní části Balkánského poloostrova. Thracie sousedila s Macedonií a na severu s Moesií, na východě pak se přimykala k Černému moři. Propontidě a moři Egejskému, Roku 46 po Kr. stala se Thracie římskou provincií. Thrákové byli bojovný lid a rádi vstupovali do cizích služeb jako námezdní žoldnéri. Jednou jsou jmenováni ve Starém zákoně a to 2 Mak 12, 35, kde se dočítáme, jak idumejský mistodržitel Gorgias byl v boji proti židům zajat, ale od thráckého jezdce osvobozen, Hc

Tiglatpileser je jméno tří asyrských králů, Asyrsky zní Tukulti-apil-ešarra, t. j. »má důvěra je syn Ešarry, (Syn Ešarry sluje bůh Ninib. Ešarra Je jméno chrámů, z nichž jeden byl v Ašaru zasvěcený bohu Ašuru, druhý v Nippuru zasvěcený bohu Enlilovi. Bohové Ašur a Enlil bývali pokládáni za otce boha Niniba.) Tiglatpileser I. vládl v letech 1115 až 1093, Tiglatpileser II. 966 až 934. Pro historii biblickou je však nej významnější Tiglatpileser III., jenž vládl 745 až 727. V bibli bývá nazýván též babylonským názvem Phul (4 Král 15, 19; 1 Par 5, 26), Theglathphalasar (Vulg. 4 Král 15, 29; 16, 7, 10), Theglath- phalnasar (Vulg. 1 Par 5, 6, 26; 2 Par 28. 20) a v různých překladech ještě jinak. Z klínopisných pramenů pro dobu jeho vlády máme Annály, jež psány byly na kamenných deskách, jimiž obloženy byly stěny paláce Tiglatpileserova v Kalachu, dnešním Nímrud, Texty Jsou však značně

porušeny, ježto kamenných desek s nápisy použil znovu ke stavbám pozdější asyrský král Asarhaddon, při čemž byly některé desky rozděleny, na jiných pak nápisy vyškrabány. — Svě výboje v pořadí zeměpisném, nikoliv chronologickém, zaznamenává Tiglatpileser v textu na hliněné tabulce z Nimrudu, Mimoto zmiňuje se o Tiglatpileserově poměru k Babylonii Kronika Babylonská, seznamy eponymů a Kanón Ptolemeův. Jmenované prameny se vzájemně doplňují a ověřují zprávami biblickými. — Tiglatpileser III. zmocnil se asyrského trůnu za vzpoury, která vypukla v Kalachu r. 746. Podle domněnky některých historiků pocházel však z královského rodu, jsa bratrem svého předchůdce Aššurnirářiho V. (753—746) a synem Adadnirářiho III. (805—782). Srov. Bonkamp, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, str. 384. — Tiglatpileser III. náležel mezi asyrské krále dobyvatele. První z nich stěhoval obyvatele z poražených území a na jejich místa přiváděl kolonisty. Je prvním v bibli jmenovaným asyrským králem, který mocně zasáhl do historie říše judské a izraelské. — Sotva zjednal po nastoupení na trůn v Asyrii klid, podnikl válečnou výpravu na území babylonské. Výprava nebyla pravděpodobně namířena proti Babylonii samé, nýbrž proti Aramejcům, kteří s jihu konali nájezdy do Babylonie. Prakticky však značí uznání svrchovanosti asyrské v Babylonii. Tehdejší král Nabunasir se neodvážil postavit se Asyřanům na odpor, naopak kněžstvo měst Babylonu, Borsippy a Kutu poslalo Tiglatpileserovi dary. — R. 744 konal Tiglatpileser výpravu na východní hranice Asyrie. — R. 743 táhl proti syrskému městu Arpádu, jehož král Matfilu i králové sousedních území <se spojili s arménským králem Sardurim proti Asyrii. Napřed porazil Armenii, načež se obrátil proti Arpádu a dobyl ho po tříletém obléhání r. 740. Z území jeho vytvořil asyrskou provincii, Z obavy před podobným osudem poddali se Asyrii dobrovolně někteří králové menších západních státeků, mezi nimi i Rasin z Damašku. — Zatím co však r. 739 bojoval & úspěchem v Armenii, vypukla v Syrii protiasyrská vzpoura, již podněcoval hlavně Azrijau, král země Jaudi. (Tento není však totožný s judským králem Azariášem, jak se dříve mysliło. Zemi Jaudi je hledati v severní Syrii.) Tiglatpileser podnikl příštího roku 738 proti vzbouřencům válečnou výpravu, vzpouru potlačil a zřídil na území Syrie asyrské provincie. Srov. Is 10, 8.. Tehdy i izraelský král

Manahem se dal pod ochranu asyrského krále a odvedl mu poplatek, »Přitáhl Ful, král asyrský, do země; i dal Manahem Fulovi tisíc hřiven stříbra, by mu byl na pomoc a upevnil království jeho. Protož uložil Manahem stříbro Izraelovi, každému zámožnému, bohatému, aby je mohl dáti králi asyrskému, padesát lotů stříbra každému. A tak vrátil se král asyrský a nemeškal (déle) v zemi« (4 Král 15, 19—20). I Annály Tiglatpileser o vy zmiňují se o poplatku Manahemově. Nazývají krále izraelského Menichimme Samerinája (srov. Gressmann, Altorientalische Texte, str. 346). V příštích letech podnikl Tiglatpileser válečné výpravy podružnějšího významu, a to r. 737 proti Medům, r. 736 na pohoří Taurus, r. 735 do Armenie proti králi Sardurimu. Pro historii biblickou je významné tažení Tiglatpileserovo na západ v letech 734 až 732. V Damašku totiž osnoval král Rasin nový odpor proti-asyrský. Na svou stranu získal též izraelského krále Pekacha, který se zmocnil izraelského trůnu, odstraniv vraždou izraelského krále Pekachja, který byl jako jeho otec Manahem oddaným vasalem Tiglatpileserovým. Rasin ve spojení s Pekachem usloval velmi pravděpodobně o to, aby se přidal k protiasyrskému spolku i judský král Achaz, Pokoušeli se o to již u jeho otce a předchůdce Joatama (4 Král 15, 37). Když Achaz z opatrnosti váhal, napadli jej Rasin a Pekach válečně. Válka tato sluje syroefraimskou a její počátek dlužno klásti do r. 735. Rasin a Pekach porazili Achaza (2 Par 28, 5—6), oblehli Jerusalema, avšak nemohli ho dobytí (4 Král 16, 5; Is 7, 1). Na trůn v Judsku hodlali dosaditi za Achaza nějakého jinak neznámého syna Tabeelova. (Is 7, 7.) Judsko bylo tehdy na

padáno s několika stran. Na jihu napadli je Edomci (2 Par 28, 17), kteří se zmocnili za pomoci Rasinovy Elathu, významného přístavu u Akabského zálivu (4 Král 16, 6). Do Negebu a Šefely vtrhli Filišťané (2 Par 28, 18). Za této trapné situace »zatřásl se srdce Achazovo i srdce lidu jeho jako se třesou stromy v lese větrem* (Is 7, 2) a přes varování proroka Isaiše (Is 8, 7 ..) povolal na pomoc Tiglatpilese- ra, kterou však draze vykoupil stříbrem a zlatém z pokladu chrámového a královského (4 Král 16, 7) a snad i mědi z různého příslušenství chrámového (srov. 4 Král 16, 17). Tiglatpileser vpadl do Galileje a Zajordánska a »dobył Ajjonu, Abel-bet-maachy, Janoe, Kedesu, Asoru, Galaadu, Galileje i všeho, území Neftaliova, a zavedl je (do zajetí) do Asyrie« (4 Král 15, 29; 1 Par 5, 26). Nato vtrhl do Syrie a po dalších bojích dobyl r. 732 Damašku, obyvatelstvo jeho, přestěhoval do města Qir na pomezí Babylonie a Elamska a Rasina zabil, (4 Král 16, 9). V říši izraelské propukla vzpoura proti Pekachovi, v jejímž čele byl Oseáš, který zabil Pekacha a sám se zmocnil trůnu (4 Král 15, 30). Klínopisné texty mluví o Oseáši (Ausf) ijako vasalu poplatném Tiglatpileserovi, kterého dosadil na trůn sám Tiglatpileser (srov. Gressmann, o. c., str. 348). Tiglatpileser vtrhl až do Filištiny, které si podmanil. Klínopisné texty mluví výslovně o městě Askalonu, jehož král Růkibtu se vzdal Asyřanům a o Gáze, jejíž král Chanunu uprchl před Asyřany do Egypta (Gressmann, o. c., str. 347.). Achazj však zaplatil ochranu! asyrskou ztrátou samostatnosti Judska. Jako vasal přispěchal vstříc Tiglatpileseru do Damašku, kde se po pádu města na nějaký čas usídlil. Klínopisné texty jmenují výslovně Achaza (Jaucha- zi) mezi vasaly Asyrie (Gressmann, o. c., str. 348). Přesto však neodvrátil od Judska neblahého vpádu asyrského vojska (2 Par 28, 20). Tiglatpileser rozšířil asyrskou moc na západ až k moři Středomořímu. — V letech 731 až 729 podnikl výpravu proti Babylonii. Sesadil slabého krále Ukinzera, pocházejícího z Aramejců, proti nimž bojoval Tiglatpileser již na počátku své vlády v Babylonii, a spojil Babylonii v personální unii s Asyrií. Jako král babylonský přijal jméno Půlu. K/

Tigris, vedle Eufratu druhá hlavní řeka v Mesopotamii. O ní je zmínka jen v Gn 2, 14 jako toku v ráji a v Dan 10, 4 jako místě vidění. Vyvěrá v arménských horách ze dvou pramenů, jednoho, v blízkosti toku Eufratu a druhého v horách u jezera Wan. Když se oba

toky spojily, tečou jihovýchodním směrem a protékají starým krajem asyrským. Od Mosulu naproti starého města Ninive je splavný. V krajině bag-dadské se velmi přibližuje Eufratu, s nímž tu byl za starodávna spojen mnoha kanály. Než se vleje do perského zálivu, spojí se s Eufratem, Jméno řeky je od sumer - ského Idigna, z čehož je akkadský název Dign, hebr. Hiddekel a perský Tigr. Viz Eufrat,

Šk

Timotej, *Dva listy Tímoteovi*. Timotej, spolupracovník 'sv. Pavla, pocházel z Lyst-try v Lykaonii, Otec jeho byl pohan, matka Eunice byla židovka. Snad už na první Pavlově apoštolské cestě byl Timotej (obrácen a pokřtěn. Když sv. Pavel na druhé cestě opět zavítal se Sylvánem do Lystry, tu vzal mladého Timotea, jemuž všichni vydávali dobré svědectví, jako spolupracovníka na další cestu. Aby mu umožnil činnost mezi židy, dal jej obřezati (Skt ap 16, 3). Od té doby zůstal Timotej věrným pomocníkem a druhem apoštola Pavla, který přes jeho mládí (1 Tim 4, 12) svěřoval mu důležité poslání, když jej na př. poslal do Soluně nebo do Korintu. Veliká chvála, kterou mu sv. Pavel vzdává (Filip 2, 20), ukazuje, jak byl Pavlovi a službě evangelia oddán. Totéž dosvědčují oba listy poslané mu sv. Pavlem. V šesti jiných listech Pavel ke jménu svému v nadpisu připojuje jméno Tímoteovo. V prvním zjetí dlel Timotej v Římě s apoštolem Pavlem. Když byl Pavel, jak se za to má, (osvobozen a když podnikl nové apoštolské cesty, tu zůstavil Timotea v Efesu, aby tam rozhárané církevní poměry uspořádal. Když byl Pavel po druhé v Římě vězněn a měl už jistou smrt před očima, tu pozval k sobě milého druha Timotea (2 Tim, 4, 9). Po mučednické smrti Pavlově Timotej, jak praví legenda, působil dále jako biskup v Efesu a tam ukončil život jako mučovník. Církev jeho památku uctívá 24. ledna.

Oba listy Tímoteovi izároveň s listem Titovi tvoří skupinu, kterou označujeme názvem listů *pastýřských*, protože v nich Pavel dává pokyny oběma učeníkům, jak mají svěřený úřad pastýřský spravovat. První list k Tímoteovi a list k Titovi jsou si nápadně podobny, vznikly v době mezi prvním a druhým zjetím Pavlovým, tedy v letech 65—66, Druhý list k Tímoteovi byl napsán v zjetí druhém, nedlouho před Pavlovou smrtí,

Brzy po té, když Pavel zůstavil Timotea v Efesu a sám šel do Macedonie, napsal mu odtud *první* list, v němž mu dává pokyny a napomenutí, «kterak má nesnadný úřad

biskupský vykonávat v obci ohrožované gnostickými bludaři. Bludaři 'tito, s nimiž se setkáváme i v druhých dvou pastýřských listech, jsou titíž, kteří po prvé na dějinné jeviště vystupují v listu Koslým, t. j. gnostikové židovského rázu. Jejich vystoupení předpovídal a předpověděl Pavel v řeči, kterou měl v Miletě k efeským presbyterům (Skt ap 20, 29}. Vedle boje proti bludařům klade Pavel Timoteovi na srdce též (jiné věci, týkající se církevní kázně i práce na jeho vlastní spásu.

Druhý list k Timoteovi jest časově poslední mezi listy Pavlovými. Pavel strádá v druhém zajetí, má je jistou smrt před očima (4, 6). Přátelé a .známí {jej opustili, až na jediného Lukáše (4, 10), Proto, zve milovaného učeníka a přítele, aby brzy za ním do Říma přišel, a při tom, jako v závěti, napomíná ho k věrnosti při hlásání evangelia a ke statečnosti v boji proti bludařům. ■— Listy pastýřské, i když mají své zvláštnosti, pocházejí od sv. Pavla, neboť mají onen nenapodobitelný ráz Pavlova slohu. Někteří z racionalistů se proto uchylují k domněnce, že některý pozdější autor v nich zpracoval rozptýlené úločky pravých Pavlových listů.

Titus, List Titovi. O Titovi, spolupracovníku sv. Pavla, není ve Skuncích Apoštolských žádné zmínky, V listu ke Gal (2, il) jmenuje jej sv. Pavel jako- společníka, který jej doprovázel do Jerusalema k apoštolskému sněmu. Z téhož místa je patrné, že Titus byl původem pohan a že proto sv. Pavel v Jerusalemě nepovolil naléhání judaistů, aby ho dal obřezati (Gal 2, 3). Pocházel asi z Antiochie, Na své třetí cestě poslal jej Pavel dvakrát do Korintu (2 Kor 2, 12; 8, 23). Po osvobození z prvního zajetí zůstavil jej jako biskupa na Krétě. V listu k Titovi (3, 12) zve jej, aby přišel za ním do Nikopole v Epiru. Ž 2 Tim 4, 10 je patrné, že Titus se odebral do Dalmácie. Po Pavlově smrti byl Titus dle legendy dále biskupem na Krétě, kde také ukončil svůj život přirozenou smrtí. Církev uctívá jeho památku 4. ledna.

List Titovi patří do skupiny listů pastýřských a má velikou podobu s prvním listem Timotheovi, s nímž vznikl v téže době. Také podnět obou listů byl podobný, Titus, i jehož Pavel zůstavil na Krétě jako biskupa (1, 5), měl těžké postavení jak pro špatnou povahu krétského obyvatelstva (1, 12), tak také pro bludařství, jež se na Krétě počala rozmáhati, Proto dává mu Pavel v tomto listu různé praktické pokyny pro pastýřský úřad, na př. jaké vlastnosti mají mít presbyterové, které by

ustanovil, a jaké jsou povinnosti různých stavů. Na konci jej zve, aby přišel za ním do Nikopole.

List byl napsán nějakou dobu poté, co Pavel navštívil Krétu. V rámci Pavlova života, jak jej podávají Skutky Apoštolské, je těžko najíti dobu, kdy by Pavel byl takovou cestu na Krétě podnikl. Nezbyvá tudíž, než onu návštěvu Kréty a vznik listu k Titovi položili do doby mezi prvním a druhým zajetím Pavlovým, tedy do let 65 —66, Hc

Tma, Na počátku stvořených věcí je vše zahaleno do tmy: »tma byla nad hlubinou« (Gn 1,2), Chaotickému stavu, v němž vše -bylo, odpovídá jen tma, která není princip pořádku a života. Až teprve stvořením světla začíná uspořádání chaosu a oživení země. Stvoření světla je podáno slovy: »Oddělil světlo ode tmy. Nazval pak světlo dnem a tmou nocí« (v 4. 5). Ne že světlo vzešlo nebo bylo vyvedeno ze tmy. Tma prostě ustoupila světlu a byly jí vykázány meze, kterých předtím nebylo. Tma a světlo nemohou býti spolu a nemohou se prolínat, proto bylo obojí (odděleno. Světlo má se ke tmě jako něco nového, kladného. O tmě se tu také nepředpokládá, že je něco věčného, nestvořeného. Proti tomu jsou slova Isaiášova; »Já, Hospodin, jsem to a nikdo jiný, ten, který tvořím světlo a činím tmu; ten, který tvořím štěstí a činím neštěstí. Já, Hospodin, to všechno činím« (45, 7), Není také něco, co se vymyká Boží moci: » Přivádíš tmu, i nastává doba noční« (Ž1 103, 20): »Obrací temno v jitra, den v noc proměňuje« (Am 5, 8; srov, Is 42, 16). Chváli pro

to Stvořitele vedle světla (Dan 3, 72). — Obrazně užívá se v bibli temnot o neštěstí a nehodách (Žl 1106, 10; Is 5, 30; 8, 22; Pláč 3, 2), hlavně o hrůzách Božího soudu (Am 5, 18, 20; Joel 2, 2; Sof 1, 15; Is 13, 10 a j.). Je symbolem náboženské nevědomosti, v níž tápalo pohanstvo (Is 9, 2; 60, 2; Lk 1, 79), a ovzduším hříchu či života bez Boží milosti, vzdálení se od Boha (Job 22, 11; Žl 35, 16; Přís 2, 13; 4, 19). Protio obrátiti se k Bohu a přijmout) spásu jím nabízenou znamená přejiti ze tmy do světla. Ježíš Kristus a jeho dílo spásy je světlem, a vše, co je mimo něj, je tmou: »Světlo ve tmě svítí, a tma ho ne- pojíala« (Jan 1, 5). Kdo tedy následuje Krista přijav víru v něho, nejde ve tmě (8, 12; 12, 46). Proto obrátit se ke křesťanství znamená vyjiti ze tmy (Ef 5, 8), to jest odložití nevědomost o Bohu a vzdáti se hříšného života (Kol 1, 13; 2 Kor 4, 6; Řím 13, 12) či opustiti říši temnosti, již vládne satan (Skt ap 26, 18). — Tma vládne v šeuolu (Job 10, 22; Žl 87, 33), a tím více v pekle, místě tio věčného vzdálení od Boha (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30). — Egyptskou tmou se nazývá devátá) rána, která měla pohnouti faraóna k propuštění Izraelitů ze země. Z líčení v Ex 10. 21—23 vysvítá, že běží o mimořádný zjev, způsobený zázračným zasáhnutím Mojžíšovým. Řecký překlad LXX spojuje »vel- mi hustou tmou« s »vichřicí« (thyella), což přivádí na mysl egyptský vítr zvaný cham- sin (padesátidenní), který is sebou přináší množství jemného písku z pouště a tím působí jakési zatemnění. Pod vlivem tohoto horkého větru organismus zemdlí. Zjev tmy piodle biblického líčení možno však vysvětliti tímto větrem jen tehdy, při- pustí-li se mimořádné jeho zesílení, a to po dva dny. O této tmě se síreji rozepisuje kniha Moudrosti (17—18, 4). — Tmu, která nastala při smrti Kristově, také nelze vysvětliti jen jako čistě přirozený úkaz. Evangelisté o ní jen praví: »Od šesté hodiny pak nastala tma po celé zemi až do hodiny deváté« (Mt 27, 45*, »Lk 23, 44; Mk 15, 33). Vysvětlení tohoto zjevu zatměním slunce odmítl již Origenes, odvolávaje se na to, že při úplňku se nevyskytuje (viz u Lagrange, S. Mare k tomuto v.). Jde nejspíše io něco podobného jako při tmě egyptské. Také v Palestině začátkem dubna přichází vítr zvaný široko, který s sebou přináší spoustu jemného (žlutavého) písku, a tím působí mrákotu. V tom případě byl při smrti Kristově vítr mimořádně zesílený a přinesl s sebou nezvyklé množství písečného prachu. Také je nápadné, že trval jen kolem tří hodin. Tato- tma byla znamením velkého soudu Božího nad Izraelem, který

neuvěřil. Podle proroků takové zjevy budou doprovázeli soudy Boží (Joel 2, 10; 3, 4. 15; Is 13, 10 a j.).

š k

Tobiáš, kniha vypravuje o osudech bohobojné rodiny, těžce zkoušené, avšak nakonec od Boha štědře odměněné.

1. Obsah; Tobiáš z kmene Neftali bydlel mezi vyhnanci v Ninive. Zůstal věrný zákonu. Žil v přízni královské a brzy zbohatl, takže mohl půjčiti svému příbuznému větší sumu peněz. V době pronásledování židů horlivě pochovával své zemřelé sou- kmenovce, (stihlo ho však neštěstí; majetek mu byl zabrán a on oslepl. Vyslal proto svého syna do Rages, aby vyzvedl půjčené peníze. K tomu se cestou přidružil anděl Rafael v podobě průvodce. Když T. na břehu Eufratu ohrožovala velká ryba, na radu Rafaelovu ji vytáhl a z jejich vnitřností potom použil k vyléčení svého otce. V L Ekbatane Rafael upozornil T. na Sáru, dědičku Raguele, s níž se T. (zasnoubil. Po návratu domů a uzdravení otcově dal se Rafael poznati. Po smrti otcově se T. vrátil do Ekbatany k Raguelovi.

2. Kniha ukazuje péči božské prozřetelnosti o zkoušenou rodinu. Je otázka, zda; se jedná o historickou knihu či jen fiktivní událost s didaktickým zahrocením, Pro historičnost svědčí jak tradice, tak historické údaje místní i rodopisné. Jméno autora je neznámé. Doba sepsání asi kol. r. 250—150 př. Kr. Původní hebrejský nebo aramejský text se ztratil. Š u

Tomáš. O tomto apoštolu nezaznamenali synoptikové nic knomě jeho jména v seznamu apoš. Co ;o něm víme, za to vděčíme Janovi, který k jeho jménu přidává »řečený DidimOs«, t. j. Blíženec, Dvojče* (11, 16; 20, 24 ; 21, 2); v řeckých obcích byl tedy znám pod tímto jménem. Ze tří zmínek u Jana dosti vysvítají některé rysy jeho povahy a chápání. Především projevil rozhodnost a odvahu, když se Ježíš Kr. chystal na cestu do Bethanie vzkřísit Lazara. Ostatním apoštolům se nepodařilo- odvrátit Pána od tohoto úmyslu. Tu Tomáš, domnívaje se, že Pán jde zároveň vstříc své smrti, pravil resignovaně; »Pojd' me i my, ať umřeme s ním« (11, 16). Druhé dvě zmínky se týkají jeho způsobu chápání. V řeči Kristově na rozloučenou po jeho slovech, že jim jde připravit místo a že vědí, kam jde i cestu znají, tázal se Tomáš: «Pane, nevíme, kam jdeš, a jak můžeme znáti cestu ?« (13, 4). Neporozuměl tedy cestě ve smyslu přeneseném, duchovním, nýbrž ve smyslu přirozeném o skutečné cestě. Třetí zmínku má o něm Jan po zmrtyvýchvstání

Páně. Tomáš nebyl přítomen, když se Ježíš ukázal apoštolům večer v den zmrtvýchvstání. K jejich vypravování o tom zachoval se skepticky a prohlásil: »Neuzřím-li v rukou jeho rány ... neuvěřím* (20, 25). Nevyjádřil tím nevěru v možnost zmrtvýchvstání, ani nedůvěru k apoštolům. K jejich nadšenému vypravování zaujal postoj člověka, který rozhledně odpírá uvěřiti v nadpřirozené zjevy smysly poznatelné, dokud se vlastními smysly o skutečnosti zjevu nepřesvědčí. Proto položil (ony podmínky. Když se však Kristus po losmi dnech opět ukázal a vyzval Tomáše, aby se dotekem přesvědčil o skutečnosti jeho těla, zvolal: »Pán můj a Bůh můj« (20, 27). Poplyne z textu, že by učinil toto vyznání až po dotyku, ani se to nepřipouští, nýbrž hned po slovech Kristových jasně a dojatě vyznal Kristovo božství. Ježíš mu nato řekl: »Ze jsi mě viděl, uvěřil jsi; blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili«. —> Když se apoštolově rozutekli z Palestiny, Tomáš podle staré tradice prý hlásal evangelium Partům. Potom se prý odebral do Indie, kde se mu podařilo obrátiti krále Gundafara (panujícího mezi r. 20 a 50 po Kr.). Tradice praví, že tam podstoupil mučednickou smrt.

Šk

Topas (hebr. „pitda“), drahokam barvy zlatožluté, který dle Joba (28, 19) přicházel ze země Kuš. Byl na náprstníku velekněžově (Ex 28, 17) a jedním ze základů nebeského Jerusalema (Zjevení 21, 20). Zmiňuje se o něm i Ezechiel, když líčí nádheru Tyru. Job (28, 19) srovnává s ním nesmírnou cenu božské moudrosti.

Hc

Tradice. 1. Křesťanskou tradicí se rozumí souhrn zjevených pravd, které od Ježíše Krista přejala apoštolé a je sdělili prvotní církvi slovem nebo písmem. K ní náleží i pravdy, které apoštolé během své činnosti, byvše poučení Duchem sv., sdělili rodící se církvi. Tu zahrnuje tradice i spisy Biohem inspirovaných spisovatelů, kteří nebyli ze sboru apoštolů v užším smyslu. Tato tradice je božského původu. Vše ostatní, co pochází z dob prvotní církve (na př. předpisy týkající se kázně nebo obřadů), má jen význam dobový a místní, a podle toho se také uchovává nebo mění. Jedině to, co je z božského zjevení — a jsou to všechny pravdy, kterých je třeba k věření a k vedení křesťanského života, chce-li býti kdo spasen — nejsou omezeny časem a místem, nýbrž platí vždy a všude. Uchovává ji neporušenu a nad ní bdí Církev. — Až na sněmu tridentském byl učiněn jasný rozdíl v

této tradici mezi pravdami, které jsou obsaženy v kanonických knihách Písma sv., a mezi zjevenými pravdami, které takto zapsány nebyly, ale pocházejí od apoštolů. Stalo se to u příležitosti protestantského tvrzení, podle něhož jsou zjevené pravdy obsaženy jen v knihách Písma sv. a ne také v ústním podání (viz Denzinger 783, 1792). Nám zde jde o dobu apoštolskou a blížeji o novozákonní spisy, pokud osvětlují otázku křesťanské tradice.

Šíření evangelia iste dalo nejprve apoštolským kázáním. Věřící byli slovem poučováni o tom, čemu mají věřit a jak mají žít. Pravidlem víry a mravů jim tedy bylo evangelium slovem hlásané. Apoštolé sami se pokládali za služebníky zjevené pravdy, za její svědky, za ty, kteří byli Ježíšem Kristem poslání, aby zaručovali skutečnost a pravdivost jeho zjevení, a za ty, kteří měli pokračovati v díle spásy. V tomto vědomí sdělovali své učení nové věřícím. Kladli také důraz na zachování tohoto učení mezi věřícími, neboť to mělo býti nezměnitelným pravidlem i pro budoucí časy. Z mnoha míst s tím souvisejících možno uvésti toto; »Prosíme vás a napomínáme v Pánu Ježíši, abyste podle toho vždy více prospívali, jak jste přijali od nás poučení o tom, kterak máte žiti a Bohu se líbiti, jakož i žijete. Víte zajisté, která příkázání jsem vám dal skrze Pána Ježíše* (1 Thes 4, 4, 2); «Přikazujeme však vám, bratři, ve jménu Pána našeho Ježíše Krista, abyste se stranili každého bratra, který se chová nepořádně a ne podle naučení, které obdrželi od nás« (2 Thes 3, 6); «Chválím pak vás, bratři, že ve všem na a

mne pamatujete a zachovááte naučení, jak jsem vám je podal» (1 Kor 11, 2); srov. 15, 1; Řím 6, 17; Gal 1, 14; Kol 2, 8); »Co jste poznali a přijali i uslyšeli a viděli na mně, to konejte, a Bůh pokoje bude s vámi« (Fil 4, 9); »Timothee, opatruj statek svěřený« (1 Tim 6, 20); »Jako vzoru zdravých slov drž ise těch, která jsi uslyšel ode mne, zůstávaje ve víře a lásce, které jsou v Kristu Ježíši. Krásný statek ten opatruj skrze Ducha isvatého, jenž přebývá ve vás« (2 Tim 1, 13, 14); »Co jsi uslyšel ode mne před mnoha svědky, to svěřuj lidem věrným, kteří budou způsobiti také jiné učiti« (2, 2); Zde se vždy nerozlišuje mezi tím, co bylo (sděleno kázáním a co listem. Základ ovšem tvoří slovo ústně sdělené. Rozlišení mezi oběma podává ap. Pavel v 2 Thes 2, 15: »Nuže, bratří, stůjte (pevně) a zachovávejte podání, kterým jste se naučili ať skrze naši řeč, ať iskrze náš list« — Vše to ukazuje, že v době apoštolské platilo za pravidlo víry a mravů jak evangelium slovy hlásané, tak evangelium napsané.

3. Na některých místech v evangeliích se mluví o židovské tradici starších. Rozumí se jí souhrn rozličných nařízení a předpisů, které dalí a uchovávali učitelé starozákonní, aby mojišský Zákon byl přesněji zachovávan a přizpůsoben všem životním okolnostem. Na rozdíl od mojišského Zákona božsky daného jsou tato podání starších jen lidským výmyslem (Mk 7, 8). Mnohdy byla velmi uměle vyvozená z mojišského zákoníku, ano byla i proti jeho duchu (Mt 15, 5, 6; Mk 7, 3—13). Ježíš Kristus je označil za nesnesitelné jho (Mt 23, 4; Lk 11, 46). Pokládal je za náboženskou marnivost a za škodné. Proto je nezachovával, čímž proti sobě popudil farizeje, kteří úzkostlivě bděli nad jejich zachováváním, jako by tvořily část zjevení Božího (Mt 12, 2; Lk 6, 7; 11, 38; Jan 5, 12; 9, 16 a p. O těchto/ podáních starších se zmiňuje i Josef FL ve Starož. XIII, 10, 6. *šk*

Trest církevní, pokud jest o něm řeč ve sv. Písmě, jest (jediné tak zvané »vyobcování«, to jest vyloučení z účasti na úkonech a požehnání náboženského života obce věřících, pročež také mu bylo dáno jméno klatby, jakožto přirčení ke zhoubným ztrátám.

Ve Starém zákoně byl tento trest hlavním prostředkem zachováním ryzosti náboženských názorů a mravů. V podstatě to bylo jen pokračování pravěkého zvyku, dosvědčeného u všech národů.

Byly rozličné stupně »klatby«. Jednoduché vyloučení, které mohl každý Izraelita vyšlo viti nad hříšníkem, i sám nad sebou: »Nemiluje-li někdo Pána našeho Ježíše Krista, bud* proklet;

Maranatha» (1 Kor 16, 22); »Avšak i kdybychom my nebo anděl s nebe hlásali proti tomu, co jsem vám kázal, bud proklet« (Gal 1, 8); pak bylo vyloučení ze synagogy, vyslovené od sboru: »Kdokoli by pak nepřišel do tří dnů, dle úřady knížat a starších, tomu že vzat bude veškeren majetek, a sám že vyvržen bude z obce« (Esdr 10, 8); vyloučení z lidu Božího; »Duše, která by jedla něco kvašeného od prvního dne až do dne sedmého, budíž vyloučena z Izraele« (Ex 12, 15). Cherem, jímž propadali zkáze a smrti celí národové, kraje, města, vesnice nebo části věcí, obyvatel, nebo jen věci.

V Novém zákoně je církevním trestem vyloučení ze shromáždění věřících: »Napsal jsem vám v tomto listě, abyste neobcovali se smilníky, a to nikoli vůbec se smilníky tohoto světa nebo s lakomci nebo is modláři . . . , nýbrž jestli by někdo, kdo se nazývá bratrem, byl smilníkem, lakomcem« (1 Kor 5, 9—1.1). 1 Tim 1, 20 naznačuje, že takové vyobcování bylo spojeno s přáním hmotných pohrom, působených ďáblem, aby se hříšník kajicně napravil: »Které jsem vydal satanu, aby se naučil nerou- hati se«.

Sp
Trní, Trnová koruna. Teplé podnebí a suchá půda v Palestině jsou zvláště příznivý vývoji různých druhů trní a bodláci. Že na poli roste tolik bodláci, jest dle Gen 3, 18 také kletbou dědičného hříchu, jež spočívá na lidské práci. Trní a bodláci se na poli po žni odstraňovalo ohněm. Praskající oheň, který trní stravuje, jest obrazem Božího soudu (Is 33, 12; Žalm 118, 12). Joatham ve své bajce, kterou pronesl k obyvatelům Sichemu (Soude 9, 14), ironicky srovnává Abimelecha s bodlákem, kterého si istromy zvolily za krále. V hebrejském textu Starého zákona je 17 výrazů na označení různých druhů trní a bodláci. Není ovšem možno určit, které rostliny jsou oněmi názvy míněny.

Vojáci spletli Kristu při umučení *trnovou korunu*, kterou Spasitel měl na hlavě, když jej Pilát ukázal lidu (Jan 19, 25) a se kterou byl dle apokryfů také ukřižován. Trní, jehož užili k tomu, je v řeckém textu označeno slovem .akanthos, což značí trní vůbec. Jen tolik lze soudit, že vojáci použili trní, které bylo právě při ruce a které snad v chladné noci přikládali na oheň. Dle Foncka největší nárok na to, že poskytly tmí na korunu Kristovu, mají bud častý v Palestině řešetlán obecný (*Zizyphus vulgaris*), nebo *Paliurus aculeatus* s krátkými, ale ostrými trny. *Zizyphus Spina Christi* dnes v

okolí Jerusalema neroste. — Kristovu trnovou komu, jako vzácnou relikvii získal z Cařihradu francouzský král svátý Ludvík r. 1239 a vystavěl jí ke cti překrásnou kapli La Sainte Chapelle v Paříži. Po revoluci se však trnová koruna — dnes úplně zbavená trnů — uchovává v chrámovém pokladě kostela Notre Dámy v Paříži. *HC*

Troas nazýval se maloasijský kraj na pobřeží Egejského moře jižně od Hellespontu naproti lostrovu Ten.edu. Staří zeměpisci někdy Troadu počítají k Mysii, někdy ji od této rozlišují. V době novozákonní patřila k římské provincii Asii. Hlavním městem Troady byla Troas, čili plným jménem Alexandria Troas. Bylo to přístavní město ležící asi 25 km jižně od staré Troje. Poněvadž Římané odvozovali svůj původ od Trojanů, tu Augustus dal městu Troadě různé výsady, a povýšil ji na římskou kolonii. Na první cestě sv. Pavel měl v Troadě noční vidění, jímž byl od Boha vyzván, aby se odebral do Macedonie (Skt ap 16. 8—11). Tehdy, jak se zdá, přidružil se k Pavlovi v Troadě i sv. Lukáš. Na třetí cestě přišel Pavel z Efesu do Troady, kde se mu otevřela ‚veliká brána‘, t. j. vhodná příležitost kázat evangelium, ale přesto ihned pokračoval v cestě do Macedonie, poněvadž byl pln (starostí o stav věcí v Ko- rintě (2 Kor 2, 12. 13). Při návratu z třetí cesty rovněž se zastavil v Troadě, kde vzkřísil mládence Eutycha (Skt ap 20, 5. 6). Konečně po osvobození z prvního zajetí po čtvrté zavítal do Troady, kde u Karpa zanechal »plášť, závitky a pergameny« (2 Tim 4, 13). *HC*

Trofimus, průvodce Pavlův na jeho třetí apoštolské cestě (Skt ap 20, 4) a potom do Jerusalema (21, 29). Na své cestě po prvním žalářování zanechal ho Pavel pro jeho nemoc v Miletu (2 Tim 4, 20).. *šk*

Trojice. Pravdou o Bohu ve třech osobách vyvrcholilo zjevení Boha lidem. V tomto největším tajemství, jež nemá analogie ve věcech stvořených, odkázán je lidský rozum více než kde jinde na Písmo svaté a na učení Církve. Při něm je u věřícího více patrné, že toto tajemství prostě přijímají tak, jak bylo zjeveno. Zde je podáváno jen to, co o Trojici Je zjeveno v Bibli.

I. *Starý zákon* není doba zjevení tohoto tajemství. Tehdy šlo nejprve o to, aby víra v jednoho Boha byla zachována neporušena. Starozákonní knihy ukazují až příliš jasně neustálý boj o víru v jednoho Boha, boj, který se přiostril ve vyhnanství. Tehdy hrůzou před

polytheismem tím houževnatěji se drželi víry v jednoho Boha. Když potom Ježíš Kristus opravoval některá nařízení starozákonní, nikdy se nevyjádřil, že opravuje jejich víru v Boha. Na otázku, které je první přikázání, odpověděl z Dt 6, 4: »Slyš, Izraeli, Pán Bůh tvůj je jediný Bůh« (Mk 12, 29). Zjevení Trojice patří až jemu. Tím ovšem není řečeno, že St. zákon na tuto pravdu ani nepřipravoval jakýmsi naznačováním, na př. trojím »Svatý, svatý« (u Is 6, 8). Více ještě učením o moudrosti, která je představována zpodstatnělá; »Je totiž výdech moci Boží a Je takřka čistý výron slávy všemohoucího Boha — je odlesk světla věčného, neposkvrněné zrcadlo síly Boží a obraz dobrotivosti jeho« (Moudr 25, 26), »Já jsem z úst Nejvyššího vyšla, prvorozená všeho stvoření« (Sir 24, 5; Přis 8, 22. 23). V těchto a podobných místech může křesťan, osvěceny zjevením Evangelia, spatřovati naznačené tajemství Trojice.

II. *Nový zákon*. Již při křtu Páně se vlastně událo zjevení Trojice. Duch Boží v podobě holubice přicházel na Krista a s nebe se ozval hlas: »Tento jest Syn můj milý, v něm se mi zalíbilo« (Mt 3, 16. 117; Mk 1, 10. 11; Lk 3, 22). Než i když se připustí, že svědky toho byli i Jiní kromě Jana Křtitele, sotva v tom pochopili pravdu o Bohu ve třech osobách. Vždyť sami apoštolé byli Kristem jen poznenáhlu uváděni do tohoto tajemství.

1. Zjevení Kristova vztahu k Bohu jako Syna k Otcí.

a) Po záračném zahrnutí ryb Petr, padnuv Ježíšovi k nohám, pravil: »Odejdi ode mne, Pane, neboť jsem člověk hříšný« (Lk

5, 8). Později, když byl Petr zachráněn od Pána před utonutím, pravili ostatní na lodičce: »Vpravdě Syn Boží jsi ty« (Mt 14; 33). I toto vyznání bylo ještě neurčitě a chvilkové. Až teprve u Cesaree Filippovy prohlásil Petr slavnostně jménem všech apoštolů: »Ty jsi Kristus, Syn Boha živého « (Mt 16, 16). Jako je tedy Kristus syn člověka, -tak je Syn Boha, který má nekonečné bytí a život, jež sděluje Synu. Toto je obsaženo již v dřívějších slovech Kristových: »Všechno Jjest mi dáno od Otce, a nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti« (1)1, 27), Ani Petr nenabyl sám tohoto poznání, ale; »Blahoslavený jsi, Simone Barjona, neboť krev a tělo ti to nezjevilo, nýbrž Otec můj, jenž je v nebesích* (16, 17). Po předpovědi utrpení proměnil, sie Ježíš před třemi apoštolu a s nebe zazněl tentýž hlas jako při křtu (17, 5). Veřejně a slavnostně prohlásil dal sám Ježíš Kristus v den svého utrpení, když byl vyzván veleknězem: »Zapři- siahám tě skrze Boha živého, abys nám řekl, jsi-li Kristus, Syn Boží«. Odpověděl kladně; »Ty jsi řekl. Avšak pravím vám, od toho času uzříte Syna člověka seděti na pravici moci Boží a přicházeti v oblacích nebeských* (Mt 26, 63. 64; Mk 14, 61. 62; Lk 22, 70).

b) K těmto vyznáním řadí se místa, hlavně z Evangelia Janova, kde je vztah Syna k Otci podán v jednotlivostech. Stejnost v podstatě je vyjádřena slovy: »Já a Otec jedno jsme« (Jan 10, 30). Jednota společného bytí plyne konečně z toho, že má vědění jako Bůh: »Nyní víme, že znaš všechno a nepotřebuješ, aby se tě kdo tázal; proto věříme, že jsi od Boha vyšel« (16, 30; cf Mt 11, 27 a Lk 10, 22 o tom, že jen Otec zná Syna a Syn Otce). Má tutéž moc jako Otec; »Otec můj dosavad dělá, i já dělám «. »Jako Otec mrtvé křísí a oži-, vuje, tak i Syn koho chce, oživuje* (Jan 15, 17. 21). Toto vše nemá od sebe, nýbrž (sdělil mu to Otec: »Jaiko Otec má život sám v sobě, tak dal i Synu, aby měl život sám v sobě« {5, 26), »Já živ jsem skrze Otce* (6, 26), Moc; »Dal jsi mu moc nade vším lidstvem, aby dal život věčný všem, které jsi mu dal« (17, 2). Vše mu dal do rukou; »Otec miluje Syna a vše mu dal do rukou* (3, 35), » Ježíš, jsa si vědom toho, že Otec dal mu v ruce všechno a že vyšel od Boha a jde k Bohu...« (13, 3).

Než nedal mu vše tak, jako by ono sdělení bylo ukončeno, nýbrž trvá stále; »Neprosím toliko za ně, nýbrž i za ty, kteří skrze slovo jejich uvěří ve mne, aby všichni byli jedno, jako ty,

Otče, ve mně jsi a já v tobě* (17, 20). Na Filipovo přání; »Pane, ukaž nám Otce a dostačí nám«, odpověděl Ježíš; »Tak dlouho jsem s vámi a nepoznali jste mne, Filipe? Kdo vidí mne, vidí i Otce. Kterak ty pravíš; Ukaž nám Otce? Nevěříš, že já v Otci a Otec ve mně jest? Slova, která já mluvím vám, nemluvím sám od sebe, nýbrž Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky. Věřte mi. že já v Otci a Otec ve mně jest. Ne-li, pro skutky samy věřte* (14, 8—11). Z toho se možno domyslit, jak pozvolna vnikali apoštolové do tohoto tajemství. (Viz i Ježíš Kristus.)

2. Zjevení Ducha svátého. Třetí božská osoba nezjevila se přímo a bezprostředně jako Syn, nýbrž skrze dary. Víme o ní, co sdělil Ježíš Kristus a apoštolové.

Již ve St. zákoně bylo předpověděno vylití ducha Božího v době mesiášské; »Po- tom vyleji ducha svého na každého, kdo má tělo...« (Joel 2, 28; Ez dl, 19; Zach 12, 10). První svítání začalo u Marie při zvěstování; »Duch svatý sestoupí na tebe . . .« (Lk 1, 35), u Jana, který »bude naplněn Duchem svatým« (v 15), u Alžběty »naplněné Duchem svatým« při návštěvě Marie (v 42), podobně u Zachariáše (v 67) a Simeona (2, 27). Při křtu Páně vydal svědectví v podobě holubice. Spolupůsobil pak s Kristem při jeho veřejné činnosti (Mk 1, 12; Lk 4, 14; 10, 21).

Duch svatý, osoba, je zjeven v prohlášení Kristově: »Amen, pravím vám: Všechny hříchy budou odpuštěny synům lidským, i rouhání, která vysloví. Kdo by se však rouhal proti Duchu svatému, nedojde odpuštění na věky, nýbrž bude vinen hříchem věčným* (Mk 3, 28; Mt 3, 28—30; Lk 12, ilO). Podobně je odhalena ve slibu Kristově apoštolům; »Až vás povedou, aby vás vydali, nestarejte se předem, co byste mluvili, nýbrž to mluďte, co vám v tu hodinu bude dáno; neboť nemluvíte vy, nýbrž Duch svatý« (Mk 13, 13; Mt 10, 20; Lk 12, 12). V posledních řečech Páně u Jana je zjevován ještě určitěji; »A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstávat na věky, Ducha pravdy; svět ho nemůže přijmouti, poněvadž ho nevidí ani nezná; vy však ho znáte, neboť ve vás zůstává a ve vás bude (15, 15— 17). Ve Skt ap 16, 7: »Když přišli proti Mysii, pokoušeli se jiti do< Bithynie, ale Duch Ježíšův jim to nedovolil*, je poukázáno na Ducha jako rozdílnou osobu od Krista, neboť v předcházejícím v 7. v podobném jednání vystupuje Duch sám; »I prošli Frygii a krajinu galatskou, poněvadž jim bylo zabráněno od Ducha svátého hlásat! slovo Boží v Asii*.

Nejjasnější text pro Trojici je ve formulí pro křest: »Jděte tedy, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svátého* (Mt 28, 19; 1 Kor 6, 11). 3. Vzájemný vztah tří božských osob. Vztah Ježíše k Otci určuje synovství. O Duchu svátém to není nikde řečeno-. O něm je řečeno; »Když přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, jenž vychází od Otce, ten bude svědčiti o mně (Jan 15, 26).

Jak Otec je počátek obou a Duch vychází z Otce i Syna, ukazují i následující slova: »Když přijde onen Duch pravdy, naučí vás všeliké pravdě, neboť nebude mluvití sám od sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvití a příští věci zvěstuje vám. On mne oslaví, neboť z mého vezme a zvěstuje vám. Všechno, cokoliv má Otec, mé jest; proto jsem řekl: Z mého vezme a zvěstuje vám« (16, 13—15). A »Utěšitel pak, Duch svátý, kterého Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem* (14, 26). Pro vyjití Ducha sv. i ze Syna, možno přidali i slova o vodě; »Žízni-li kdo, pojď ke mně a pij. Kdo věří ve mne, — jak dí Písmo — proudy vody živé poplynou z jeho útroby. To pak řekl o Duchu, kterého věřící v něho měli přijati. Duch totiž nebyl dosud dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven* (Jan 7, 38. 39).

4. Vyjadřování apoštola Pavla o Trojici. Uchováno je v některých formulích o díle vykoupění, díle Božím. Nejdůležitější zdá se býti v 2 Kor 13, 13; »Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží a účastenství Ducha svátého budiž se všemi vámi*. Zde Otec jako společný pramen zjevuje Se láskou, jež způsobila vtělení a vykoupění skrze Syna, jehož milostí docházíme spásy ve sdělování Ducha svátého. Kristus je zde dán na začátku, poněvadž jeho vtělením přišlo zjevení a sdělení Otce i Ducha. Podobně v 1, 21; »který nás utvrzuje s vámi v Kristu a který nás pomazal, jest Bůh. On si nás také poznamenal a dal závdavek Ducha svátého v srdce naše*. »Byli jste obmyti, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu Boha našeho* (1 Kor 6, 11). »Ale prosíme vás, bratři, pro Pána našeho Ježíše Krista a pro lásku Ducha, abyste mně pomáhali v modlitbách, které vznášíte k Bohu za mne* (Řím 15, 30), »Jsou pak rozličné dary, ale tentýž Duch; a rozličné jsou služby, ale tentýž Pán; a rozličné jsou působnosti, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všem* (1 Kor 12, 6—11; viz i 8, 6). V listě Efeském, v němž poučuje o celku věřících. Církví,

vyjadřuje se podobnou formulí; »Jedno tělo a jeden Duch, jak jste byli povoláni v jedné naději svého povolání. Jeden Pán, jedna víra, jeden křest. Jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi a nade vším a ve všech vás* (4, 4—6). V tomto celku věřících je Duch duše Církve, Ježíš Kristus její hlava a Otec počátek její jednoty. Z toho je patrné, že Pavel předpokládal u věřících víru v Trojici jako samozřejmou, a že tedy poučení o ní patřilo k původní katechesi apoštolské. List Judy ukazuje totéž: »Vy však, miláčkové, vzdělávejte se na přesvaté víře své, modlete se v Duchu svátém, zachovávejte se v lásce Boží, očekávajíc milosrdenství Pána našeho Ježíše Krista k životu věčnému* (v 20), , Šk

Trpělivost, stálost ve snášení bolesti s myslí Bohu odevzdanou, aniž se člověk oddává mrtvému smutku nebo prudké útonosti proti tomu, co mu působí bolest. Sv. Písmo mluví o trpělivosti ve trojím smyslu, — *L Trpělivost Boží* jest Boží milosrdná shovívavost, nestihající hned trestem každý hřích. »Pán je trpělivý a velikého slitování* (Nm 34, 6); »Pán je trpělivý a veliké moci* (Nahum 1, 3); »Pán má svární trpělivost, poněvadž nechce, aby někdo zahynul, nýbrž aby se všichni obrátili ku pokání* (2 Petr 3, 9). — *II. Trpělivost člověka, jako vytrvalost* v konání dobra: »Člověk popudlivý sváry plodí, trpělivý vzbuzené krotí* (Přís 15, 18); »Rozumnost muže po trpělivosti poznáš a čest jeho jest chybu promíjeti* (Přís 19, 11); »Měj se mnou trpělivost a všechno ti zaplatím* (Mt

18, 26); »Které pak (sémě) padlo do země dobré, jsou ti, kteří slovo slyší, v dobrém srdci zachovávají a užitek přinášejí v trpě- livo<sti« (Lk 8, 15). — III. *Klidná mysl. Bohu odevzdaná*, jež snášeli bolest, nepodléhající smutku nebo nedůtklivosti. —

1. *Ovoce trpělivosti*: «Lépe jest býti trpělivý nežli obrem, lépe ovládati sebe, než dobývali města« (Přís 16, 32); «Až do času bude se držeti trpělivý a potom dojde potěšení « (Sir 1, 29); «Cokoli na tebe dolehne, přijmi a v bolesti buď* statečný a v tísní své měj trpělivost. .. Důvěřuj Bohu a zastane se tebe« (Sir 2, 4—6); Trpělivost je vlastnost vyvolených Božích: «Oblecte se jako vyvolení Boží, svatí a milovaní, srdečným slitováním, pokorou a trpělivostí* (Kol 3, 12); «Velikou trpělivostí vykazujeme se jako služebníci Boží* (2 Kor 6, 3); »Běda těm, kteří ztratili trpělivost, kteří, opustivše cesty přímé, zašli na cesty zla. Neboť, co budou činiti, až dohlíželi počne Pán?« (Sir 2, 16); «Trpělivostí svou zachráníte duše své« (Lk 21, 19); «Trpělivost působí osvědčenost, osvědčenost nadějí* (Řím 3, 3). — 2. *Prameny trpělivosti*: Trpělivost jest ovoce Ducha sv., jež «dává sálu snášeti s vytrvalou trpělivostí* (Gal 5, 22; Kol 1, 11); «Líci mi kládu vrahové mojí, ., ale já jako hluchý neslyším, jsem jako člověk, který v ústech svých odmluvy nemá. Neboť v tebe, Pane, doufám, ty mě vyslyšíš, Bože můj« (Žl 37, 13—16); «Nuže, bratří, vytrvejte trpělivě až do příchodu Páně. Hle, rolník očekává drahocenného plodu zemského, jsa trpěliv, až obdrží plod raný i pozdní. Za příklad snosení zlého a trpělivosti vezměte si, bratří, proroxy .. Hle, blahoslavíme ty, kteří vytrvali trpělivě* (Jak 5, 7—11). Nejvydatnějším zdrojem trpělivosti je příklad Kristův: «Když mu spílali, nespílal v odvetu, trpěl a nehrozil, nýbrž odevzdal svou věc Bohu, jež soudí spravedlivě* (1 Petr 2, 23); Ježíš Kristus »je Bůh trpělivosti a útěchy* (Řím 15, 5); «Pán zřizuj srdce vaše k lásce Boží a k trpělivosti Kristově* (2 Thes 3, 5).

Tuk. — Byl považován i za nejlepší část dobytčat a proto dle staršího zvyku byl jako to nejlepší přinášen Bohu v oběť (Gn 4, 4). Zákon Mojžíšův žádal, aby z obětovaného dobytčete veškerý tuk byl považován za majetek Boží, pročez požívání tohoto tuku bylo trestáno vyloučením z náboženského společenství (Lv 3, 16; 7, 23). Při mimoobětních zabíjeních zvířat nepodléhalo soukromé požívání tuku žádným předpisům zákona. Pouze nebylo dovoleno požívat tuku

zvířat poslých nebo od dravců roztrhaných, ale smělo se ho použít k jiným hospodářským účelům (Lv 7, 24). Obrazně znamenal ve sv. Písmě tuk bohaté pozeňání (Is 25, 6; žalm 35, 9; 62, 6); také byl tuk symbolem bohatství (Gn 49, 20), zbuýnělosti (Is 17, 4), necitelnosti (žalm 16, 10) a zatvrzelosti (Job 15, 27; žalm 72, 7). Sp

Tupiti, čili 'tepati bližního ponižujícími jmény nebo výrocky nezaslouženými. — 1. *Hříšnost tupení*: Dle svátého Písma jest urážkou Boha, protože takovými řečmi je snižován a zneuctíván obraz Boží v člověku, jest ponižování dítky Božího: »Vy jste z Boha, dítky... Větší jest ten, jež je ve vás, než ten, jež jest ve světě* (1 Jan 4, 4); «Kdo však nenávidí svého bratra, je ve tmě a chodí ve tmě a neví, kam jde, poněvadž temnoty zaslepily jeho oči* (tamt 2, 11); je projevem tělesného smýšlení: «Jestliže mezi vámi povstává žárlení a nešváry, zdač nejste tělesní a nechodíte dle těla?« (1 Kor 3, 3); jest proti Bohu, jež «není Bohem rozbroje, nýbrž pokoje* (14, 33). Proto praví Bůh: «Nevad se s člověkem bez příčiny, když on ti nic zlého neučinil* (Přís 3, 30). —

2. *Následky* jsou tresty Boží, neboť «Posměvačům on (po- smívati se bude* (Přís 3, 34); «Nebud kvapný, když máš hněvati se, neboť hněv jen v lůně blázna odpočívá* (Kaz 7, 10); «Surové mluvě at nezvykají ústa tvá... aby snad nezapomněl na tebe Bůh* (Sir 23, 17); «Bývájí myšlenky hříšnickovy vyšetřovány a zpráva o tom, co mluví, přichází před Boha, aby potrestána byla nepravost jeho* (Moudr 1, 9). Ničí se pokojné soužití; «Kdo hází kamenem na ptáky, zahání je, a kdo tupí přítele, ruší přátelství* (Sir 22, 25). Utrhačí a neurvalci' patří ke zločincům posledních dnů bouří Antikristových (2 Tím 3, 1—9). «Člověk navyklý slovům potupy, nebude nikdy ukázněný* (Sir 23, 20); tedy tupíte! také sám sobě škodí, poněvadž »on sám bude vydán potupě* (Přís 13, 5); «Kéž je dán na ústa má zámek a na rty pečeť pevná, abych neklesl jimi a jazyk také mě na zkázu nepřivedl* (Sir 22, 33). — 3. *Příklady potrestaných tupit elů*: Bratří.

Josefovi (Gn 37, 49); Michol (2 Král 6, 23); Goliáš (1 Král 17, 43), Sp

Tvář. 1. *Tvář člověka*. Na ní se jeví smýšlení každého a city srdce- Na jejím výrazu lze poznati radost i smutek: «Srdce radostné vyjasňuje líce« (Přís 15, 13; srov, 1 Král 1, 18; Sir 26, 4). Když Heliodor obral jerusalemský chrám, praví se o veleknězi Oniáš ovi, že

»i každý, kdo viděl tvář nejvyššího kněze, ucítil ránu v srdci; neboť obličej a barva na něm změněná ukazovala vnitřní bolest srdce« (2 Mak 3, 16), »Po vzezení poznati lze muže, a z výrazu tváře poznati lze rozumného« (Sir 19, 26). »Na líci opatrného září moudrost« (Přís 17, 24). »Zloba ženy znetvořuje obličej její, že se mračí jako medvědice a vyhlíží jako žinice« (25, 24), O krásné tváři ctnostné ženy se praví: »Jako světlo, jež září na svátém svícnu, (tak) i krása obličeje na postavě přímé« (26, 22). Na své tváři pociťuje člověk i potupu: »Potupa mé líce zahaluje« (Žl 68, 8); »Naplní potupou líce jejich* (82, 17). Na ní lze postřehnouti, co člověk zamýšlí: »Svědomí člověka proměňuje obličej jeho buďto k dobrému nebo ke zlému« (Sir 43, 31). — O jasu slávy, který se ukázal na tváři Kristově při jeho proměnění, praví Mt 17, 2: »I zaskvěla se tvář jeho jako slunce« a Lk 9, 29; »Když se modlil, vzhled Jeho obličeje se proměnil*. Co si nadpřirozeného se ukázalo i na tváři jáhna Štěpána, když se chystal k obraně před veleradou: »I pohlédli na něho upřeně všichni, kteří zasedali ve veleradě, a uzířeli tvář jeho jako tvář anděla* (Skt ap 6, 15). O Kristově tváři je zmínka i při utrpení: »I počali někteří na něj plivali a zahalovali obličej jeho a políčkovali ho a říkali mu: «Hádej!» (Mk 14, 65; Mt 26, 67; Lk 22, 64). Isaiáš předpověděl o utrpení Mesiášově: »Povržen byl a nejposlednějším z lidí, muž bolesti, zkušený v utrpení, před jakým lidé tvář si zastírají* (Is 53, 3). — Padnouti na tvář bylo projevem největší úcty a uznání něčí vznešenosti a moci. Tak učinil před Bohem Abraham (Gn 17, 3), Mojžíš (Nm 16, 4), lid Í(3 Král 18, 39) a j. — Obrátiti k někomu tvář bralo se většinou ve smyslu dobrém, totiž někomu projevíli přízeň. Projev nepřátelství byl obrátiti tvář proti někomu. Obrátiti tvář směrem k některému místu znamenalo dále se na cestu k němu (Gn 31, 21; 4 Král 12, 18; Lk 9, 53 a j.).

2. *Tvář Boží.* Pro objasnění vztahu a chování Božího k lidem a také vztahu člověka k Bohu ise užívá v bibli obrazů z lidského života a lidské podoby. Tak třeba posuzovat i častou zmínku o tváři Boží. Židům bylo zakázáno jakkoli si Boha zobrazovali. Tento zákaz směřoval k tomu, aby si uchovali víru v Boha — pouhého ducha, jehož pro naprostou beztělesnost není naprosto možné hmotně vyjádřiti. V náboženské řeči se však užívalo o Bohu 'výrazů vzatých z lidské tělesné podoby a z lidského jednání, aby byl člověk aspoň takto přiveden k poznání Boha a jeho vlastností.

Těchto výrazů se užívá hlavně tam, kde jde o styk Boha s člověkem, o Boží společenství s ním. Zde ovšem, jako ostatně ve styku mezi lidmi samými, hlavní úloha připadá tváři. Tvář Boží však neznamená nic jiného než Boha samého a různé projevy Boží k člověku, buď přízně nebo nepřízně. Projev přízně Boží ise vyjadřoval podobně jako v Nm 6, 25: «Hospodin tvář svou ti ukaz a budíž ti milostiv*, nebo v různých žalmech: «Vznáší se nad námi jas tvé tváře* (4, 7); «Bůh se nad námi smiluj a nám žehnej, vyjasni tvář na nás, nad námi <se smiluj* (66, 2). Tato přízeň záležela hlavně v ochraně Boží: «Nechat' trnutí věčně před Boží tváří, ustanov milost a věrnost svou, ať ho chrání* (60, 8). Z pocitu jistoty pro ochranu Boží se těší spravedliví; «Ano, zbožní chváliti budou tvé jméno, spravedlivci přebývati před tvou tváří« (439, 14); této ochrany tváře Boží bude požívatí trůn Davidův na věky (2 Král 7, 16). V tom /smyslu: «radostí oblažuje obličej tvůj« (Žl 20, 7). Když zase Hospodin svou tvář odvrací, to znamená, že se hněvá a trestá: «Žáda a ne tvář jim ukáží v den záhuby jejich* (Jer 18, 17). Žalmista, chtěje odvrátiti pozor- nost Boží od svých hříchů, prosí: «Odvrat obličej svůj od mých hříchů a vymaž všechny mé nepravosti* (50, 11), «nezamítej mě od své svaté tváře a svého svátého ducha mi neodnímej* (v 13). Před Bohem totiž není skrytá žádná lidská nepravost; «Předkládáš si nepravosti naše, život náš na výsluní své tváře« (89, 7). — Býti před tváří Boží znamenalo zvláště na- cházeti se ve chrámě, v němž Bůh byl zvláštním způsobem přítomen. Tak sie objevoval Mojžíš před tváří Boží, kdykoli vcházel do svatostánku, v němž Bůh dával na

jevo zvláštním způsobem svou přítomnost. Také o kněžích, konajících svou službu ve chrámě, se říkalo, že stojí před tváří Boží (Dt 10, 8 a j.), t. j. v blízkosti místa, kde Bůh byl zvláštním způsobem přítomen. Je to také přání žalmistovo (41, 3) objeviti se před tváří Boží ve chrámě a tam se těšiti z oblažující Boží přítomnosti. Podobně prosí v žalmu 15, JI: »Dáš mi poznati cesty k životu, radostí před tváří svou mě naplníš« (srov. Ex 34, 20; Zl 85, 9; 95, 8). — Mluvit s někým tváří v tvář znamenalo mluvit s někým bezprostředně. Téhož výrazu se užívá o mluvení Božím s člověkem bez nějakého prostředníka na př. anděla. V tom smyslu se praví v Dt 34, 10, že Hospodin znal Mojžíše tváří v tvář. V Ex 33, 11 se praví o tomto stýkání Mojžíše s Hospodinem, že Hospodin mluvil s Mojžíšem (z oblaku) jako mluvívá obyčejně člověk k svému příteli. Má tím býti vyjádřeno důvěrné mluvení bez nějakého prostředníka, ne však že by 'běželo o bezprostřední patření na Boha Samého, neboť ve v. 13 prosí Mojžíš: »Na-lez-li jsem tedy v očích tvých milost, ukaž mi svoji tvář, bych tě poznal a milost nalezl v očích tvých« (podle hebrejského textu je tu: »ukaž mi svou cestu«. t. j. prosí o to, aby Hospodin sám je vedl do zaslíbené země). Potom ve v. 18 prosí Mojžíš, aby mu Hospodin ukázal svou velebu. Bylo mu však řečeno: »Nemůžeš viděti mou tvář, neboť viděti mne a zůstatí nazívu žádný člověk nemůže ... uzzří jen týl můj, tvář mou však viděti nebudeš moci« (20—23). Bůh totiž nemá; takovou tvář, která by mohla býti spatřena lidským zrakem. Pravil-li pak Jakub: »Vi- děl jsem Boha tváří v tvář a zůstal jsem na živu« {Gn 32, 30}, běží tu o zjevení se anděla Hospodinova v lidské podobě. Podobně třeba soudit o Gedeonově vidění v Sdc 6, 22. Jinak to platí o andělech, kteří tvoří nebeské dvorstvo a patří na tvář Boží (Mt 18, 10). Viz Patření.

Šk

Tvrdošijnost čili zatvrzelost, je v :sv. Písmu dobrovolné setrvání v odvrácení od Boha, přes všechny sliby, hrozby a tresty Boží. »Tvrdošijnost Jest jako hřích věštecův a nechtít poslouchat! jest jako modlosluž- bac« (1 Král 15, 23); »Ježto jsem věděl, že tvrdý jsi, že jest jako železná žila tvá šije a tvé čelo že jest jako z kovu. .. odpadlíkem od lůna matčina nazval jsem tě« (Is 48, 4. 8); »Pane, oči tvé patří na věrnost; bils je a neboleu jich, potíralis je a nechtěli přijímat poučení, zatvrdili tvář svou nad skálu, nechtěli se navrátit!« (Jer 5, 3); »Jerusalem, Jerusaleme, kolikrát jsem chtěl tvé děti ishromážditi, jako kvočna svá kuřata

pod křídla, a nechtěl jsi. .. hle zanechán vám bude dům váš pustým (Mt 23, 37); zatvrzelí jsou jako zakletí, »v duchu omámení, takže majíce oči neviděli, majíce uši neslyšeli až do dnešních dnů« (Rím 41, 8); tvrdošijnost je dílo satanovo, neboť »knáže tohoto světa zaslepil jim rozum, aby jim nezazářilo světlo evangelia« (2 Kor 4, 3); tvrdošijnost jest nebezpečím věčné záhuby, poněvadž Bůh »po- nechá je tužbám jejich srdcí, ježto nechtějí slyšeti hlasu jeho« (Zalm 80, 12). Sp **Tychikus**, průvodce sv- Pavla na jeho poslední apoštolské cestě (Skt ap 20, 4. 5). Snad pocházel z Efesu {2 Tim 4, 12}. Dále byl se sv. Pavlem, když tento psal listy Efes. a Kol. (ke konci prvního žalařování) a konečně na konci jeho života, kdy byl od něho poslán na Krétu (Tit 3, 12) a do Efesu (2 Tim 4, 12). Šk

Tyrus, Přímořské město fénické, které vedle Sidonu hrálo největší roli v dějinách fénických. Je to dnešní Sur, mající kol 5.300 obyvatel, přes polovici mohamedánů, ostatních křesťanů (řeckokatolíků). O založení města není spolehlivých zpráv. Herodotovi tvrdili tyrští kněží, že jejich chrám boha Melkarta byl založen 2 300 let před jeho příchodem, tedy kol r. 2.750 př. Kr. Tento letopočet není nepravděpodobný. Jiná zpráva (Justin) klade jeho založení do doby před dobytím Troje kol r. 1.100 př. Kr. Tento letopočet je méně spolehlivý, poněvadž podle dokumentů z el- Amarny Tyrus stál již za XVIII. dynastie egyptské {15. st.}, již byl podán. Již tehdy město obchodně vzkvétalo, nemělo však to výsadní postavení jako Sidon. Až v pozdější době stal se Tyrus prvním městem Fenicie. Město spravovali nejprve šo- fetim-soudcové, potom mělo krále. První král Abibaal byl otec Ahirama I., známého z doby Šalomounovy. S ním totiž ujednal Šalomoun obchodní smlouvu ohledně dodávky materiálu hlavně dřeva z Libanonu pro stavbu chrámu a paláce v Jerusalemě. Tyrus bylo již tehdy kulturně vyspělé město a předčilo Izraelity, jak je patrné z toho, že řemeslnou a uměleckou

práci při oněch stavbách prováděli lidé z Tyru. Velký význam měla také obchodní smlouva, podle níž Šalomounovo loďstvo smělo se účastnit obchodních cest zároveň s loďstvem tyřským (viz Šalomoun). Po rozdělení říše Šalomounovy přátelské styky s Tyrem navazovali králové severní říše izraelské. O - století později bylo stvrzeno sňatkem krále Achaba s Jeza- belou, dcerou týnského krále Ithobaala v bibli zvaného Ethbaal (3 Král 16,

31; zde je sice Ithobaal nazýván králem sidonským, ve skutečnosti byl však králem tyrským, králové tyrští totiž rádi užívali názvu »král sidonský«. To přátelení s tyrskými vládci mělo sice význam obchodní a politický, avšak velmi škodilo v ohledu náboženském (viz Achab, Jezabela). Během izraelských dějin není zaznamenáno nějaké otevřené nepřátelství s Tyrem. Jen Amos (1, 9) si stěžuje na porušení smlouvy Tyrem, který vydal zajatce Edomcům. Spojovaly je společné zájmy politické, totiž obrana proti mesopotámským mocím: asyrské a babylonské. Zatím však co severní říše izraelská po čase podlehla, Tyrus vzdoroval i největšímu vojenskému nátlaku asyrskému. Za Teglatpilešara III. je sice mezi asyrskými poplatníky jmenován i Hiram, král Tyru, než z toho neplyne, že ho bylo dobyto. Nepodařilo se to ani Salmanasarovi V., jehož loďstvo, proti Tyru vyslané bylo obhájci města zničeno. Marne usiloval zmocnit se města v desetileté válce Sargon II., Sennacherib a Asurba-nipal. Tento sice dobyl části města, která byla na pevnině, avšak od hlavní části města na ostrovu musel odtahnout s nepořízenou. Ani to není jisté, že by se města zmocnil babylonský král

Nabuchodonosor. Z toho, že místo Ithobaala II. ustanovil králem svou kreaturu Baala II. (kol 574 •—564 př. Kr.), plyne nanejvýše, že Tyrané se mu poddali, avšak s podmínkou, že jejich město nebude vyplněno. Za perské nadvlády nebylo město v popředí fénického kraje, Alexandru Vel. nabídli sice dary a uznali jeho nadvládu, avšak nechťeli mu dovolit vjezd do města. Proto Alexander vyplnil hrází mezeru mezi pevninou a ostrovem a po sedmiměsíčním obléhání první města dobyl. Za seleucidské nadvlády se město opět rozmohlo, hlavně za Antiocha IV», který zde měl dočasné sídlo. O velkých slavnostech zde pořádaných k počtě boha Hérkula {pořečtělého Melkarta) je zmínka i v 2 Mak 4, 32—50. Vzkvétalo i za nadvlády římské zároveň se Sidonem a Tripolisem. Křesťanství se v něm brzy ujalo. Křesťanskou obec zde navštívil apoštol Pavel, vracející se ze třetí apoštolské cesty (Skt ap 21, 3—6), — V bibli je častěji zmínka io Tyru jako o obchodním městě. Hlavně proroci, hrozící mu zkázou, připomínají, jaké slávě se Tyrus těšil a jaké bohatství nashromáždil (Os 9, 13; Is 23, 1 .Jer 47, 4; zvláště Ez 27—29).

Uctívání obrazů a soch náboženskou úctou povstalo v lidstvu teprve s představou o hmotnosti božstva. — 1. *Zákaz*. Poněvadž Izraelité měli poslání zachovati ryzí přesvědčení o čiré duchovosti Boha, proto byl stále zdůrazňován zákaz nejen prokazovat! náboženskou úctu obrazům Boha, nýbrž naprostý zákaz, dělati náboženské obrazy: »Neučiniš sochy, ani jakéhokoli obrazu něčeho, co je shora na nebi nebo dole na zemi, nebo těch věd, které jsou ve vodách pod zemí; nebudeš se jim kla- něti, ani jich ctíti; jáť jsem Pán, Bůh tvůj, silný a řevnivý« (Ex 20, 4); zakázána byla i symbolická znázorňování, třebaš masse-bami (Lev. 26, 1); Již patriarcha Jakub považoval uctívání obrazů za pobloudění (Gn 35, 2), a Moudr 14, 12—20 se za příčinu uctívání obrazů udává uctívání zemřelých a lichocení vladařům. Porobeným národům musily býti zničeny všechny obrazy jejich božstev (Nm 33, 52). Kdykoli Izraelité podlehl špatným příkladům okolních pohanů, vždy následovalo přísné odsouzení, jak při prvním zlatém teleti (Ex 32, 4), tak u pozdějších v Bethel a Dan (3 Král 12, 29; Sdc 17, 4); jsou označovány jako hříchy (3 Král 14, 16; Am 7, 9; Os 3, 4). Zvláště prorok Isaiáš a Jeremiáš důsledně zesměšňovali uctívání obrazů božstev. — 2. *Symbolická znázorňování*, kterých Izraelité užívali, byla archa úmluvy, jako symbol přítomnosti Boží (Ex 25, 10), sochy Cherubů nad slitovnicí (tam 25, 18) a v kobercích chrámových (tam 26, 1), ve chrámu Šalomounově na tapetách (3 Král 6, 32. 35) a ve velesvatyni dvě obrovské sochy Cherubů (2 Par 3, 10); rovněž na měděných nádržích v předsíni (3 Král 7, 29. 36). Měděný had Mojžíšův (Nm 21, 7) nebyl obraz božstva, nýbrž pouhá symbolika myšlenky uzdravení mocí Boží od hadího uštknutí na důkaz, že Bůh má největší moc.

Sp
Ukrutnost, sklon k nespravedlivému týráni. »Nemysli na jakékoli znásilňování bližního svého a nečin žádného skutku zpupnosti« (Sir 10, 6); »Dokud nevyšet- říš, nehaň, až se vyptáš, kárej spraved- livě« (Sir 11, 7); »Nevad se s člověkem bez příčiny, když on ti nic zlého neučinil« (Prís 3, 20); »Šest věcí jest, jež nenávidí Pán: Pyšné oči, živý jazyk, ruce

prolévající nevinou krev, srdce, jež vymýšlí zlé plány, nohy, jež rychle běží za zlem.. .« (Prís 6, 16—18); »Nebud' kvapný, když máš hněvati <se, neboť' hněv v lůně blázna odpočívá« (Kaz 7, 10). Ježíš Kristus odsoudil jakoukoli ukrutnost podobenstvím o nemilosrdném služebníkovi věřiteli, kterého »pán odevzdal katanům« (Mt ;18, 34). *Sp*
Umírněnost, kterou se člověk omezuje pouze na dovolenou míru ve svých tužbách vůbec, zvláště však při požitcích jídla, pití, pohlavního života. Viz Čistota. Střídmost. •— Umírněnost je známkou moudrosti a spravedlnosti: »Miluje-li kdo spravedlnost, její snahy jsou ctnosti; neboť vyučuje dokonalé mírnosti, opatrnosti, spravedlnosti a statečnosti, nad něž nic není užitečnějšího lidem v životě« (Moudr 8, 7); »NebucT nenasytný při žádném pamlsku a nehlej jakýkoli pokrm . . . Pro nestřídmost mnozi zemřeli« (Sir 37, 32). »Chraňte se, aby vaše srdce nebyla zatížena obžerstvím a opilstvím« (Lk 21, 34); »Každý, kdo závodí, zdržuje se všeho« (1 Kor 9, 25).

Sp
Úmluva, jinak zákon nebo dosvědčení (tes- tamentům) znamená v Plísmě svatěnr 1. *dohodu mezi lidmi*, zpečetěnou buď smluvní přísahou nebo smluvní obětí nebo smluvní hostinou; přísahou stvrzená úmluva byla považována za závaznou, i když přísaha byla lstivě vymámena (srv. Jos 9, 19), Izraelitům bylo zakázáno sjednávat smlouvy s pohanskými národy pro nebezpečí modloslužby (Ex 23, 32; 34, 15). — 2. *Úmluvu mezi Bohem a Izraelity*. Hebrejský pojem nez/rušitelnosti jednou daného slova tlumočí LXX diatheke, zvěť, poslední vůle, Nový zákon podržel výrazy diatheke, testamentum. Úmluvy před si- naiskou byla jednostranná Boží příslibení: Adamovi a všemu jeho potomstvu (Gn 3, 17); Noemovi o záchraně z potopy (tam 6, 18) a o požehnaní jeho potomkům (tam 9, 9, atd.); Abrahamovi o množství potomstva a ovládnutí země (tam 15, 18), což bylo již zpečetěno smluvní obětí a značkou obrízky (tam 17, 2, atd.). — 3. *Úmluvu mezi Bohem a celým národem*: za nadpřirozených projevů slavnostní a oboustranné sjednání, takže i každý jed- notlivec; byl odpovědný íza plnění této úmluvy

(Ex 24, 1—11). Tou úmluvou byl lid nejen oddělen od pohanských národů, nýbrž stal »sie lidem posvátným, kněžstvím královským (Ex 19, 5). Nástrojem této posvátnosti jsou smluvní články (tamt 20, 22—23, 33; srv. 24, 7). Obřadné obnovení úmluvy této vykonal Mojžíš na konci putování pouští (Dt 29, 10), Josue na Gebalua Garizim (Jos 24), král Asa (2 Par 15, 12), velekněz Jojada (4 Král 11, 17), král Ezechiáš (2 Par 29, 3), král iJo-siáš (4 Král 23, 3) a Esdráš (Neh 10). Avšak splnilo se slovo Boží, že Izrael poruší tuto úmluvu (Sdc 2, 20. 21). Bůh nezničil lid, který zanechal Josue. Vnější známkou bylo zničení chrámu, odnětí archy úmluvy a zaslíbené země. Ale také vnitřně vykonal Bůh to, čím hrozil u proroka obrazem manželské rozluky (Is 50, 1). Nastoupila nová úmluva. — 4. *Nejvyššobecnější úmluva s veškerým lidstvem*. Rozdíl mezi starou a novou úmluvou jest; a) v *původu*, neboť nová úmluva byla uzavřena vtělením a zástupnou obětí Syna Božího*. — b) v *rozsahu*, ježto měla obsahovat všechno lidstvo okrsku zemského (Is 49, 6), Izraeli však, pokud se obrátí, náleželo přednostní právo přijetí (Mt 10, 6; Skt ap 3, 25). — c) Hlavní však rozdíl je v obsahu úmluv. Plnění staré úmluvy bylo úmluvou písmeny (2 Kor 3 6), zevnějších povinností a neúplné vnitřní síly; nová úmluva přivádí celou vnitřní působnost Boží milosti, dle prorocství Jeremiášova (31, 31—34). Nová úmluva je »služba duchem« (2 Kor 3, 8), vyniká nad starou úmluvu a je dokonalé uskutečnění úmluvy Boha s lidmi. A to svým zprostředkovatelem, jenž je větší než Mojžíš, totiž Ježíš Kristus (Žid 7, 22), který byl předpověděn jako dokonalý služebník Boží (Isai 42), který není pouze služebníkem domu, nýbrž synem (3. 6), jenž vlastní krví způsobil věčné, dokonalé vykoupení (9. 12), jest anděl úmluvy (Malach 3, 1). — Nová úmluva vyniká nad starou svými statky, které jsou odpuštění hříchů a posvěcení Boží milostí (Žid 10, 28, a evangelia často). Proto též přestoupení nové úmluvy je provinění těžší než přestoupení úmluvy staré v zákoně Mojžíšově (Žid 10, 28).

Sp

Umrtvování. Nespořádan os t, kterou hřích způsobil člověku, že »tělo žádá proti duchu« (Gal 5, 17), je odstraňována umrtvováním. Má přispět k tomu, aby člověk ovládal své nespořádané vášně a pudy a tak zachoval v sobě prvenství ducha.

I. St. zákon jako by odezíral od u. Než nechybí ani v něm, připomene-li se jeho účel, jak je

naznačen v Gal: »Dříve však nežli přišla víra, byli jsme pod Zákonem střeženi, uzavírání pro onu víru, která měla být zjevena. A tak se nám stal Zákon vychovatelem ke Kristu« (3, 23. 24). Připomenou-li se dále nezřízenosti tělesné, v nichž tonuli pohané, tím více vynikne, jak Zákon svými nařízeními, odvracejícími od těchto nezřízenosti, vedl Izraelity alespoň nedokonale k ovládnání lidských vášní a pudů. IL V Nov. zákoně se jeví u. jako jeden z hlavních rysů křesťanského života. Hluboké odůvodnění třeba hledat v mravním stavu tohoto světa, v němž křesťané žijí, a v jejich cíli; vzrůstati k podobnosti s Kristem.

1. Kristus k němu vybízí slovy; »Chce-li kdo přijít za mnou, zapři sám sebe, vezmi kříž svůj a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit! život svůj, ztratí jej, a kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej« (Mt 16, 24—25; Mk 8, 31—35; Lk 9, 22—24). Jeho následovník má být tedy odhodlán k jakémoliv ztrátě vnaď pozemského života, ano, k nenávisti k němu, chce-li být účasten života věčného. U Jana se spojuje s předpovědí o jeho utrpení: »Amen, amen pravím vám; Ne odumře-li pšeničné zno, jež padlo do země, zůstane samo'. Odumře-li však, vydá hojně plodů. Kdo miluje svůj život, ztratí jej, kdo nenávidí svůj život na tomto světě, zacho

vá jej k životu věčnému/Slouží-li mi kdo, následuj mne* (12, 24—26). Pro život a slávu věčnou lze ozeletí celý časný život- 2, Pavel zvláště připomíná křesťanům u, všeho nezřízeného v člověku. Opírá se o tajemství křtu, jímž křesťan zemřel hříchu, připodobniv se smrti Kristově za hřích. Proto je mrtvý vzhledem k hříchu, jež přivádí nezřízená lidská vášně a pud, » Neboť byli-li jsme vstípeni v podobě smrti jeho, jistě i co do vzkříšení, to věduce, že starý náš člověk byl zároveň ukřižován, aby bylo zničeno tělo hříchu a abychom dále nesloužili hříchu. Neboť kdo zemřel, byl ospravedlněn od hříchu s Kristem, Jestliže však jsme zemřeli s Kristem, věříme, že také s ním budeme žiti... Tak i vy pokládejte se za mrtvé hříchu, ale žijící Bohu V Kristu Ježíši, Pánu našem. Ať tedy nepanuje hřích ve vašem smrtelném těle, abyste poslouchali jeho chtíčů. Ale ani ne- propůjčujte své údy hříchu za nástroj nepravosti, ale propůjčte se Bohu jako žijící (vstávše) z mrtvých a údy isivé za nástroj spravedlnosti* (Řím 6, 5—14). Na místo tělesného života nastupuje život řízený duchem, Bohem sděleným; »Neboť ti, kteří jsou podle těla, obmýšlejí věci podle těla, kteří však jsou podle ducha, mají na mysli věci podle ducha. Neboť smýšlení těla jest smrt, ale smýšlení ducha život a pokoj, poněvadž smýšlení těla je nepřítel Boha... Tedy, bratři, dlužníci jsme ne tělu, abychom žili podle těla. Neboť bu- dete-li žiti podle těla, zemřete, budete-li však skutky tělesné umrtvovali duchem, budete žiti* (Řím 8, 5—7. 12-^14). Státí se křesťanem znamená celý se změnit, aby nezbylo nic z člověka starého, oddaného nezřízené tělesnosti, jehož duch se podobá temnotám a srdce je vzdáleno Boha: »Toto tedy pravím a osvědčuji v Pánu, abyste již nežili, jak i pohané žijí v prázdném svém smýšlení, majíce zatemnělý rozum, odcizení od života Božeho nevědo- moistí, která je v nich, pro slepotu srdce, Oni se totiž v zoufalství oddali smyslnosti, aby páchali všecku nečistotu. Vy však jste se tak nenaučili o Kristu — ač-li jste o něm slyšeli — a v něm jste byli vyučeni, jak jest v Ježíši pravda. Odložte totiž dřívější život, starého člověka, který se hubí v klamných chtíčích. Obnovte ;se však duchem své mysli a oblékejte nového člověka, který byl stvořen ve spravedlnosti a svatosti pravdy* (Ef 4, 17—24). Zemře-li křesťan křtem hříchu a všemu, co jej přivádí, to neznamená, že nemá pokračovat v u, svých chtíčů. V jeho živole žsiou tři stadia; vzdal se

života v nezřízených vášních, byl oživen novým duchem a jím se řídí v těle, a konečně má v této obnově pokračovat. Pavel napomíná v Gal; »Pra- vím však; Zjte duchovně a tělesným chtíčům nepovolíte. Neboť tělo žádá proti duchu, duch však proti tělu. Neboť tato dvě jsou proti sobě, abyste nečinili, co byste chtěli* (5, 16. 17). O isiobě praví; »Týráš své tělo a zotročuje je, abych snad, káže jiným, sám nebyl zavržen* (1 Kor 9, 27), Nepotírá však tělo pro ně samo ani tělesné požitky pro ně samy, nýbrž hřích, který v něm a z nich vzniká. Varuje před těmi, kteří »brání ženiti se a prikazují zdržovali se pokrmů, které Bůh stvořil, aby jich *s děkováním požívali věřící. Neboť všecko, co Bůh stvořil, je dobré a nic není zavržitelné, požívá-li se s děkováním* (1 Tim 4, 3, 4). I Petr při živé vzpomínce na utrpení Kristovo připomíná velké tajemství křesťanského u; »Poněvadž Kristus trpěl v těle, i vy ise ozbrojte tímže smýšlením — neb kdo trpěl v těle, přestává hřešili — aby již nežil ve zbývajícím čase podle lidských chtíčů, ale podle vůle Boží. Neboť jest až dost, že jste v uplynulém čase vykonávali vůli pohanů, žili ve chlípnositech, chtíčích, opilství, obžerství, pitkách a v nedovoleném uctívání model Nad tím se pozastavují, že s nimi neběháte do téhož výlevu nezřízenosti, rouhajice se* (1 Petr 4, 1—4). Šk

Úmysl je záměrná myšlenka člověka, určující cíl jednání a prostředky k cíli, — 1. *Starý zákon:* a) *žádá správné* úmysly a označuje takové rčením »choditi před Bohem* (Gen 5, 22), »choditi v zákoně Páně* (žalm 418, 1), »chodili za sprave- dlností* (žalm 84, 14), achoditi bez lsti<^ (Přís 10, 9), »nechoditi ve špatnosti srdce svého* (V. Mojž. 29, 19), »nechoditi po oklikách* (žalm 11, 9), »nechoditi ve hřších* (3 Král 16, 31), Pohnutkou dobrého úmyslu je vševedoucnost Boha, jenž »pro- hlédne všechna srdce* (1 Par 28, 9), »zkoumá ledví i srdce* (žalm 7, 10), »jenž vidí do srdce* (4 Král 16, 7). — b) *Na příkladech* ukazuje, jak Bůh zmařil špatné úmysly; Kainovy (Gen 4), faraónovy (Ex 9), Saulovy (1 Král 18, 19), Jezabeliny (4 Král 9). — 2. *Nový zákon* obsahuje úplně rozvinutou nauku o dobrém úmyslu při každém skutku člověka. — a) *Podstata* dobrého úmyslu jest opak tělesnosti, pravda a konání všeho ke cti a slávě Boží (Jan 4, 24; 1 Kor 13, 3). Dobrý úmysl je shodnost vůle člověka s vůlí Boží, za příkladem Ježíše Krista a andělů (Jan 4, 34; Řím 12, 2; 2 Thes 1, 11. 42), pevná odhodlanost

v dobrém skutku (Žid 10, 7; Kol 4, 12; 1 Petr 4, 19), — b) *Povinnost* dobrého* úmyslu, jenž chce konati vše k vůli Bohu, zdůrazňuje Ježíš Kristus v evangeliu; nekonati skutky své k vůli lidem, nýbrž ke cti nebeského Otce (Mt 6, 1), konati skutky lásky z lásky k Bohu (Mt 10, 42), — c) *Vlastnosti* dobrého úmyslu označil podrobně apoštol Pavel: »Ať žijeme nebo umíráme, Bohu patříme« (Řím 14, 7); i nejvšednější výkony, jako jít a pít, má být chťením uctěním Boha (1 Kor 10, 31); náš úmysl má být ve spojení s úmysly Ježíše Krista a o vděčnosti Bohu (Kol 3, 17), — d) *Cena* dobrého úmyslu je naznačena hlavně podobenstvím o dělnících, kteří přišli pozdě, ale s ochotnou vůlí (Mt 20), o vdovně penízku (Lk 21). — e) *Špatné* úmysly: konati skutky ze samolibosti a pro lidskou pochvalu (Mt 6, 1—6), pokrytecké přetvařování před lidmi a zamýšlení škody a zvodů (Mt 7, 15). Takové špatné úmysly Bůh zhatí, jako u Heroda (Mt 2, 13) a u farizeů. *Sp*

Upřímnost, shodnost jednání s pravdou a povinností, vylučující všechnu úskočnou obojakosit. Sv. Písmo na velmi mnohých místech ukládá povinnost upřímnosti k Bohu, k lidem a slibuje za ni zalíbení Boží. »Ty pak, Šalomoun, synu můj, iznej Boha otce svého a služ mu nerozděleným srdcem a myslí ochotnou; neboť Pán zpytuje všechna srdce a zná všechny mvšlenky mysli* (1 Par 28, 9); David se modlil; »Vím, Bože můj, že zpytuješ srdce a miluješ upřímnost; protož i já v upřímnosti svého srdce vesele jsem obětoval toto všechno* (1 Par 29, 17); »Zachovej milost svou těm, kteří milují tě, a spravedlnost svou upřímným srdcem« (Žalm 35, 11); »Zalību má král ve rtech spravedlivých, a kdo¹ upřímně mluví, toho miluje* (Prís 16, 13); »Neukládej bližnímu na jeho škodu, když on důvěruje tobě* (Prís 3, 29); »Řeč vaše budiž: Ano, ano. Ne, ne! Co nad to jest, od zlého jest* (Mt 5, 37); »Nauku pravdy má ve svých ústech, nepravost nebyla nalezena na rtech Jeho; v pokoji a přímosti chodil se mnou a mnohé odvrátil od nepravosti* (Malach 2, 6); »Bud'te opatrní jako hadové a prostí jako holubice* (Mt 10, 16); »Lásku mějte nelíčenou* (Řím 12, 9); »Odložte lež a mluvte každý pravdu s bližním svým, neboť jsme vzájemně údové* (Ef 4, 25); »Odkládající tedy veškeru zlobu a všechnu lest i pokrytectví a závist a všechno utrhaní, jakožto dítky novorozené požadujte mléka duchovního, čistého, abyste Jím vyrostli ke spáse, ježto jste okusjH. jak sladký je Pán* (1

Petr 2, 1—3). Viz Pravda, Lež, Obojakost.

Sp

Ur Chaldeu (Ur Kasdim), staré město v jižní Mesopotamii. Z něho se přestěhovala do Haran rodina Tareova, k níž náležel Abraham (Gn 11, 28. 31; 15, 7; Neh 9, 7). Již v minulém století budil zájem archeologů pahrbek na pravém břehu jižního toku Eufratu zvaný el-Muqayr. Začáteční vyko-pávky tehdy podniknuté potvrdily domněnku, že je to místo, kde stálo město Ur. Teprve po světové válce podnikla zde soustavné vykopávky universita z Filadelfie v Pensylvánii, zároveň s British Museum v Londýně pod vedením C. L. Wooley. Začalo se kopat r. 1922, než hlavní objevy byly učiněny až při vykopávkách od r. 1925. Bohaté nálezy předmětů až z 3. tisíciletí před Kr, a ještě dříve vynesly na světlo starou kulturu sumerskiou, která všechny překvapila svou vyspělostí. Z nápisů tam nalezených podařilo se také zjistiti nejstarší dějiny tohoto města. Možno je sledovat až do doby praedynastické, t. j. do doby před potopou zvanou babylonská, o níž mluví sumerské anály. Svědčila by o ní vrstva hlíny s jemným pískem a mušlemi sladkých vod, nalezená v Ur a v Kiš nad vrstvou vyznačující se malovanými hliněnými nádobami. Vrstva kultury nad oním nánosem s nemalovanými hliněnými nádobami spadá již do doby dynastické. — Město Ur bylo svaté město dvou božstev: boha Nannar (sumersky) či Sin (semitsky) a Jeho manželky bohyně Ningal, matky města. Jím byla vyhrazena jedna část města, kde stál jejich chrám. O tento zvláště pečovali králové z Ur. Na telí el-Obeid 6 km od Ur byly také nalezeny zbytky chrámu těchto božstev, který tam vystavěli první dva králové první dynastie z Ur totiž Mes-an-ani-pád-da a jeho

syn A-an-ni-pád-da, Druhá dynastie z Ur, která vládla v první polovici 3. tisíciletí, není dosti známa. Byly to doby neklidné, kdy král Erechu a Akkadu usilovali o sjednocení Chaldejska. V popředí vystupuje až Ur-Nammu, první král z III. dynastie z Ur, za níž město nejvíce prospívalo, za jeho pokojné vlády se stavěly chrámy, kopaly kanály a hlavně se usilovalo o zavedení spravedlivého řádu. Jeho nástupcové, jejichž vláda spadá do 22. a 21. století př. Kr., zakoušeli již různé nátlaky z vnějšku. Než udrželi isi nadvládu i nad Asyrií, až teprve Ibi-Sin, poslední z této dynastie, podlehl vnějšímu nátlaku a jeho království si rozdělili králové z Lar- sy a Isinu. Ochránci města Ur se brzy prohlášoval král z Larsy, brzy zase král z Isi- nu. Pečovali o posvátnost města a je opevňovali. V nastávající době, kdy tato dvě města mezi sebou bojovala o nadvládu nad Chaldejskem, osamostatnil ise kraj Assur. dříve pod nadvládou Ur, a sám potom vykonával jakousi supremacii nad Chaldejskem. Než o jižní kraje Mesopotamie měli zájem i králové babylonští. Z nich Sin- muballit dosáhl nadvlády nad Rim- Sin (kol 1985—1925 př. Kr.), králem Larsy. Sin- muballitův syn Chammurábi (kol 1955—1913) dosáhl úplné vítězství nad Rim- Sin a podrobil svému žezlu jihomesoDO- támský kraj s městy Nippur, Eridu, Ur, Larsa, Uruk, Isín. Město Ur prožilo tedy chvíle /slavné, ale potom doby nepokojné, v nichž různá města y jižní Mesopotamii zápasila o nadvládu nad Chaldejskem, a do této doby nepokojů možno klásti vystěhování se rodiny Tareovy z Ur, *šk*

Úradek, rozhodnutí z rozvážného přemýšlení o budoucím skutku. Úradky Boží dle Starého zákona, i dle Nového, jsou výslednicí nekonečné moudrosti a všemo- houcnosti Boží. Proto Boží úradky i; jsou *nejdokonalejší* ve své moudrosti: »Bůh je podivuhodný ve svých úradcích a veliká jest jeho moudrost« (Is 28, 29); »Jak vznešená [jsou díla tvá, Pane, velmi hluboká jsou myšlení tvá; člověk nerozumný nechápe toho, zpozdílec nemá pro to smyslu« (žalm 94, 6); »Ó, hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelné jsou soudy jeho a nevystihlé cesty jeho . . . jemu sláva na věky« (Řím 11, 33—36). — 2. *Člověk nemá vlivu na úradky Boží*: »Nad tvými úradky nemá člověk moci« (Tob 3, 20); »Poznal jsem, že co Bůh činí, trvá na věky; nemožno nám nic k tomu přidati, aniž co ubrati« (Kaz 3, 14; srv. Skut. 5, 38 řeč Gamalielovu). — 3. *Posuzovati* Boží úradky je tedy bláhovost, právě tak, jako chtít jim

pomáhati, nebo míti se za nezávislého na nich; »Jisté že; jak jsem myslel, tak bude a jak jsem zamýšlel, tak se stane. Neboif Pán zástupů tak- li usoudil, kdo to zruší ?« (Is 14, 24, 27); »Přesvědčen jsem, že Jsi všemohoucí a že nemožno překazili žádný tvůj záměr. Kdo to zatemňoval prozřetelnost nejpapnými pomluvami?« (Job 42, 2. 3); »Ó člověče, ano, ty, kdo jsi, jenž odmlouváš Bo*- hu? Řekne-li výrobek výrobcí: Proč jsi mě tak učinil?« (Řím 9, 20), *Sp*

Uriáš. — (1, Hetitský důstojník ve vojsku Davidově, s jehož manželkou zhrěsil David a chtěje odstraniti následky, vydal Uriáše na nenápadnou smrt v boji (2 Král 11; srv tamt 12, 9. 10; Mt 1, 6). — 2. Kněz, slabý nástroj modloslužebného krále Achy, který změnil podobu obětního oltáře ve chrámě podle vzoru pohanského v Damašku (2 Král 16, 11), — 3. Prorok z Kariathiarím, který působil v duchu proroka Jeremiáše; musil utéci do Egypta před hněvem krále Joachima, ale byl vydán a od krále potupeně usmrcen (Jer 26. 20). *Sp*

Urim a Tumin. 1, *Jméno*: Hebr. úrim ve — tummim; Septuaginta překládá: délosis kai alétheia = světlo a pravda; Vulgata: doctrina et veritas. Je to věštba, pomocí ní staří Izraelité poznávali vůli Boží, 2. *Ustanovení*: Mojžíš obdržel od Boha rozkaz. ' »Dáš na náprsník soudu Urim a Tumin, aby byl na srdci Aarona, když se objeví před Jahvem; a tak ponese soud synů izraelských na svých prsou před Bohem vždycky«. Exod. 28, 30. Bylo to něco odlišného od pektoralu, pomocí čehož Bůh dával poznati své soudy, svá rozhodnutí. Toto znamení měl jedině velekněz a bylo též odznakem theokratického' rázu izraelského národa. Proto ho neuzíval velekněz pro jednotlivá nozhodnutí, nýbrž jen pro všeobecná, která se týkala celého národa. Posvátný text nám nepodává bližšího určení. Snad to byla pro židy náhrada za pohanské věštby, čímž se měli Izraelité uvarovali styku s pohanskými bohy, jako byli babylonští Šamaš a Adad, zástupci světla a práva, nebo egyptští Re, bůh slunce, a Maat, bohyně pravdy a práva. Byly to a(sí dvě destičky, jež byly uchovávány v náprsní kapse velekněze. Podle toho, co se dovídáme, na př. 1 Král 14, 37; 23, 2, 11; 30, 8, byly otázky tak formulovány, že se na ně dávala odpověď buď jen ano nebo ne. Jedna destička znamenala asi tvrzení, druhá popření. V době proroků již tento způsob věštby neměl zvláštního významu.

Útěcha, Dává jí ji svaté knihy, jež byly posilou židům v dobách bojů (1 Mach (12, 9). Bůh Je zdrojem útěchy: »Bůh trpělivosti a útěchy dejž vám stejně smýšleti navzájem podle Ježíše Krista* (Řím 15, 5). V Kristu je největší útěcha, plynoucí ;z pevné naděje ve vyplnění zaslíbení; »Proto Bůh, chtěje tím více ukázati dědicům zaslíbení nezměnitelnost svého úradku, přičinil přísahu, abychom dvěma věcmi nepohnutelnými, v nichž klamati Boha nelze, měli mocnou útěchu my, kteří jsme se utekli, abychom se chopili a drželi předložené naděje...* (Žid 6, 18).

Utěšitel (Paraklet) všeobecně jest, kdo svou přímlovou nebo jinou pomocí dá útěchu jakkoli strádajícímu. Starý zákon považuje Boha za nejlepšího utěšitele; »Já, já isám potěším vás« (Is 51, 12); »Ať se jakkoli rozmnoží starosti v nitru mém, útěcha tvá potěšuje duši mou« (žalm 93, 19; srv. Judit 8, 20; žalm 22, 4). Rovněž Mesiáš byl očekáván jako »potěšení Izraele* (srv. Luk. 2, 25). V Novém zákoně Ježíš Kristus potvrzuje tutéž myšlenku blahoslavením lkajících, kteří budou potěšeni od Boha (Mat. 5, 4); apoštol Pavel nazývá Boha »Bohem dokonalé útěchy« (Řím. 15, 5; 2 Kor 1, 3). Prvním božským prostředníkem této útěchy jest Ježíš Kristus oslavený, jenž »těší nás ve všech protivenstvích* (2 Kor 1., 2—5; 2 Thes 2, 16). Ježíš Kristus slíbil utěšitele Ducha svátého, Jeho útěcha bude záležela v tom, že bude učitelem bezpečné pravdy, ochráncem a přítelem, posilou v bojích života (Jan 44, 16, 26; 15, 26; 16, 7).

Utrpení. Je takřka nerozlučně spojeno s pozemským životem člověka: »Člověk se rodí, aby trpěl, pták, aby létal* (Job 5, 7). »Člověk, který ze ženy se rodí, krátce žije a sycen je mnohými bédami* (tamtéž 14, 1). I proti jeho vůli po celý život na něho doléhá: »Svízel veliká ustanovena jest všem lidem, a jho těžké tíží syny Adamovy ode dne, kdy vycházejí z lůna své matky až do dne, kdy bývají pochováni do matky všech* (Sir 40, 1). Než pouhé zjištění utrpení v lidském životě myslícího věřícího neuspokojuje. Nevede ho pouze snaha o širší poznání k badání o příčině utrpení, nýbrž praktická potřeba zbavit se utrpení, které pociťuje jako něco nepatřícího k přirozenosti, nebo alespoň učinit je neškodným. A ještě důležitější otázka pro věřícího jest, jaký smysl má utrpení v životě mravním, náboženském. Bible poskytuje dosti pestrý obraz řešení těchto otázek. Je v ní patrný jakýsi postup od řešení nedokonalého až k

dokonalému, jež podávají teprve knihy novozákonní. Při tom nám zachovala mnoho rad a poučení, jak se má věřící v utrpení chovat. 2. Původ a příčiny utrpení. V Bibli se mluví o utrpení až po hříchu prarodičů v ráji. Před tím vše, co Bůh stvořil, bylo velmi dobré (Gen 1, 31). Po hříchu však, ztrátě přízně Stvořitelovy, kterou byli vyňati z přirozeného) běhu porušitelnoisti, utrpení dolehne na člověka jako trest, u ženy pozůstávající v bolestech porodu, u muže v těžkém dobývání chleba, neb jeho země je zlořečená (Gen 3, 16—19). Odtud vzniklo přesvědčení, že utrpení je úzce spojeno s hříchem. Spravedlnost Boží totiž nemůže nechat bez trestu porušení stanoveného řádu. Vědomí, že před Bohem nemůže být nikdo spravedlivý (Job 15, 14—16), ještě více utvrzovalo v tomto přesvědčení: »Vzpomeň, proisím tě, který nevinný kdy zhynul, aneb kdy byli poctivci zahlazeni?« (4, 7). Toto jednostranné vysvětlování příčiny a účelu utrpení se udrželo v lidu velmi dlouho, jak plyne z otázky apoštolů o slepci; »Mistře, kdo zhřešil, tento, či rodiče jeho, že ise slepý narodil?« (Jan 9, 2; cf Lk 13, 1—5). Jak málo uspokojilo jen takové vysvětlování utrpení, ukazuje doba, kdy byl srovnáván život spravedlivých, kteří mnoho trpěli, s životem bezbožných, jimž se vedlo dobře. Jak se to srovnává s Boží (spravedlností ?

V Žalmech se odkládá zjevení spravedlnosti Boží v té věci až na věčnost; štěstí, z něhož se těší bezbožní, je jen zdánlivé a dočasné: » Nehorši se pro ty, již páchají zlo, nežárlí na ty, kteří nepravost činí. Neboť jako tráva rychle zvadnou, a jako zelená bylina brzy klesnou* (36, 1. 10, 37; cf i 72),. » Jak ovce v podsvětí se dostanou,

smrt bude vládnout jim, spravedliví nabudou záhy nad nimi vrchu; na čem si zakládali zchátrá, v podsvětí veta po jejich slávě« (48, 15). Vnější pozemské blaho je cosi mizivého před vnitřním štěstím, jemuž se těší spravedlivý; »Co bych jiného chtěl na nebi, a co na zemi kromě tebe? Byť i zhynulo tělo a srdce mé, Bůh bude skála má, díl můj na věky« (72, 25. 26). V knize Jobově se teprve shledáváme s přímým řešením záhady utrpení. Kniha chce odpovědět na otázku, proč spravedlivý trpí, Onen spravedlivý je Job sám, ztížený vel- kým neštěstím a utrpením. Jeho přátelé se mu je snažili vysvětlit podle staré zásady, že každé utrpení je trest za hřích, Job proti tomu zase tvrdí, že utrpení, které ho istihlo, převyšuje jeho provinění, že tedy trpí nevinně. Do disputace se za- předl Eliu. Ve své řeči zavrhl řešení utrpení jediné podle zásady Jobových přátel a poukázal na to, že utrpení má uchránit člověka před opovázlivostí a pýchou, a že ho má utvrdit ve ctosti. V následující řeči Boží se varuje před zvědavým díváním do plánů Božích, když běží o jednotlivá utrpení, nýbrž třeba se podříditi Boží prozřetelnosti, která vše i utrpení řídí spravedlivě, dobrotivě a moudře. V tomto smyslu třeba bráti i výroky, v nichž Bůh je označován jako příčina utrpení, lépe řečeno jako ten, který je dopouští: »Já Hospodin jsem to a nikdo jiný, ten, který tvo řím světlo a činím tmu, ten, který tvořím štěstí a činím neštěstí, já Hospodin, to všechno činím« (Is 45, 7), »Zda z úst Nej- vyššího nevychází jak dobré, tak zlé?« (Pláč 3, 38). »Dobré-li věci jsme brali z ruky Boží, proč bychom nechtěli přijímat! zlé?« (Job 2, 10).

3. Účel a smysl utrpení. Ani ve S. Z. se na ně vždy nedívali jako na něco nepřátelského, co přináší člověku jen škodu, nýbrž přináší i určitá dobra, udržuje a vede k dobrému životu. Žalmista vyznává; »Dob- ře mi, žes mě ráčil pokořit, abych se naučil ustanovením tvým« (/118, 71). Chrání před hříchem: »V srdci, jež pamatuje, jak cítilo hořkost, k radosti se nepřidruží pý- cha« (Přís 14, 10 dle LXX). »Jsouce však souzeni, od Pána jsme trestáni, abychom s tím světem nebyli zavrženi« (1 Kor 11, 32). Proto: »Kázní Páně nepohrdej, můj synu, nemrz se, když býváš od něho trestán« (Přís 3, 11; Žid 12, 5—13). Připomíná hříšníkům, aby se navrátili k Bohu; »Protož ty, kteří bloudí, maličko trestáš, a čím hřeší jim připomínaje, napomínáš je, aby zanechávající zloby, věřili v tebe, Pa- ne« (Moudr 12, 2). »Proč reptá člověk, pokud žije, smrtelník pro

(tresty za) své hříchy? Pilně zpytujme isvé mravy, zkoumejme je, a navraťme se k Hospodinu* (Pláč 3, 39, 40). »Věřme, že metly Hospodinovy, jimiž nás jako služebníky trestá, přišly k nápravě a ne k naší záhubě* (Jdt 8, 27). »Zármutek, který jest podle Boha, působí pokání ke spáse, kterého se nelituje, ale zármutek světa působí smrt* (1 Kor 7, 10), S dokonalým oceněním utrpení pro život věřících setkáváme se až v křesťanství. Již ve S. Z. bylo o Mesiáši předpověděno, že bude trpět a že jeho utrpení přinese odpuštění hříchů (viz Utrpení Kristovo). Plány Boží s utrpením Mesiášovým, ačkoliv jsou u Isaiáše jasně předpověděny, zůstaly jaksi iskry veřejnému smýšlení židovskému. Proto nikde ve starozák. spisech se nesetkáváme s tak vznešeným pojetím utrpení. Až teprve ve spisech novoz., když bylo zjeveno, že utrpení Kristovo byla výkupná oběť za hříchy, je nejvznešenější pojetí utrpení v životě křesťanů, kteří se jimi stali skrze utrpení a smrt Kristovu (viz Křest), Zásada zde jest připodobnění se Kristu. To se dokoná až v účasti na jeho slávě. Jako však Kristus přišel ke své slávě utrpením, tak k ní přijde i křesťan. Petr praví v 1. listě; »Nejmilejší, ať vás nepřivádí do rozpaků žár (totiž utrpení), který vám nastává ke zkoušení, jako by se vám přihá- zelo něco nového, nýbrž radujte se, stávajíce se účastni utrpení Kristových, abyste se také při zjevení jeho slávy zaradovali s plesáním. Jste-li tupeni pro jméno Kristovo, budete blaženi, neboť co patří ke cti, slávě a moci Boží a Duch, který jest jeho, spočívá na vás. Nikdo z vás ať netrpí jako vrah nebo zloděj nebo zločinec nebo pletichán Jestliže však (trpí) jako křesťan, ať se nestydí; necht' však chválí Pána v tom jméně* (4, 12—16). Utrpení je tedy nejen srovnatelné s křesťanstvím, je nutné v připodobňování Kristu, ať je nezaviněné, má velkou cenu. Dále vysvětluje utrpení poukazem na soud; »Neboť je čas, aby se začal soud od domu Božího; jestli však teprve od nás., jaký je konec těch, kteří nevěří evangeliu Bložímu? A jestliže spravedlivý se stěží zachraňuje, kde se ocitne bezbožník a hříšník? Protož i ti, kteří trpí podle vůle Boží, ať poroučejí své duše věrnému Stvořiteli dobrými skutky* (17—19), Soud nad světem začal již od dob Kristových a skončí se posledního dne. U křesťanů začal utrpením, jež jim Bůh sesílá, aby si (jím odpykali tresty za hříchy. O utrpení spojeném s křesť. životem píše v témže listu hned na začátku; »Neb to se líbí (Bohu), jestliže někdo ze svědomitosti k

Bohu snáší útrapy, trpě nespravedlivě. Neboť jaká jest to sláva, jestliže chybujete a (za to) snášíte rány? Ale jestli, dobře činíce, snášíte utrpení, to je milé Bohu. Neboť k tomu jste povoláni, Vždyť i Kristus trpěl iza nás, zanechávaje vám příklad, abyste ho v jeho šlépějích následovali, On hříchu neučinil, aniž <se nalezla lest v ústech jeho. Když mu spílali, nespí-lal v lodvetu, když trpěl, nehrozil, nýbrž odevzdal se tomu, jenž soudí spravedlivě* (1, 6—8),

Apoštol Pavel, který měl stále na mysli nadpřirozené spojení jednotlivců i celku věřících is Kristem, ve smyslu tohoto spojení chápal i utrpení. Ukazuje to sám na sobě; »Nyní se raduji z utrpení pro vás, neboť vyplňuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, církev* (Kol 1, 24). Ne že by utrpení Kristova sama o sobě potřebovala doplnění, nýbrž ion jako apoštol, dívaje se na církev, duchovní tělo Kristovo, utrpení svá (a tedy i utrpení věřících) pokládá pro ono duchovní spojení za utrpení Kristova. V duchu této mystické jednoty třeba chápati jeho vyjadřování: »denně umírám* (1 Kor 15, 34), »povždy nosíme mrtvený Ježíše na svém těle, alby i život Ježíšův se zjevil na těle našem* (2 Kor 4, 10), »is Kristem ukřižován jsem* (Gal 2, 20), »mosím jizvy Pána Ježíše na svém těle* (Gal 6, 17; 2 Kor 1, 5), totiž známky po utrpeních ve službě evangelia. Zcela byl oddán apoštolátu a do jeho služeb dovedl Izařadit všecko i utrpení: »Snášim utrpení až do vazby jako zločinec; avšak slovo Bioží není přivázáno. Proto všechno snášim pro vyvolence, aby také oni dosáhli té spásy, která jest v Kristu Ježíši, i se slávou věčnou* (2 Tim 2, 8—10; cf Fil 1, 12 . . o užitku jeho okovů pro evangelium). Sláva v očekávání je jedna z vítězných isil, s níž utrpení překonával; k tomu povzbuzuje i jiné: »Jsme spoludědici Kristovými, ačli spolu s ním trpíme, abychom s ním i oslaveni byli* (Řím 8, 17), Utrpení nemůže překážet ve vzrůstu vnitřní spravedlnosti: »Nekle- sáme na mysli, nýbrž ačkoli vnější člověk náš hyne, přece člověk náš vnitřní se obnovuje den ode dne* (2 Kor 4, 16), Je to jako is révou, kterou třeba pročistit (Jan 15, 2). Utrpení se stává jedním z prostředků a příležitostí k získání věčné odměny; »souzení naše, které jest pomíjející, lehké, izjednává nám v míře přenesmírné slávu věčnou* (2 Kor 4, 17; 2 Tim 2, 41), jak tušil i žalmista; »Kteří se slzami sejí, jásající budou žnouti* (125, 5) a v Moudr 3, 4, 5: »Neboť i když podle miněni

lidí trpěli (spravedliví) muka, všecka důvěra jejich tkvěla v nesmrtnosti; malíčko trestání byvše, dojdou hojněho blaha, ježto Bůh zkusil je a shledal, že jsou ho hodní*. 3. Chování v utrpení. Doporučuje se po~ korná odevzdanost Bohu; »Strp, co Bůh ti ukládá, lpi na Bohu a vytrvej, abys vzrostl na konci života* (Sir 2, 3); viz Odevzdanost, Důvěra, Trpělivě; »Nenech se hněvem unést, abys tupil, ani velikým výkupným nedej se svěsti* (Job 36, 18); viz Trpělivost, Odhodlaně: »Mužná mysl snáší svoji nemoc; ale skleslou mysl kdo může sněsti?« (Prís 18, 14). S myšlenkou na věčnou slávu: »Myslím totiž, že utrpení nynějšího času nejsou nic proti budoucí slávě, která se zjeví na nás* (Řím 8, 18), I s chloubov a radostí; »Honosíme se souzeními, vědouce, že souzení působí vytrvalost(Řím 5, 3; F Gal 6, 14; 2 Kor 12, 10). »Nyní se raduji z utrpení pro vás« (Kol 4, 24). »Za Čiriou radost to mějte, bratři moji, když upadnete v rozličná pokušení (utrpení), vědouce, že zkoušení vaší víry působí vytrvalost* (Jak 1, 2).

4. Příklady. Patriarchové a Mojžíš »mnohými svízeli prošli věrně* (Jdt 8, 23), »Za příklad snášení izléhio a trpělivosti vezmete si bratři, proroky, kteří mluvili ve jménu Páně* (Jak 5, 10), Na Tobiáše byla dopuštěna slepota, aby »dán byl potomkům příklad jeho trpělivosti jako svátého Joba* (Tob 2, 12). Ježíš Kr., viz Utrpení Kristovo,

šk

Utrpení a smrt Kristova, 1. Předpovědi. Na starozák. předpovědi o něm poukázal Ježíš Kr. učedníkům, jdoucím do Emaus: »Zdali nemusel Kristus trpěti a tak vejiti do slávy své? A počav od Mojžíše a všech proroků, vykládal jim všechna Písma, která byla o něm« (Lk 24, 27), I apoštolé ve svých katechesích na ně upozorňovali, aby křesťané lépe chápali jeho cenu pro vykoupění: »O spásě té zkoumali a zpytovali proroci, kteří prorokovali o milosti pro vás, zpytující, o a který neb jaký čas ukazoval Duch Kristův v nich, předpovídaje o Kristových utrpeních a potomních osla- vách« (1 Petr 1, 10, 11). V knihách staro- zák. nejasně předpověď možno viděti ve slovech hadovi v ráji: »Ono (símě ženy) rozdrť hlavu tvou, kdežto ty budeš úklady činiti patě jeho«, Jasiná předpověď je v Žalmu 21, který jest jakýsi výkřik trpěcího, bez útěchy vydaného trýzni. Volajícího marně k Hospodinu o vyslyšení. Mt 27, 35 výslovně připomíná, jak se slova v 19, tohoto žalmu vyplnila při utrpení Kristově; »Rozdělili si roucho jeho, metajíce o ině los, aby se naplnilo, co bylo před- piověděno

prorokem slovy: »Rozdělili sobě rioucha má a o můj oděv metalí los«, Totéž připomíná i Jan 19, 24. Na Kristu se doslova vyplnila (slova v 17. 18: »Neboť množství psů mne obklíčuje, rota lidí zlo- činných obléhá mne; zbodli ruce mé i nohy moje. Mohou sčítat všechny moje kosti, mohou se kochati pohledem na mne«. Poněvadž (tyto verše úzce souvisí is ostatním obsahem žalmu, možno celý žalm pokládat za předpověď o utrpení Kristově. Ještě názorněji o něm předpovídá Isaiáš v řečech o Služebníku Božím. Ten bude poslán, aby odstranil u Izraele neschopnost ke spásě, než za to bude od nich trpět: »Tělo své vydávám katům, a líce své rváčům; obličej svůj neodvracím od těch, kdož m' lájí a plíjí na mne« (Is 50, 6, a dále 53. 2, 3). V téže hl 53 předpovídá smysl a cenu tohoto utrpení, že totiž bude výkupným za hříchy, obětí, již dobrovolně přinese: » Vpravdě bolesti naše tento vzal na sebe, ano, co my jsme trpět měli, on snášel; my jsme ho měli za malomocného, zbitého od Boha a sklíčného, ale on byl raněn pro hříchy naše, roztlučen byl pro nepravosti naše; tresity pro naši spásu na něho (dolehly), a jeho jizvami jsme uzdraveni. My všichni jako lovce zbloudili jsme, každý se na svou cestu uchýlil; i složil Hospodin na něho nepravost všech nás, Obětoval se, a neotevřel úst svých, protože sám chtěl; jako ovce na porážku vedená, a jako beránek před tím, kdo ho stříhá. němý bývá, neotevřel úst svých, Z tísně, když odsouzen byl, (smrt) ho vyrvala; a kdo z jeho pokolení uvázil, že byl ze země žijících vytržen a bit pro zločin lidu svého ?« (53, 4—8). Z toho v 7, 8 je uveden ve Skt ap 8, 32. 33 jako vyplněný na Kristu, O témže trpícím předpovídal Zachariáš: »A vyleji na dům Davidův a na obyvatelstvo jerusalem|ského ducha milosti a modliteb, i patřiti budou na mne, kterého zbodali, a kvíliti nad ním, jak se kvílívá nad jedináčkem, a žalostiv budou, jak se žalostivá nad úmrtím prvorozence« (12, 10), t. j. národ židovský, usmrtiv Mesiáše, potupil Jahve, Než v době, kdy bude vylit Duch isv., opět se k Bohu vrátí a bude oplakávat bezpráví, jehož se dopustil proti Bohu a jeho Mesiáši. Jan uvádí z toho slova: »Budou patřiti na toho, v něhož bodli« (19, 37) jako vyplněná na Kristu. Z téhož proioka užil Kristus lo sobě slova z 13, 7 před vstupem do Getsemanské zahrady; »Vy všichni pohoršíte se nade mnou této noci, nebbiť psáno jest; Biti budu pastýře a rozprchnou se ovce stáda« (Mt 26. 31). O zrazení Krista za 30 stříbrných a o koupi pole hrnčířova za ně

obrazně předpovídal Jeremiáš (32, 6—12; u Mt 27, 9) a Zach. (11, 12. 13). Židé v době Kristově, zdá isie, málo chápali (tato prlonoctví, neboť jim, kteří očekávali jen slávu Mesiášovu, zdál se být proti myslí obraz Mesiáše, trpícího a pokořeného vlastním lidem. Jen jednotlivci, Simeon (Lk 2, 35), tuto pravdu poznali. Necháпали ji ani apoštolové, když jim Kristus své pokoření a utrpení předpovídal (Mt 16, 21—23; 47, 22; 20. 17—19 a paral. u Mk a Lk).

2. O utrpení a ismrti Páně vypravují všichni evangelisté, každý svým způsobem (Mt 26, 36—27, 56; Mk 14, 32—15, 41; Lk 22, 39—23, 49; Jan 18—20, 30). Započalo v Getsemanské zahradě, do níž se Ježíš odebral s učedníky po velikonoční večeři. Oddělil se od ostatních a 'se třemi, Petrem, Jakubem a Janem, šel dále. Než i od nich se loddělil se slovy: »Smut- . ná je duše má až k smrti; zůstaňte zde a bděte se mnou« (Mt 26, 38) a ve vzdálenosti co by kamenem dohodil padl na tvář a modlil ©e: »Abba, Otče, všecko je ti možné, nech, ať mne přejde itento kalich; ne však co já chci, nýbrž co ty« (Mk 14, 36). V jisté předtuše blízkého utrpení hledal útěchu v modlitbě a jakoby jí posilněn vrátil se ke třem apoštolům, kteří však usnuli únavlou: » Simeone, spíš? Nemohl jsi bdíti ani jednu hodinu? Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení; duch jistě je připravený, tělo však ije islabé« (v 37, 38]. Hledal útěchu z přítomnosti svých věrných, než nenašel ji, V duševní stisněnosti po druhé se od nich vzdálil a modlil se podobně; »Otče můj, nemůže-li mne tento kalich minouti, leč abych j'j pil, staň se vůle tvá« (Mt 26, 42). Opět se vrátil k apoštolům, kteří opět dřímali a neměli mu do odpovědět (Mk 14, 40). Po třetí odešel na místo, kde zmožen hrůzou z blížícího se utrpení, snažněji se modlil, A jakb kapky krve stékal mu pot na zemí (Lk 22, 43, 44). Évang, užívá o stavu nitra Kristova, na něž celou svou silou doléhaly hrůzné dojmy z blízkého utrpení, a jeho projevech navenek slova agónie, jehož my užíváme pro úzkosti při umírání, To byl vrcholný bod Kristova pokoření. Kdysi s toužebností chtěl piti tento kalich (Jan 18, 11), než v té chvíli se ozvalo jeho lidství, tak podobně našemu, jeho lidská vůle a srdce, které podobně jako naše pociťovalo hrůzu před utrpením. Než ani na okamžik ho neopustila vůle jednat podle rozhodnutí Otcova. Lk připomíná kromě krvavého potu i anděla, který Ježíše posiloval. Poněvadž toto místo není v některých vážných rukopisech,

mnozí je nepokládali za původní. Než je ve většině starých rukopisů a znají je církevní spisovatelé již z 2. st. (Justin, Tatián, Irenej). Pro tato svědectví rozhodla Bibl, komise o leho pravosti (Enchir. bibl. 410). Po agónii se Ježíš odebral po třetí k apoštolům, oznamuje jim, že se přiblížila hodina, kdy bude vydán v ruce hříšníků (Mt 26, 45), Blížil ise již také zástup (ozbrojenců (služebníci velekněžských knízat, ozbrojení meči a kyji a část římské kohorty se zbraněmi a pochodněmi), jež vedl Jidáš, Když ho Jidáš políbením zrazoval, projevil ještě zrazený cit lidského společenství: »Příteli, k čemu jsi přišel? Políbením zrazuješ Syna člověka ?« (Mt 26, 49; Lk 22, 48). Ozbrojeným ukázal nadpřirozenou moc. Pouhými jeho slovy; »Já jsem to«, byli srazeni k zemi (Jan 18, 2—9). Petrovi však, který užil meče na obranu, přikázal jej schovati, jednak, že by tím způsobil zbytečné krveprolití, jednak to bylo proti mesiášskému posláni Kristovu, předpověděním v Písmech, Kdyby jeho zatčení nebylo v plánu Božím, jistě by mu přišly na pomoc legie andělů (Mt 26, 53—55). Za zástupem ozbrojených stáli kněží, setníci chrámové stráže a starší, K nim se Ježíš obrátil a pravil: »Jako na lotra jste vyšli s meči a kyji, abyste mě jali. Denně učival jsem u vás ve chrámě, a nejali jste mne, Ale (toto se stalo), aby se naplnila Písma« (Mk 14, 48, 49). Přítomnost židovské autority působila děsivě na apoštoly, takže se ve zmatku rozutekli.

Se spoutanýma rukama byl Ježíš přiveden nejprve k bývalému veleknězi Annášovi (Jan 18, 13), Annáš ukojil svou zvědavost na nebezpečném prorokovi a odeslal ho ke svému tchánu Kaifášovi, úřadujícímu veleknězi. Těšil se u lidu jménu šťastného člověka a nechtěl nic mít s člověkem, jemuž se lid obdivoval. U Kaifáše byl Ježíš podroben dvěma výsledkům před veleradou. První hned po zatčení byl rázu méně úředního, spíše předběžné vyšetřování, aby se vědělo, jak se má proti Kristu postupovat, aby ho mohli vydati na smrt. Rozhodli se již podle rady Kaifášovy, že »ije užitečno, aby jeden člověk zemřel iza lid« (Jan 18, 14), K tomu bylo třeba usvědčit Ježíše Kr, z pobuřující činnosti mezi lidem. Veleradě stačilo, aby mu bylo dokázáno náboženské poblouzení, které v té době netrpělivého očekávání Mesiáše bylo schopné vyvolat nepokoje politické, týkající se světské moci, římského prokurátora. Veleradě šlo nejprve o náboženství a proto se ptala při prvním výsledku na jeho učení, Ježíš odpověděl, že

mluvil vždy veřejně; »Otaž se těch, kteří mne slyšeli, co jsem jim mluvil: hle, ti vědí, co jsem jim řekl« (v 20, 21). Kaifášovi byla sotva po chuti taková odpověď. Snad to dal na jevo, a proto jeden ze služebníků dal Ježíš políček a řekl: »Tak odpovídáš veleknězi? « Ježíš se bránil: »Mluvil-li jsem zle, vydej svědectví o zlém; jestli však dobře, proč mne tepeš? «, Velerada seznala, že věc nepůjde tak hladce, jak si představovala, a odložila výslech na rámo, Zatím co Ježíš byl souzen, na dvoře domu udála se jiná smutná scéna. Bylo to u ohně, u něhož se ohřívali vojáci pro noční chlad, v té době dosti citelný. Petr sem s Janem z povzdálí následoval (zajatého Krista, dostal se do dvora prostřednictvím Janovým (Jan 18, 15, il6). Tam zapřel třikrát, že je učedník Kristův, dvakrát na dotaz veleknězovy otrokyně a jednou na dotaz stojících na dvoře, kteří to o něm tvrdili pro jeho galilejskou výslovnost, v níž vlivem řeckým nebyly již tak patrné čistě semitské hlásky. Pio* druhém kuropění byl Ježíš vyveden ze soudní síně. Smutně se podíval na Petra a ten si vzpomněl na jeho předpověď a hned 's plácem vyšel. Po skončení nočního zasedání mnozí z velerady se vzdálili, kdežto jím se přidružili k pacholkům, kteří se zmocnili Krista a na bezbranném ukázali nízkost a krutost své duše: »I počali někteří na něho plivati a zahalovati obličej jeho a poličkovati jej a říkali mu: »Hádej«, Také služebníci ho poličkovali « {Mk 14, 65; Mt 26, 67. 68; Lk 22, 63—65).

Podle ústního podání nemohla velerada vynésti rozsudek smrti v nočním sezení. K rannímu úřednímu výsledku bylo třeba přivesti svědky. Přišlo jich mnoho, avšak jejich svědectví si odporovala, takže pozbyla ceny. Neshodovali se ani io výroku Kristově o zboření chrámu, jako by mluvil proti tomuto svátému místu, což samo by veleradě stačilo, aby byl uznán hoden smrti (Mk 14, 56—59). Když vyšetřování svědků k ničemu nevedlo, změnil Kaifáš taktiku a tázal se slavnostně Krista; » Zapřísahám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl. (jsi-li ty Kristus, Syn Boží?« (Mt 26, 63). Ježíš, přísěznou formulí úředně vyzván nejvyšší náboženskou autoritou, odpověděl: »Ty jsi řekl; avšak pravím: od tohoto času uvidíte Syna člověka seděti na pravici moci Boží a přicházeý v oblacích nebeských*. Tu velekněz roztrhl roucha svá a řekl: »Rouhal se! Což ještě potřebujeme svědků? Hle, nyní jste «slyšeli rouhání. Co se vám zdá?« A oni odpověděli: »Hoden jest

smrti* (u Mt). Za daných okolností, kdy velebně a velerada byla již odhodlána zbavit se Ježíše, stačilo, aby se veřejně prohlásil za Mesiáše, mohli ho vydat světskému úřadu jako veřejného a nebezpečného buřiče. Nebyl by to první případ v té době, že by někdo pod rouškou mesianity pobouřil lid proti římské autoritě. Než k vyznání své mesianity přidal Ježíš i vyznání, že je rovný Bohu. Prohlásil se za spoluvladaře S' Bohem při soudu nad světem. To postřehl Kaifáš i velerada, a proto bylo prohlášeno, že se v té chvíli dopustil rouhání Bohu (gidduf), za něž podle Lv 24, 16 měl být ukamenován. K provedení rozsudku smrti však bylo tehdy třeba svolení římského prokurátora. Až během jednání s ním byl změněn způsob smrti. — Výsledky před veleradou daly se v domě Kaifášově. Stál na jihozápadním pahorku Jerusalema, zv. později Sien, Nedaleko odtud bylo večeradlo, kde Ježíš s¹ učedníky slavil poslední večeři.

Při výsledku byl obžalovaný zbaven pout. Když časně ráno vedli Židé Krista k římskému prokurátorovi Pilátovi, byly mu ruce opět spoutány (Mk 15, 1). Pilát za svého pobytu v Jerusalemě bydlíval v Herodově paláci na západní straně Jerusalema. V době (Svátků, kdy se mohlo počítat s neklidem mezi nesčetnými poutníky, dlíval blízko chrámu na východní straně města v hradě Antonia, stojící na severní straně chrámového nádvoří. Křesťanská tradice- nikdy nepřerušena kladě sem Pilátův «soud nad Kristem. Jeho přítomností se stalo místo PretOriem. Kněží, poněvadž místo- bylo obýváno pohany, do něho nevstoupili, aby se neposkvřili, neboť toho dne chtěli jisti beránka velikonočního (Jan 18, 28). Pilát byl brzy upozorněn na shluk Židů a dovolávání se jeho Osoby. Když však vyšel a dověděl se, že se obžaloba týká spíše věci náboženské, pravil jim: »Vezměte vy ho a podle isvého zákona ho sud'te*. Velerada ho však již soudila a shledala, že je hoden smrti: »Nám není dovoleno někoho- zabiti* (Jan 18, 29—32), vždyť jim to právo Římané vzali. Aby vzbudili Pilátův zájem o věc, žalovali na něho, že bouří lid a činí se králem. Ježíš sice nebyl dopaden při nějakém vzbouření, avšak jeho činnost k němu vede, jak mohou Židé ze zkušenosti soudit, vždyť ě činí králem Tím měl býti dán obžalobě ráz politický, což muselo Piláta zaujmout. Poněvadž Ježíš nechtěl na žaloby odpovídat, vzal ho- Pilát s sebou do Pretoria, kde se ho sou- . kromě tázal: »Jsi ty král Židů?« Ježíš použil práva obžalovaných a

ptal se: »Pra- víš to sám od sebe, nebo jiní ti (to) fekli o mně?« (Jan 18, 34). Pilátovi nebyla otázka přijemná, poněvadž by musel vyznat, že se ve věcech čistě židovských nevyzná, a přes zdánlivou důvěrnost rozmluvy nemohl odezírali od jakéhokoliv předpokladu viny. Proto pravil: »Což jsem já* Žid? Tvůj lid a velebnější mi tě vydali. Co* jsi učinil?« Na Ježíšovu odpověď, že je král, že však jeho království není s tohoto světa, že proto přišel na svět, aby vydal svědectví o pravdě, jen pohrdlivě odpověděl: »Co je pravda?«, totiž takové otázky, které spadají do oboru filosofických spekulací, se ho, vysokého římského úředníka, netýkají a římské vládě nejsou nebezpečné. Dopustil-li se však nějakého porušení veřejného pořádku, není třeba bráti tak vážně obžalobu Židů. Proto klidně prohlásil Židům venku čekajícím; »Žádné viny nenalézám na tomto člověku« (Lk 23, 4). Židé však stáli na pobouření v celém národě, počínajíc Galilei. To rozhodlo, že Pilát, uslyšev o galilejském původu Ježíšově, poslal ho k Herodovi, dlícimu právě v Jerusalemě na svátcích velikonočních, ačkoliv spolu nežili v přátelství. Od té chvíle se stali oba přáteli (Lk 23, 12). Zdá se, že nepřátelství vzniklo odtud, že Pilát potrestal několikrát poddané Herodovy, když byli na 'vátcích v Jerusalemě; cf na př. Lk 13, 1. Před Herodem, o němž se kdysi vyjádřil jako o lišce, se Ježíš Kr. úplně odmlčel. Herodes byl příliš chytrý, aby se míchal do tohoto sporu. Nechtěl však zůstat zahanben před 'svým dvorem, když Ježíš neodpověděl na četné otázky, a nechal ho s posměchem obléci do bílého pláště jako blouznivce a odeslal zpět k Pilátovi (Lk 23, 6—12).

Podle Mišny (Pesachim 8, 6 a) bylo zvykem propustiti 14. Nisanu, tedy onoho dne, kdy byl Kristus 'souzen, jednoho z vězňů. Pilát byl vždy neústupný k Židům a takovým se ukázal i v procesu Kristově. Je ne- pravděpodobné, že z nějaké úcty ke Kristu, jehož mu Herodes poslal zpět v posměšném plášti, rozhodl se k tomu, aby lid volil, koho má propustiti, zda Ježíše nebo Barabáše, vězněného pro vraždu při nějakém vzbouření. Než v každém případě, zdá se, chtěl jednat spravedlivě, a proto nejprve sdělil lidu a jeho vůdcům, že ani on. ani Herodes nenašli na Ježíši, co by bylo hodné odsouzení. Bude-li proto nespravedlivě odsouzen, nebude to vina jeho, nýbrž Židů. Lid, popíchnutý vůdci, volil Barabáše (Mk 15, 11; Mt 27, 20). Na otázku, co učinit s Ježíšem, odpověděli

všichni podle přání vůdců a kněží: »Ukřižuj ho,« jako učinil prokonsul Varro 2000 povstaleckých Židů. Pilát, jemuž konečně nezáleželo na životě jednoho Žida, se zklamal. Avšak nechtěl ani teď opustit spravedlnost, na niž římské vládě tolik záleželo, Manželkou byl upozorněn, aby nic neměl s tímto spravedlivým, pro její sny (nebyla zvláštnost, že vznešené Římanky projevovaly zájem o židovství, to na př, ukázala Fulvia, manželka Saturnina, sprátele něho s císařem Tiberiem, nebo Poppea, manželka Neronova). Pilát nechtěl upustit od svého záměru propustit Ježíše, neboť seznal, že je nevinný a že Židé mu ho vydali z nenávisť (Mt 27, 18; Mk 15, 10). Proto dal Ježíše zbičovati, doufaje, že alespoň takto uspokojí stále vzrůstající nepokoj v zástupu Židů, Bičování obyčejně bylo před ukřižováním. Než Pilát je nezamýšlel, jak lze soudit z Lk 23, 16: »Potrestám ho tedy a propustím «, a z toho, co následovalo po bičování. Bičování provedli vojáci podle římského způsobu (viz Bičování). Po tomto krutém a pro Krista pokořujícím úkonu uspořádali s ním zesměšňující »hru na krále«. Ježíš byl zbaven svého roucha a zahalen do vojenského červeného pláště, který měl naznačovat purpurový plášť králů, Na hlavu mu byla vložena koruna z trnitého chrástí, jež měli k udržení ohně za chlad- ných nocí. Třítina v ruce měla nahraditi žezlo, S hrubým křikem před ním klekajice, pozdravovali ho jako židovského krále (místo ave Caesar). Plivání snad mělo nahraditi v Orientě posvátné políbení. Tato maškaráda nebyla něco neznámého. Na př, je známé, že když král Agrippa I. dlel r. 38 v Alexandrii, oblékli mu na potupu za krále nějakého Karabáše. Josef Fl. (Válka žid. VI, 5, 3) píše, že prokurátor Albinus dal r. 62 nějakého Žida Ježíše Bar Hanan na návod židovských úřadů zbičovati až do odhalení kostí a potom ho propustil. Když spatřil Pilát Ježíše Kr, v tak zuboženém stavu, doufal, že pohne Židy k útrpnosti a Ježíše propustí. Zmýlil se však, neboť sotva ho představil se slovy; »Hle, člověk, není třeba se již báti, že by takový ještě mohl pobuřovati,« Židé se svou hierarchií volali; »Na kříž, na kříž.« Rozčilení Židů bylo stále větší, neboť postřehli, že Ježíš oblečený za krále je výsměch jejich národnímu citu. Pilát učinil poslední pokus Ježíše zachránit. Privil jim: »Vezměte vy ho a ukřižujte, neboť já na něm nenalézám viny« (Jan 19, 6). Pilát nezapomněl, že to bez jeho (svolení nemohou

učinit, a kdyby to učinili, měl by příčinu krvavě je potrestat. Židé se odvolali na svůj zákon, kterého má Pilát dbáti: »Máme zákon a podle zákona musí zemřít ti, poněvadž se činil synem Božím.« Tato slova vzbudila v Pilátovi zvědavost a zároveň bázeň, Vešel opět do Pretoria a ptal se Ježíše; »Odkud fsi?«, na což nedostal odpo- věd. V Pilátovi se probudil duch státního úředníka; »Se mnou nemluvíš? Nevíš, že mám moc tě ukřižovati a mám moc tě propustiti? « Ježíš s jakousi útrpností nad jeho bezmocností mu odpověděl: »Neměl bys proti mně žádné moci, kdyby ti nebyla dána šůry. Proto ten, kdo mě tobě vydal, má větší hřích.« Pilát se znovu rozhodl, že ho propustí. Avšak narazil na nezlomnost Židů. Proti jejich poslednímu důkazu; »Pro- pustíš-li tohoto, nejsi přítel císaře, neboť každý, kdo se činí králem, je proti císaři,« nemohl již nic činit, chtěl-li ještě zastupovat římskou vládu. Když na jeho poslední pokus; »Vašeho krále mám ukřižovati? « Židé odpověděli; »Nemáme krále kromě císaře, « dal přinést soudní stolicí do vnějšího nádvoří s krásnou dlažbou, od níž dostalo název Lithostrotos, hebr, Gabbatha, t, j. dlažba. Symbolickým umytím rukou chtěl od sebe vzdáliti jakoukoli vinu na odsouzení, což lid rád uznal: »Krev jeho na nás a na naše syny« (Mt 27, 25), Vydal pak Ježíše Židům, čímž svolil k jeho smrti. Rozsudek byl vynesen kolem 6, hodiny (Jan 19, 15), t. j. po 10. hodině k poledni.

Ježíši byl dán jeho¹ šat. Sám si nesl kříž, jak to bylo zvykem u odsouzených (Jan 19, 17). Kříž byl těžký, takže se šlo pomalu. Vojáci brízy zpozorovali, že Ježíš pod křížem umdlévá, a přinutili nějakého Simona Cyrenského, vracejícího Se s pole nebo nesoucího do města na prodej své plodiny, aby nesl Kristu kříž, Cestou neustával posměch Židů, kteří se toho dne připravovali na největší sváteční den Veli- konoc. Našly se však dobré ženy, jimž si nikdo nedovolil bránit v projevech vrozeného soucitu. Již to, že byl nevinně odsouzen jeden z jejich národa, vynutilo jejich nářky. Ježíš jim však pravil: »Dcery Jerusalemské, neplačte nade mnou, ale plačte nad sebou samými a nad svými syny. Neboť přijdou dny, v nichž řeknou: Blahoslavené neplodné . . . Neboť činili toto na dřevě zeleném, na suchém, co se bude dít?« (Lk 23, 29—31), t, j. musí-li trpět tolik on, spravedlivý, jak teprve vzplane hněv Boží proti hříšnému městu. Zároveň s Ježíšem nesli si svůj kříž i dva neznámí zločinci. Místo ukřižování nebylo příliš daleko. Sotva se vyšlo

z městské brány na západní straně, bylo jen několik kroků k vyvýšenému místu zv. Golgotha, t. j. lebka, zvané tak pro vnější podobu. Místo bylo s městských hradeb, které zde tvořily takřka pravý úhel, dobře viditelné. Od nich je dělil jen příkop,

Když přišli na Golgothu, podali Ježíši víno s myrrhou, aby ho opojili, On však jen omočil rty a odmítl tuto poslední lidskou útěchu (Mk 15, 23; Mt 27, 34). Na to mu přibíli ruce na příčný trám kříže v podobě T. Když visel, jeho nohy spočívaly přibité na jakémsi podstavci. Podle zvyku židov- sikébo nebyli ukřižováni zcela nazí. Takto s rozpjatýma rukama, s tělem zmitajícím se nesnesitelnými bolestmi, s hlavou bezradně se klátící, umírali otroci a zločinci. Na kříž Ježíšův byl dán nápis: »Tento je Ježíš, král židovský,« všem čitelný (Mt 27, 37; Jan 19, 20), Byl napsán hebrejsky, řečí kraje, latinsky, řečí úřední a řecký, řečí vzdělaného světa. Židé vycítili v nápisu osten proti sobě a žádali Piláta o změnu ve smyslu: tento pravil o sobě, že je král židovský. Pilát vsak, uspokojen, že ranil jejich národní sebevědomí, je odmítl slovy; »Co jsem napsal, je napsáno.«

První slova Kristova na kříži byla prosba za nepřátele, kteří ho ve své zaviněné zaslepenosti vydali na smrt; »Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí« (Lk 23, 34). Zatím si vojáci pod křížem podle zvyku rozdělovali roucha odsouzeného. Jeho oděv se skládal z roucha vnitřního, lněného, sahajícího až po kolena (chitón, tunika, košile), a z roucha vnějšího z vlněné látky, dále ze lněné pokrývky na hlavu proti slunečním paprskům a ze sandálů. Cenu měla Kristova sukně, poněvadž byla od vrchu zcela setkaná, takže ji nebylo třeba sešívát. Čtyři vojáci pod křížem si je losem rozdělili (Jan 19, 24). K tělesným utrpením Kristovým přidávali Židé ještě utrpení duševní svými posměchy (Mk 15, 29—32; Mt 27, 43), K posměvačům se přidal i jeden ze dvou zločinců, jejichž kříže stály po obou stranách kříže Kristova. Druhý však, který snad slyšel o Kristově činnosti, uznal velký rozdíl mezi ním, nevinným, a sebou, vinným. Věděl, že Bůh neopustí nevinného- trpícího, a proto se obrátil s prosbou na Krista, který hlásal království Boží; »Pane, rozpomeň se na mne, až přijdeš do svého království.« Ježíš mu přislíbil: »Amen, pravím ti: Dnes budeš <se mnou v ráji.« — Blízkým příbuzným a známým, hlavně ženám, nebylo zakázáno dlíti co nejbliže odsouzenému. Z evangelistů jediný

Jan se zmiňuje o Marii, matce Ježíšově, aby připomněl odkaz Ježíšův Janovi: »Hle, syn tvůj,.. Hle, matka tvá« (19, 26, 27). Jan, jehož Ježíš Kr. nejvíce miloval, nejlépe se postará o jeho matku. Z ostatních žen jsoj jmenovány; příbuzná matky Ježíšovy, Maria, manželka Kleofášova a matka Jakuba a Josefa, Maria z Magdaly a Salome, matka synů Zebedeových (Mt 27, 56, Mk 15, 40; Jan 19, 25). Lk 23, 49 praví: »Všichni známi jeho stáli v povzdálí, a ženy, které ho následovaly z Galileje,« tedy ze známých žen z evangelia třeba jmenovati i Johanou, manželku Chusovu (24, 10).

V době, kdy Ježíš visel na kříži, od hodiny šesté do deváté, t. j. kolem poledne až do tří odpoledne, zatemnilo se nebe. Synoptikové zaznamenávají tento zjev jako cosi nezvyklého, způsobeného ukřižováním Krista. Poněvadž to bylo v době úplňku, nezdá se, že by běželo o zatmění slunce. Poukazuje se spíše na obdobný zjev v Palestině v té době se vyskytující, kdy za horkého větru, zv. široko, vzduch je prosycen žlutavým pískem, což působí ti snivě na duši. V době, kdy Kristus visel na kříži, mohl být tento zjev a ;jeho účinek nezvykle zvýšen. U proroků je takové zatemnění známka blížícího se hrozného dne soudu Hospodínova, na př. Amos: »Stane se ten den, že zapadne slunice o poledni, a uvedu tmu na zemi za jasného dne« (8, 9; cf i Joel 2, 10, 31; Is 13, 10). Při umírání Krista, Syna Božího, na kříži zatmění mělo tento smysl a účel: oznámení soudu Božího nad nevěřícím Izraelem a vzbuzení bázně ve vinnících, aby se obrátili. Při zatmění Ježíš mlčel, až o 9. hodině zvolal; »Eli< Eli lemah seabkthani,« t. ij. »Bože můj, Bože, proč jsi mne opustil?« Alespoň kněží a zákoníci mohli postřehnout, že jsou to slova žalmu 21, 2, jimiž žalmista vyjadřuje 'svou opuštěnost. Ježíš Kr. slovy o sobě předpověděnými vyjádřil největší vnitřní bolest lidské duše spravedlivého: cítit se opuštěn od Boha. Nejsou to slova zoufajícího, ani toho, kdo se pokládá za zavrženého od Boha, nýbrž zakoušejícího vnitřní muka opuštěnosti od Boha, jehož v důvěře nazývá » Bohem svým«, Mnozí z okolostojí- cích si vysvětlovali, že volá Eliáše. Proto když Ježíš zvolal hned potom: »Žízním« a jeden z vojínů mu chtěl podat houbu namočenou v octě, bránili mu v tom, řkouce: »Nech toho, ať uvidíme, zda přijde Eliáš, aby ho vysvobodil.« Když vzal octového nápoje, bez něhož se těžko obešli obyčejní vojáci, zvolal: » Dokonáno' jest« (Jan 19, 30), čímž Ježíš Kr. s jakýmsi zadostučiněním prohlásil, že dílo, svěřené mu

Otcem na zemi, jest skončeno. Posledními slovy, která pronesl mocným hlasem: »Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého« (Lk 23, 46), vložil do rukou Otcových blížící se okamžik dobrovolně přijaté smrti, Nato sklonil hlavu a vydechl naposled.

V souvislosti se smrtí Kristovou zaznamenávají synoptikové roztržení chrámové opony shora dolů. Chrám měl dvě opony; jednu vnější při vstupu do svatyně, druhou vnitřní, která dělila svatyni od velesvatyně, Sv. Jeroným se domnívá, že při smrti Kristově se roztrhla opona vnější: »Zdá se mně, že při utrpení Páně roztrhla se opona, která byla ve stánku a chrámu vně: „Nebot částečně jen vidíme a částečně poznáváme. Když však přijde to, co jest dokonale“ (1 Kor 43, 9. 10), potom i vnitřní opona se má roztrhnouti« (P. L. XXII, sl 992).

— Jiný zjev bylo zemětřesení, pukání skal a otevření hrobů, z nichž po zmrtvýchvstání Páně mnozí vstali a ukázali se ve mě^{stě} (Mt 27, 51—53). Zemětřesení, příčina dvou dalších, nejspíše bylo omezeno jen na Jerusalem. Z rozpuklých skal, jím způsobených, doposud se ukazuje trhlina v golgotské skále široká 15 cm, jež od dob sv. Cyrila Jerusi. (4. st.) se pokládá za jednu z nich. O mrtvých, kteří vstali z otevřených hrobů, nepokládá se za pravděpodobné, že by ložili ještě před zmrtvýchvstáním Kristovým. Matouš to také nepředpokládá, když pr^{aví}, že z hrobů vyšli až po zmrtvýchvstání Kristově. Z jeho zprávy také nelyne, že zůstali na zemi žiti delší dobu. Spíše se zdá, že se jen přechodně ukázali svým známým ve městě a opět se navrátili do svých hrobů. — O zmíněných zjevech zpravuje [jen Mt., o tom však, jak vše, co se dalo s Ježíšem Kr. a co doprovázelo jeho smrt, působilo na římského setníka, zmiňují se všichni synoptikové. Setník stál blízko kříže a z chování Kristova, jeho mírnosti, velkomyslnosti k nepřátelům, z celého chování, usoudil, že osobnost trpícího má v sobě cosi nadlidského, božského. Proto vyznal:

»Tento člověk byl vpravdě syn Boží.«

Římané ponechávali mrtvoly ukřižovaných na kříži za pokrm supům, avšak Židé měli zákonem nařízeno, že nesmějí viseti na dřevě přes noc, aby tím země nebyla poskvrněna (Dt 21, 22). V den smrti Páně bylo toho zvláště třeba, poněvadž nastávající noc patřila již k nejslavnějšímu dni velikonočních svátků. Byli odsouzenec ještě živý, byly mu zlámány hnáty, aby byl bezbranný při přenášení na místo pohřbu. Tam byl usmrčen a zahrabán

nebo spálen, byl-li vzbouřenec. Římanům bylo známé přerážení hnátů, avšak nepoužívalo se, leč snad v Jerusalemě prio zvláštní okolnosti, poněvadž těla ukřižovaných musela být téhož dne snata s křížů. Římané chtěli mít smrt ukřižovaných zajištěnu. Proto když Josef z Arimathie žádal Piláta o vydání těla Ježíšova, byli na Golgothu vysláni vojíní, aby smrt zjistili. Zlámali hnáty dvěma lotrům, kdežto tělo Ježíšovo, které již nejevilo známky života, opominuli. Jeden z nich však k němu přistoupil a k vůli jistotě mu kopím probodl levý bok, z něhož hned vyšla krev a voda, což je vysvětlitelné, bylo-li zasaženo srdce krátkou dobu po tom, co Ježíš vydechl. Jan, který jedině vypravuje o tomto probodnutí, upozorňuje na vyplnění proroctví Zachariášova (viz shora). Sv. Otcové viděli v krvi symbol vykoupení, ve vodě zase symbol křtu; v otevření boku pak zrození církve. O pohřbení těla Kristova se postaral Josef z Arimathie, k němuž se přidal Nikodém. K tomu nakoupili potřebné věci, plátno, různé roušky a vonnou mast z myrhy a aloe, již bylo podle Jana (19, 40) skoro 100 liber, t. j. přes 32 kg. Jí prosytili jemné plátno, do něhož bylo tělo zavínuto, roušku na hlavu a různé pásky. Zbytekem polili místo ve hrobě, kde mělo tělo odpočívati, O hrobu Páně viz Hroby. Z jednání Josefova ije patrné, že se postaral, aby pohřbení Kristovo bylo co nejčestnější. Jiní ze sy- nedria se zase postarali, aby s úmrtím Kristovým zmizelo i v lidu jakékoliv hnutí pro něho. Prozatím učinili aspoň to nejnutnější, vyžádali si od Piláta hlídku ke hrobu, který zapečetili, aby snad učedníci tělo někam neskrýli a nerozhlásili, že vstal z mrtvých, jak předpověděl (Mt 27, 62—66).

Dodatek o chronologii utrpení a smrti Páně. Jako nebylo dodnes možné udal přesný nok narození Kristova (viz Ježíš Kr.), tak se ani nepodařilo zjistit rok jeho smrti. Bylo podáno již -mnoho mínění, a to od nejstarších dob, než žádné z nich nebyle všeobecně uznáno, poněvadž proti každému byly podány vážné námitky. Z nich přicházejí dnes v úvahu pouze dva výpočty, totiž, že Ježíš Kr. zemřel buď r. 30 nebo r. 33 (viz U. Holzmeister, Chronologia vitae Christi), poněvadž v těch letech mohl 14. nebo 15. Nisan připadnout na pátek. Týž pokládá r, 30 za možný, r. 33 za velmi vhodný. Poukazuje však zároveň, že proti oběma jsou vážné námitky z evangelia Lukášova (s r, 30 se neshoduje Lk 3, 1, kde se vystoupení Jana Kř. a křest Páně klade do r. 15. panování Tiberia, takže na veřejnou činnost Kristovu by zbyl jen

rok a něco; u r. 33 je pak obtíž s Lk 3, 23, kde se praví, že Ježíš měl kol třiceti let, když se dal pokřtít, takže, počítá-li se s narozením Kristovým aspoň r. 5 př. Kr., Kristova veřejná činnost by trvala o mnoho let více, než jak lze soudit podle evangelií). Ke konci (svého studia praví autor; »Než, ať už to byl r. 30 nebo r. 33, v němž byl Kristus Pán přibit na kříž, je to jisté, že to byl rok milý, rok milosti, onen rok, jímž začíná toto nové období, jehož těžištěm a vrcholem jest ukřižovaný Kristus, jenž jest Alfa a Óme- ga« (str. 215). Jiná otázka týká ise dne smrti Páně, jak lze totiž uvést v soulad synoptiky a Jana. Jisté jest jak podle synoptiků (Mk 15, 42; Lk 23, 54; Mt 27, 62) tak podle Jana (19, 31), že Ježíš Kr. byl ukřižován a zemřel v pátek. Také o tom se nepochybuje, že pohlední večeri slavil v jředvčer své smrti, tedy ve čtvrtek (viz i 1 Kor 11, 23). Tato večere to byla ona, při níž Židé jedli beránka velikonočního (Lk 22, 11—15; Mt 26, 18; Mk 14, 12. 14), tedy 14. Nisanu, po níž hned následoval slavný den velikonoční, t. j. 15. Nisanu, kdy bylo Židům zákonem přísně zakázáno ko- nati jakoukoliv služebnou práci. Ježíš Kr. by byl tedy ukřižován 15. Nisanu o nejslavnějším dnu. Je však nemyslitelné, že by onen den Židé znesvětili soudními úkony před Pilátem atd. Evangelisté také nepraví, že den smrti Páně byl onen slavný den velikonoční, naopak předpokládají, že

to byl den, kdy bylo dovoleno konati služebnou práci (v noci, kdy by již nastal sváteční den, vyšli Židé s ozbrojenci zajmout Krista Mt 26, 47; Simon Cyr. se vracel z polní práce, když byl donucen nésti kříž Mt 27, 32, ten den výslovně nazývají pa-rasceve (Mt 27, 62; Mk 15, 42; Jan 18, 28; 19, 31) t. j. den před svátečním dnem). Jak tedy mohl Ježíš Kr. slavit poslední velikonoční večeři, když přeci, jejím slavením zemřel? Z různých řešení za nejpravdivější se pokládá ono, podle něhož Ježíš Kr. slavil poslední večeři o den dříve. Vysvětlení pak, že toho roku to bylo možné, podává se dvojí. Podle jednoho mohla se velikonoční večeře slavit již o den dříve, padli slavný den velikonoční na sobotu, jak tomu bylo roku Kristovy smrti. Jiné vysvětlení se opírá o různý den ijedení velikonočního beránka u Saduceů a Fariseů, měl-li padnout slavný den velikonoční na pátek. V tom případě totiž Saduceové oddálení no- voluní o den později, aby oběť prvních klasů byla přinesena v naši neděli a tím i svátek Letnic na ni připadl, kdežto Fariseové, k nimž se přidal lid, slavili beránka velikonočního a potom i slavný den velikonoční přesně podle novoluní. Ježíš Kr. tedy slavil večeři velikonoční zároveň s lidem, byl pak odsouzen Synedriem, jehož velkou část tvořili Saduceové, v pátek, který pro ně byl dnem, ve který měli oni (jíst beránka velikonočního a tedy ještě v den, v němž byla dovolena 'služebná práce. Ve skutečnosti však to byl den slavný, zasvěcený den velikonoční.

3. Význam a cena utrpení a smrti Kristovy. Ježíš Kr. věděl předem o svém utrpení a smrti a šel mu vstříc dobrovolně. Petra, který mu v něm chtěl bránit, odmítl slovy, že nezná tajemství Boží (Mt 16, 23). Ježíš věděl, že je to vůle Otcova, aby trpěl, a tak o svém utrpení mluvil. Nejvíce je to patrné v jeho modlitbě v Getsemanské zahradě, že se vydal utrpení z poslušnosti k Otcí. Připomíná to ap. Pavel ve Fil 2, 8: »Ponižil sebe samého, istav se poslušným až k smrti a to smrti kříže« (cf Řím 5, 19; Žid 5, 8). Věděl, že je pro dobro lidstva v plánu Božím jako celé jeho poslání. Tímto dobrem bylo nejprve to, aby byl člověk zbaven hříchu a tím smířen s Bohem. Za to nej. prve zemřel Kristus: «Proč zemřel Kristus za nás, když jsme byli ještě mdlí, v čas příhodný, za bezbožné? Vždyť sotva za spravedlivého kdo umírá; za dobrého totiž snad někdo se i odhodlá zemřítí. Bůh však ukazuje svou lásku tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme (byli ještě hříšníky« (Řím 5. 6—8). »Je-li Bůh pro nás,

kdo proti nám? Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všechny jej vydal« (8, 31. 32). Že Kristus zemřel za naše hříchy, v to věřili křesťané od začátku, vždyť to patřilo k hlavním pravdám víry: «Podal jsem vám totiž mezi prvními věcmi to, co jsem také přijal, že Kristus umřel za naše hříchy podle Písem« (1 Kor 15, 3). Takto se jeví utrpení a smrt Kristova jako oběť za hříchy lidstva: »Kristus miloval nás a vydal sebe samého zia nás v žertvu, a to v oběť krvavou Bohu k vůni líbezná « (Ef 5, 2). »Bůh představil (Krista) v jeho krvi jako oběť smírnou « (Řím 3, 25). O tom se rozepisuje hlavně list Židům 7, 26. 27; 9, 12—14. 28; 10, 12—14. Viz i Smíření, Vykoupení, Spravedlnost.

Pro Krista samého bylo utrpení cestou k oslavě, jak to i sám pravil učedníkům emauzským: »Zda nemusel Kristus trpět a takto vejítí do své slávy« (Lk 24, 23). Praví se to v listě Fil 2, 8—11: »Ponižil sebe samého, stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které je nade všechno jméno(cf Žid 2, 9; 12, 2). O tom, jak i věřící svým následováním Krista trpícího jdou k své slávě, viz Utrpení, Následování Krista. šk

Úzkost. Neblahý pocit vzbuzený hrůzou před zlem fyzickým nebo mravním. 1. Úzkost pro hříchy. Je následek hříchů a zároveň trest za ně. Není jen ojedinělý zjev, nýbrž «soužení a úzkost přijde na každou duši lidskou, která páše zlo.. . sláva však a čest a pokoj na každého, kdo činí dobrém (Řím 2, 9. 10). Zakusil ji již Kain; «Skrývali se budu před tebou a budu tulák a poběhlík na zemi. Ted* každý, kdo mě nalezne, zabije mne« (Gen 4, 14). Výčitky dohánějí k tomu, že «bezbožný utíká, i když ho nikdo nehoní; zbožný však jako lev jest bezpečný, beze strachu« (Přís 28, 1; cf Job 20, 24). Jako trest pro rušení zákona oznámil ji Moljžíš: «Srdce těch, kteří z vás zůstanou, naplním bážlivostí v nepřátelských krajinách; šest letícího listu nažene jim strachu, že budou utíkatí jako před mečem; budou padatí, ač nikdo jich nebude pronásledovat« (Lev 26, 36; cf Dt

28. 65). V Moudr jsou popisovány úzkosti bezbožných těmito slovy.' »Ti totiž, kteří se domnívali, že jsou skryti v tajných svých hříších . . . byli rozptýleni, hrozně děšeni a děšeni příšerami.. . Žádná moc ohně nemohla jim dátí světla... prokmital jim toliko oheň, sám sebou vzniklý, plný hrůzy; a zděšená jsouce pokládali věci, které viděli, když jim zmizely s očíř za horší, než byly. Kejkle umění

čarodějského byly bez moci, a hanebně osvědčila se chloubá moudrosti. Ti totiž, kteří slibovali, že zapudí strachy a hrůzy z duše choré, ti sami směšnou bázlivostí churavěli.. « (17, 3).

2. Úzkosti z blížících se hrůz se popisují v 2 Mach 3, 15—21, když Heliodor chtěl oloupit chrám. Byly takové, že »k politování bylo očekávání směsice lidu i velekněze v úzkosti postaveného. Nezměrné úzkosti prožíval Ježíš Kr. v Getsemanské zahradě před blížícím se

utrpením a .smrtí: »A on ocitnuv se ve smrtelné úzkosti modlil se snažněji. A jeho pot tekla jako krůpěje krve na zem« (Lk 22, 44). Nebyla to bázeň, jež tyto úzkosti působila, nýbrž dojem z blížícího se utrpení, jež Kristus cítil, jako by zde již byly. — Úzkost starostlivé duše apoštolské zažil Pavel: »Z mnohé tísně a úzkosti srdce jsem vám psal s mnoha slzami, nikoliv, abyste se zarmoutili, nýbrž abyste poznali lásku, kterou mám zvláště k vám« (2 Kor 2, 4). *šk*

Váhy, Před příchodem Izraelitů do země Kanaan byl v ní jako v celé Syrii obvyklý váhový systém babylonský, jak je patrné i z poplatků, které byly odtud posílány do Egypta, V tomto systému 1 talent měl 60 min a 3600 šekelů, Podle nálezů ve zříceninách starobabylonských paláců třeba mít za to, že u Babyloňanů byl dvojitý talent: těžší (podoba lva) a druhý o polovic lehčí (podoba kachny). 1 těžký talent se rovnal 60.600 gr, lehčí 30.300 gr; 1 mina u lví váhy se rovnala 1010 gr (kachní váha 505 gr); VGO miny byl 1 šekel, t. j. ,16,83 gr u těžší a 8.41 gr u lehčí váhy, Než kromě této »královské váhy« byla i menší, »všední« váha, při níž 1 větší mina měla 982,4 gr, lehčí zase 491,2 gr, A tyto » všední« váhy rozšířily se k jiným národům, k Feničanům a také Hebreům. U Hebreů tedy 1 talent (kikkar) měl 50 min (maneh) a 3600 šekelů. Jeden šekel se rovnal 16,37 gr. Z menších vah než šekel jsou zmíněny; % šekel »be- ka« (Gn 24, 22), 1/4 šekel »reba« (1 Král 9, 8), 1/20 šekel »gera«, t. j. zrnko (Ex 30, 13). V pozdější době byl zaměněn sexagesimální systém za decimální, o čemž svědčí i Ez 45, 12. kde jedna mina má 50 šekelů. Taktéž v Ex 38, 25—27 4 talent má 60 min a 3000 šekelů (1 mina se rovná 50 šekelům); 1 šekel pak měl 14.55 gr. Takto z babylonského »všedního« váhového systému uchovalo se a rozšířilo (Malá Asie, Řecko), rozdělení talentu na 60 dílů, kdežto mina se změnila. Základní jednotkou však zůstal šekel, který byl také základní (jednotkou peněžního systému. Ovšem nesmí se zaměňovat oba tyto šekely, neboť vztah sekelu- peníze k sekelu- váhy se měnil podle oběhu stříbra. Než ani o šekelu váhovém nemožno vždy přesně říci, kolik měl našich gramů. — Závaží, jichž se již dosti našlo při vykopávkách, bývala buď z různých druhů kamenů, kovů (bronz, olovo), z asfaltu ano i ze skla. Některé mají podobu zvířat jako beranů, lvů. Mnohdy na nich bylo značeno nebo slovy vypsáno, o jaké závaží běží, šk

Válka. 1, Předběžné přípravy k válce. Války Izraelitů, o nichž se vypravuje v Písmě sv., byly po dobytí země Kanaan a usazení se v ní většinou obranné. Izraelité nebyli razení válečníci a sami k válčení sklon neměli. Než

neklidné sousední národy a velmocenské rozpínání na jedné straně Egypta, na druhé straně Babylonie-A sy- rie je vedlo k tomu, aby se na válku připravovali a byli schopni ji vésti. Od nich také přejímali výzbroj vojska a přiučovali se válečnickému umění,

a) *Stav vojska.* V případě války měli se chopiti zbraně všichni mužové schopní k boji, kteří dovršili 20, rok věku (Nm 26, 2; 2 Par 25, 5). Z účasti ve válce byli vyňati jen ti, kteří si právě vystavěli dům a jej k přebývání (ještě neposvětili nějakou obětí, kdo založil vinici a prvotiny z ní ještě nezaskvětil Hospodinu, kdo byl zasnouben (Dt 20, 5—7). K boji nebyli také někdy připuštěni bázlivi (Sdc 7, 3; 1 Mak 3, 56). Vojenské povinnosti byli zproštěni i levité (Nm 2, 33; 4, 3). S počátku vlastně nebylo u Izraelitů vojenského stavu. O stálém vojsku se dovidáme až z dob královských. Tak již Saul si vybral z národa 3.000 stálého vojska (1 Král 13, 1), podobně je měl David (1 Par 27, 1 ..), Šalomoun (3 Král 9, 22) a j. O cizích žoldnících se dovidáme z doby Davidovy (Kereťané a Feleťané, 2 Král 15, 18) a Ahasiášovy (za žold najatí válečníci ze severní říše, 2 Par 25, 6). — Vojsko bylo uspořádáno podle pluků po 1.000 mužích, setnin a rot (50 mužů), jimž veleli tisícníci, setníci a padesátníci (Nm 31, 14; 1 Král 8, 12; 4 Král 1, 9), V době makabejské se děje zmínka i o desátnících (1 Mak 3, 55). Vrchním velitelem vojska byl král, který však ustanovoval vojevůdce nad většími oddíly a někdy nad celým vojskem (1 Král 14, 50; 2 Král 24, 2; 3 Král 15, 20; 4 Král 9, 5). Až do Šalomouna se skládalo izraelské vojsko většinou z pěšáků. Pro hornatý terén palestinský jízda neměla vlastně valný význam. Teprve Šalomoun, přizpůsobuje se okolním králům, zavedl -jízdu, která i v pozdějších dobách tvořila samostatnou část vojska zároveň s válečnými vozy (3 Král 4, 26; 10, 26; Is 2, 7; Mich 5, 10).

b) *Výzbroj a zásobování.* K útočným zbraním patřil luk, jehož užívali jak pěšáci, tak jezdcí na koních (2 Král 22, 35; 4 Král 13, 16; Job 20, 24). V metání kamení prakem se zvláště vyznamenávali vojíní z kmene Benjaminova (Sdc 20, 16; 4 Par 12, 2). Prákovníci se osvědčovali nejen v otevřeném boji na poli, ale

hlavně při obléhání měst (1 Král 17, 49; 4 Král 3, 25). Při útoku metali na nepřítele z menší vzdálenosti oštěp nebo kopí, jakým hodil Saul po Davidovi (1 Král 18, 10. 11). Kopí užívali Izraelité od počátku (Nm 25, 7; Sdc 5, 8 a j.). To se však více osvědčovalo při boji muže proti muži. Tu však více prospíval meč (o dvojsečném meči je zmínka v Sdc 3, 16) jako zbraň sečná nebo bodná (Jos 6, 21; il Král 21, 4). Dýky, zdá se, užívali židé až za nadvlády římské; byla to oblíbená zbraň Sikariů (Josef Fl. Starož. XX, 8, 10). K těmto hlavním zbraním útočným přistupují zbraně obranné, k nimž náležel hlavně štít. Byl dvo*ji druh štítu; jeden větší, který kryl takřka celé tělo (3 Král 10, 16), jiný menší a lehčí k ochraně prsou (v 17; Sdc 5, 8). Štíty se zhotovovaly z lehkého dřeva a potahovaly kůží. Příbhu, nejprve ze silné hovězí kůže, potom potahovanou kovem, nosili s počátku jen vojenští hodnostáři (1 Král 17, 38). Až za Oziáše byla součástí výzbroje všech vojáků (2 Par 26, 14). O holeních a pancíři je zmínka jen u Goliáše (1 Král 17, 6) a egyptských, chaldejských a syrských vojnů (Jer 46, 4; 1 Mak 6, 35). Izraelští vojíní nosili obyčejné sandály (3 Král 2, 5). — O stravu se ponejvíce staral každý sám (1 Král 17, 17. 18). Než to nebylo vždy možné, a proto byli vybíráni muži, kteří se měli starati o zásobování vojska (Sdc 20, 10; 2 Král 17, 27..), O žoldu, který dostávali i judští vojáci, je zmínka až v 1 Mak 14, 32.

c) Jen málokdy je zmínka o *vypovědění války* (Sdc 11, 12; 3 Král 20, 2; 4 Král 14, 8). V bibli jde většinou o války rázu *přepadového*. V tom případě byli rychle rozesláni poslové k jednotlivým kmenům izraelským, aby připomněli mužům vojenskou povinnost (Sdc 6. 35; 19, 29; 1 Král 11, 7). Svolávání se dalo i *troubením* na roh is vyvýšených míst (Sdc 3, 27; Jer 4, 5). Před bojem nebyly opominuty ani náboženské úkony jako tázání se Boha na jeho vůli (2 Král 5, 19) *ponejvíce* skrze proroky (3 Král 22, 6 ..). Za *zdar války* byly přinášeny oběti, veřejné pobožnosti a sliby (Sdc 11, 30; 20, 26; 2 Par 20, 1—13). 2. *Bitva*. Před bitvou povzbuzovali knězi k důvěře v Boha a někdy králové ke *chrab-* ro-*sti* (Dt 20, 2—4; 2 Par 13, 4 ..; 1 Mak 4, 8. .). Povel k bitvě dal král a vykonávali jej kněží *troubením* na *posvátné polnice* (Nm 10, 3; 2 Par 13, 12; 1 Mak 16. 8: Sdc 7, 18; 1 Král 17, 52; 2 Mak 8. 23). Vojsko pak *strhlo válečný křik* a *vrhlo se na nepřítele* k boji muže proti muži. K *vítězství* přispělo jak *množství vojska*, tak *hlavně osobní statečnost*.

Jak byl šik sestaven, není ze zpráv dosti jasné. Zdá se, že *ponejvíce se vrhali hromadně na nepřítele*. O *rozdělení armády* ve tři části (střed a dvě křídla) je zmínka v 1 Král 41, 11; 2 Král 18, 2; 1 Mak 5, 33. *Užití lsti, přepadu, obklíčení* nebylo něco *neznámého* (Jos 8, 14..; Sdc 7, 16; 10. 36; 4 Král 7, 12). *Konec boje* a *pronásledování nepřátel* bylo *ohlášeno* *troubením* (2 Král 2. 28; 18, 64). *Utrpěli-li porážku*, každý se *rozutekl do svého domova* nebo se *skrýl ve skalních úkrytech* (1 Král 4, 1; 2 Král 18, 17; 4 Král 8, 21).

3. *Po boji*, a) S *porazeným nepřítelem* bylo *různě nakládáno*. Do země Kanaan vstupovali Izraelité jako *mstitelé Boží*. Bylo jim *nařizeno*, aby *prostě pobili všechno obyvatelstvo* jako *trest za jeho modloslužbu a nemravnost* s ní spojenou (Dt 9, 5). *Dále vyhubení oněch národů mělo za účel i to*, aby Izraelité, jimž byla země *slíbena*, aby v ní *ctili pravého Boha*, *nenaučili se od nich modloslužbě a pohanským zvykům*. *Budou-li se tím řídit*, byla jim *slíbena Boží pomoc* (Dt 9, 3; 28, 1; 32, 30), jinak budou *vydáni do rukou těchto obyvatel*. Kniha *Soudců* ukazuje, jak *trpěli Izraelité od zbytků kanaanských národů*, když se s nimi *sblížovali*. *Zajatce mohli si ztotočtit*; často je však *pobíjeli* (Nm 31, 26..; Dt 20, 13; Sdc 7, 25). Se ženami mělo se *mírněji nakládati* (Dt 21, 41—13). Než *přesto se doví*

dáme 10 mnoha krutostech, kterých se Izraelité dopouštěli: pobíjení žen, dětí a starců (4 Král 8, 12; 15, 16). Než o takových krutostech čteme mnohem více u národů, kteří nad Izraelity zvítězili (Is 13, 16; Os 10, 16; 2 Mak 5, 13), Padlí byli pohřbíváni (3 Král 11, 13). Nechali padlé nepohřbené na pospas divoké zvěři pokládalo se za největší hanbu a Boží trest (1 Král 17, 44; 3 Král 14, 11; 16, 4; Jer 7, 33). Na vznešenější padlé byly skládány truchlozpěvy (srjov, truchlozpěv Davidův na padlého Saula a Jonatana, 2 Král 1, 18 ..). Juda Mak, dal přinést oběti za padlé (2 Mak 12, 43—45).

b) *Vítězství* se oslavovalo zpěvy a tanci, jež prováděly ženy (Ex 15, 1 ..; Nm 21. 14. 15. 27—30; Sdc 11, 34), Pozornost byla při tom věnována hlavně těm, kteří se v boji zvláště vyznamenali (1 Král 18, 6. 7), Jim se dostalo zvláště odměny (Jos 15, 16; 1 Král 18, 17; 2 Král 18, 11; 1 Par 11, 6), K těmto patřil sbor hrdinů, vypočítaný v 2 Král 23, 8—39). V 1 Král 7, 12 je zmínka io postavení kamene na památku vítězství nad Filišťany. — Kořist měla být rozdělena na dva díly, z nichž jeden připadl vojínům, druhý lidu. Z obou těchto dílů měli dostati 2% kněží a 2% levité (Nm 31, 26—30), To se událo po vítězství nad Madianity. Podobně David stanovil — a zůstalo to platné i potom, — že z kořisti se dostalo stejného dílu těm, kteří zůstali u zavazadel, i těm, kteří bojovali (1 Král 30, 24. 25), Z doby makabejské je zaznamenáno, že z kořisti se dostalo i poškozeným, sirotkům a vdovám (2 Mak 8, 28, 30), Při dobývání Jericha Josue určil ukořistěné vzácné kovy pro pokladnici stánku Hospodinova, Tamtéž (později do chrámu) se ukládaly vynikající trofeje (1 Král 21, 9; 2 Král 8, 11; 4 Král 11, 10), jak to bylo zvykem i u pohanů (1 Král 5, 2; 31, 8). Jen tehdy, byl-li na poražené uvalen chérem t. j. trest úplného zničení, nebylo dovoleno něco si z kořisti ponechat (Dt 7, 1 ..; Jos 6, 27; 1 Král 15, 3).

Vděčnost. Uznávání dobrodiní, slovem nebo skutkem dárci projevené. Závažnost vděčnosti je tím větší, čím vyšší je dárcé a lepší dar. Největšími díky jsme zavázáni Bohu, potom lidem.

1. Vděčnost k Bohu. Jemu je člověk zavázán vděčností za vše dobré. Bůh je pramen všeho dobra: »Každé dobré dáni a každý dokonalý dar jest shůry, sestupuje od Otce světél, u něhož není proměny nebo zastínění obraty« (Jak 1, 17). Vědomí naprosté závislosti člověka na Bohu vnuká cit vděčnosti k němu. Ten ještě lílí

u věřícího v prozřetelnost Boží, v níž je uzavřena velká istarostlivost Boží o člověka. Ve St. zákoně se zdůrazňuje slabost a smrtelnost člověka oproti Bohu mocnému a věčnému, v Novém zase bohaté obdarování věřícího dobrovolnou milostí Boží a slíbení věčné blaženosti, Protoi v N. zákoně vědomí závislosti na Bohu dárci je daleko hlubší a proměňuje se v cit vděčnosti dítka k Otci,

1, Vděčnost se týká: a) darů pozemských. Mojžíš připomínal lidu: »Až se zasytíš, dobrořeč Hospodinu, Bohu svému, za výtečnou zemí, kterou ti dal« (Dt 8, 10). Připomněl ji Rafael Tobiašovi při návratu: »Jakmile vejdeš do svého domu, hned se pokloň Hospodinu, svému Bohu, a poděkuj mu« (Tob 11, 7). Bůh vysvobodil žalmitu z mnoha nebezpečí smrti, tu on se ptá: »Čím se odplatím Hospodinu za všecko, co mi pnokázal?«. Slibuje: »Tobě podám obět' díky a jméno Páně budu vzývat. Sliby své Pánu (dané) splním!« (Žalm 115, 12. 17. 18). Díky Bohu vzdávané jsou ve St. zák. často vyjadřovány slovy žehnání Bohu, jak lze vidět ve slovech žen k Noemi, když Rut zplodila Boozovi dítko: »Požehnán buď Hospodin, jenž nedopustil, aby scházal dědic domu tvého« (Rut 4, 14). K vděčnosti za tělesné uzdravení mlčky přivádí Eliseus Naamana syrského, odmítnuv jakýkoliv dar za uzdravení (4 Král 5, 15 ..). V evangeliu je zaznamenáno podivem Krista, že z deseti uzdravených malomocných jediný, a to Samaritán, projevil Bohu vděčnost: »Zdali jich nebylo uzdraveno deset? A kde je těch devět? Nenašel se nikdo, jenž by se vrátil a vzdal Bohu chválu, kromě tohoto cizozemce?« (Lk 17, 17, 18). Z děkovných žalmů třeba si všimnouti: 17. za ochranu Boží, 29. za záchranu života, 75. a 149. za vítězství. Žalm 99. zve ke vzdávání díky: »Vcházejte do bran jeho s díky, do jeho nádvoří s chvalozpěvy, slavte ho. chvalte jméno jeho! Neboť dobrotivý je Hospodin, na věky milosrdenství jeho a rod od rodu věrnost jeho«.

b] Vděčnost za dary duchovní objevuje se hlavně v Nov. zákoně, kdy byly bohatě sděleny věřícím. Ježíš Kr. sám děkoval za sdělení tajemství Božích apoštolům, ač zůstala skrytá zákoníkům: » Velebím tě, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a zjevil jsi je maličkým« (Mt 11, 25; Lk 10, 21). Velmi často vzdává díky Bohu a k vděčnosti vybízí ap. Pavel. Nejen proto, že nic nesluší tvoru více než pokorné uznání Boží dobroty a všeobecné vlády Boží, nýbrž že sám na sobě dobrotu Boží a lásku Kristovu nejvíce

zakusil. Vděčnost k Bohu je jedna z charakteristických ctností Pavlových. Děkuje za sebe: »Díky vzdávám tomu, jenž mně dal sílu, Ježíši Kristu, našemu Pánu, že mne uznal za věrného, a ustanovil ke službě mne, který jsem byl dříve rouhač a pronásledovatel (1 Tim 1, 12). Poznal, že vykoupení je vylití lásky Boží do lidského rodu, které nemožno ani vystihnouti, a proto zaň neustále děkuje: »Díky Bohu za jeho nevyslovitelný dar* (2 Kor 9, 15). »Požehnaný buď Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který nám v Kristu požehnal vším duchovním požehnaním v nebesích, ježto si nás vyvolil v něm před ustanovením světa, abychom byli před ním svatí a neposkvřená; v lásce nás předurčil, abychom mu byli přijatými syny skrze Ježíše Krista, podle zalíbení jeho vůle k chvále slávy jeho milosti, kterou nás omilostnil ve svém milovaném Synu« (Ef 1, 3—6). »Přoto i já, slyše o vaší víře, která je v Pánu Ježíši, a o lásce ke všem «svátým, nepřestávám za vás děkovati, vzpomínaje na vás ve svých modlitbách« (1, 15). »Díky Bohu, který nám dává vítězství skrze Pána našeho Ježíše Krista« (1 Kor 15, 57), totiž nad smrtí. Poněvadž Kristus je původce a prostředník spásy, užívá formule: »Díky Bohu skrze Ježíše Krista, Pána našeho« (Řím 7, 25). Cit vděčnosti budil a pěstoval u křesťanů. Ve světle mi-¹losti ukazuje se vše, co jsou a co mají, jako dar Boží, a proto i jsou Bohu zavázáni neustálými díky: »Kdo mu dal první a bude mu odplaceno? Vždyť z něho a skrze něho a pro něho jsou všechny věci; jemu sláva na věky!* (Řím 11, 35. 36). »Cokoliv činíte slovem nebo skutkem, všechno (činite) ve jménu Pána našeho Ježíše Krista, děkující Bohu Otcí skrze něho* (Kol 3, 17). K životu bohu-libému v církvi patří »s radostí děkovati Otcí, který nás učinil hodny, abychom měli účast v podíle svátých ve světle* (Kol 1, 12) a »bud'te pevní ve víře, jak jste byli vyučeni a vzdávejte v něm hojně díky« (2, 7) »pokoj Kristův, ve kterém jste byli povoláni v jedno tělo, ať vládne ve vašich srdcích, a bud'te vděčni* (Kol 3, 15). 2. Projevy vděčnosti, a) Ve St. zákoně se daly obětmi pokojnými, které měly i ráz oběti děkovné (Lev 3). Melchisedech přinesl v oběť chléb a víno jako dík za vítězství Abrahamovo (Gen 14, 18). Ježíš Kr., ustanovuje oběť novozákonní, doprovázel jí díky Bohu: »A vzav kalich, poděkoval a dal jim, řka: Pijte z toho všichni, neboť toto je krev má« (Mt 26, 27 a syn.), b) Nejcástěji byly díky vzdávány modlitbou. Pavel děkoval: »Díky vzdáváme Bohu vždy za vás všechny,

vzpomínajíc vás neustále ve svých modlitbách* (1 Thes 1, 2) a jiné k témuž vedl; » Naplňte se Duchem svátým, mluvice mezi sebou v žalmech a chvalozpěvech, stále děkující za všechno ve jménu Pána našeho Ježíše Krista Bohu a Otcí« (Kol 5, 20). »Na- pomínám tedy přede vším, aby se konaly prosiby, modlitby, přimluyv, děkování za všechny lidi* (1 Tim 2, 1). »Skrze něho tedy (Krista) přinášejme Bohu oběť chvály, to jest užitek našich rtů, velebících jeho jméno* (Žid 13, 15). »Nebud'te starostliví, ale všechna vaše přání s díkyčiněním necht' vejdu Bohu ve známost v modlitbě a prosbě« (Fil 4, 6). »V modlitbě trvejte, bdíce v ní s děkováním* (Kol 4, 2).

II. Vděčnost k lidem je v Bibli doporučována mnohými příklady: Faraó se odvděčil Josefovi za záchranu Egypta, ustanoviv ho v říši nejvyšším po sobě (Gen 41). David se odvděčil mrtvému Achimelechovi za přístřeší, které mu poskytl na útěku, ujav se jeho syna Abjatara (1 Král 22, 20. .), Jabešti Saulovi za vysvobození (1 Král 31, 11, 1 Par 10, 8. .) a i. O vděčnosti v rodině praví Pavel: »Má-li však některá vdova syny, ať se naučí nejprve řídití svůj dům a odpláceli předkům, neboť to íje příjemné před Bohem* (1 Tim 5, 4). Na vděčnost v Církvi za dary duchovní poukazuje se v Řím 15, 27; »Nebot' stali-li se pohané účastni jejich duchovních (věcí), mají jim (totiž křesťanům v Jerusalemě) také v tělesných posloužili*. Běží o vděčnost, kterou ukázaly obce v Achaji chudým v Jerusalemě. Poslali jim hojně dary, aby jim jaksi spláceli, že od nich přišlo evangelium k pohanům. Šk Vdovy, 1. Ve St. zákoně byly vdovy za

roven se sirotky pokládány za třídu lidí, kteří mají těžký úděl na zemi. Po smrti otce rodiny nepřijímala totiž matka řízení domu, nýbrž nejstarší syn, na jehož péči byla matka odkázána, Neměla-li dětí, vrátila se do domu rodičů n. příbuzných, na nichž pak byla závislá (Gn 38, 11), Některé se opět vdály, jako Rut, jiné zase zůstaly vdovami do smrti, jako Judit, Nezdá se však pravdivé, že vdovy přecházely do moci jiného zároveň s majetkem zesnulého muže. Jsou ovšem některé případy, poukazující na podobná jednání a smýšlení (Ruben Gn 35, 22; Abšalom ohledně ženin Davidových 2 Král 16, 20 . . ; Abner a Resfa 2 Král 3, 7; Adoniáš a Abisag 3 Král 2, 22), než to nebyl duch izraelský. Přesto však, že taková manželství syna s nevlastní matkou byla zákonem zakázána, vyskytovaly se takové případy ještě za Ezechiela (Ez 22, 10; podobný případ v 1 Par 2, 24 podle LXX), Proto není divné, že již Deut, se ujímá vdov a zlořečí tomu, kdo jim odnímá to poslední (24, 17; 27, 19). Proroci pak nemilosrdně odhalovali krivdy, jež byly na nich páchány a je příkře odsuzovali (Is 1, 17, 23; Jer 5, 28; Ez 22, 7; Zach 7, 10; Mal 3, 5 a j.). Zákon nařizoval, aby se na vdovy pamatovalo při sklizni úrody (Dt 14, 29; 24, 19, 21; Rut 2, 2) a byly zvány k obětním hostinám Dt 16, 11, 14), Zdá se, že v pozdější době byl uznáván nárok vdov na Část mužova majetku.

2, V době křesťanské. Ježíš Kr. je nenechal nepovšimnuty: vdově z Naimu vzkřísil syna a ocenil oběť vdovy, která vhodila do pokladny chrámové ten nejmenší peníz (Lk 21, 3), V prvotní církvi jim byla věnována zvláštní péče (Skt ap 6, 1 .,), Ap. Pavel ze zkušeností, jež nabyl, podává různá nařízení, jak s nimi v církvi zacházet a jak se mají ony chovat. V 1 Kor 7, 39, 40 dovoluje jim opět se vdáti, avšak jen »v Kristu« t, j, za křesťana, Lepší je však pro ně nevdávat-li se, ne proto, aby byly zproštěny rodinných starostí, nýbrž proto, aby se mohly více věnovat Bohu. Více o nich pojednává v 1 Tim 5, 3—16, kde povzbuzuje Timothea, aby si všímal vdov, které jsou skutečně opuštěné, Dále nařizuje, že je to svátovno povinnosti synů a vnuků, aby se o své odvoděle příbuzné starali. Ty pak, které příbuzných nemají, mají důvěřovat v Boha, jejich nejlepšího ochránce, a žiti v neustálé modlitbě (tak to činila Anna Lk 2, 37, která je vzorem pro křesťanské vdovy), Žije-li vdova takovým životem, má právo na podporu církve, neboť je pod ochranou Boží, Tamtéž se mluví o vdovách, které vykonávaly v církvi nějaké

služby (péče o nemocné a vůbec o ženy) a které mají proto právo' na podporu od církve. Žádá však, aby nebyly mladší než 60 let, dále jen jednou vdané a osvědčené ctnostnými skutky. Po poznatcích, jež nabyl za svého apoštolování, nařizuje pak mladým vdovám, aby se vdály. — O podpoře vdov a sirotků praví Jak 1, 27, že v tom pozůstává pravá služba Boží. Tak činila Ta- bitha (Skt ap> 9, 39). Šk

Velbloud, Ze dvou druhů velbloudů jednoho barvy světlejší a jednohrbých, druhého barvy tmavší a dvojhřbých v Palestině a Syrii se vyskytuje první, zv. arabský či camelus dromedarius. Toho používali i staří Izraelité, Patřil k domácím zvířatům, třebaže ne obvyklým jako osel, V horách byl dobrý, v nížinách takřka nezbytný k nošení těžkých břemen (1 Par 12, 40). Užívalo se ho také k jízdě jako za dob patriarchů, kteří měli chov velbloudů (Gen 31, 34; 32, 15). Již Abraham jich mnoho dostal od faraóna (12, 16). Než chov v. byl vlastní kmenům, sídlícím v arabských krajích (srov, Sdc 6, 5; 1 Král 15, 3; 27, 9; 3 Král 10, 2), V nich bylo jejich bohatství (srov. Job 1, 3). Množství v. přivedli si později Izraelité ze zajetí (Edr 2, 67; Neh 7, 69), Podle Lev 11, 3; Dt 14, 7 patří v. ke čtvernožcům, kteří nemají rozpoltné kopyto a proto byl zařaděn mezi nečistá zvířata. Velbloud má sice rozpoltné kopyto, ale toto rozpoltnění nejeví se dokonale. Šk

Velekněz. 1. Osobnost v. Ve starozákonním kněžství zaujímal první místo: svou důstojností a úřadem. O něm se praví v Lv 21, 10: »Velekněz to jest nejvyšší duchovní mezi svými bratřími, na jehož hlavu byla vylita olejová mast, jehož ruce byly posvěceny, který byl oděn v posvátná roucha ...« Nazýval se »nej vyšší kněz« (hakoheh hagadol v Lv 21, 10; Nm 35, 25; Jos 20, 6 a j.) nebo »kněz pomazaný* (hak. hammašiach v Lv 4, 3) nebo »první kněz* (hak. haroš v 4 Král 25, 18); v řeckých spisech starož. a v novozák. je nazýván archiereus. Měl pocházet z potom- štva Aarona, který byl první posvěcen na v., jak se vypravuje v Ex 29, 1—37; Lv 8, 1—35. Týmž způsobem měli býti svěceni i jeho nástupcové v úřadě: «Posvátné roucha, jež bude Aaron oblékatí, budou mít synové jeho po něm, aby v něm byli pomazáváni a ruce jejich aby byly posvěcovány« (Ex 29, 29). V. směl býti jen jeden a byl jím doživotně. Jen pro nějaké provinění (jako Abjatar pro vzpouru, 3 Král 2, 26) nebo pro neschopnost k úřadu byl sesazen. Jeho nástupcem nemusel být .syn a potvrzovala

ho pravidelně vládní nejvyšší moc, jíž Izraelité v různých dobách podléhali. — Vznesenosti a úctě, jíž se měl v. u lidu těšit, odpovídala i některá nařízení týkající se jeho života, totiž že za manželku si nesměl vzít leč hebrejskou pannu (Lv 21, 13—15) ne nutně z kněžského rodu (srv 2 Par 22, 11) a že nebyl povinen vyplnit zákon o levirátu (Dt 25, 5—10). Dále, poněvadž zcela náležel Bohu a každou chvíli měl být připraven k vykonávání svého úřadu, měl se uchovávat ve stálé levitské čistotě. Proto se měl varovat doteku mrtvol, i když šlo o rodiče, a (jakéhokoliv projevu 'smutku (Lv 21, 10. 11).

2. Velekněžská roucha. Vysokému postavení v. v životě a kultu izraelském odpovídala i vzácná roucha, jichž při vystupování ve chrámě užíval. Jsou popsána v Ex 28, 4—39; 39, 1—30; Lv 8, 7—9; Sir 45, 9—16). Na obyčejnou kněžskou řízu oblékal zvláštní řízu velekněžskou, utkanou z tmavěmodrého purpuru. Byla bez rukávů a sahala po kolena. Na dolním okraji byla vyšita granátová jablky z vícebarevného purpuru. Ta se střídala se zlatými zvonečky, jimiž podle Sir 45, 11 (srv i Ex 28, 35) upozorňoval lid ve chrámě na svůj příchod a tím na vznesenost i jeho úkonů, jimž měl být přítomen. Na ni oblékal nárameník; ten se skládal ze dvou částí, z nichž jedna kryla přední část v. těla, druhá záda. Obě části byly utkány z modrého a červeného purpuru, ze šarlatu dvakrát barveného, z přesoukaného kmentu a zlatých nitek. Na ramenou byly spojeny zlatými sponami s drahokamy, na nichž byla vyryta jména dvanácti kmenů izraelských. Od nich splývaly na prsa a na záda dva prýmkovité zlaté řetízky. K pásu, kam až nárameník sahal, byl přivázán různobarevnou tkanicí. Nárameník měl rukávy. Na prsa si vkládal náprsník ze stejných látek jako: nárameník. Měl tvar čtverce, jehož jedna strana měla jeden loket. Takové čtverce měl dva, které byly dole sešity, takže po složení vypadal náprsník jako naše kněžská bursa. Na vnější straně bylo zasazeno dvanáct drahokamů s vrytými jmény dvanácti kmenů izraelských, «aby byly připomínány před Hospodinem na věky» (Ex 28, 29). Visel na zlatých řetízcích, připevněných na sponkách na rameni. Také dole byl přivázán na nárameník dvěma šňůrami. Pod náprsníkem byl nádherně vyšíván pás. V náprsníku se uchovávalo Urim a Tummim (viz. Urim). — Velekněžská čepice není v Ex 28, 39 blíže popsána. Podle Jos. Fl. (Starož. III, 7, 6) byla podobná kněžské. Na ní vpředu nosil zlatou čelenku s vyrytými slovy

«Svatý Hospodinův», která se připevňovala dvěma stuhami z modrého purpuru v týle svázanými (Ex 28, 36. 37; 39. 29. 30; Lv 8, 9). V Sir 45, 14 je popsána jako «zlatá koruna na čepici veleknězově a diadém s vyrytým «Svatý»; nádherná to okrasa a skvělá ozdoba, rozkoš pro oči a dokonalé krásy « (dle řec.). Toto rouchu oblékal v., kdykoliv konal velekněžské obřady ve chrámě vyjma o dnu smíření (viz Svátky). Nebyla vlastnictvím v., nýbrž chrámu. Proto byla uchovávána v jedné z chrámových světnic, jak lze soudit z 4 Král 22, 14. kde se mluví o jejich strážci. Za Hasmo- neú byla uchovávána v hradě Baris, později zvaném Antonia. Tam byla chována i za dynastie herodovské a potom římské. Veleknězi byla vydávána s dovolením prokurátorovým. R. 36 po Kr. syrský legát Vitellius vrátil je k úschově chrámu, kde byla chována až do smrti Heroda Ag. I. r. 44. Potom byla opět přenesena a chována v hradě Antonia. Avšak Židé uprosili císaře Klaudia, aby byl oděv vrácen chrámu. Podle Josefa Fl. (Válka VI, 8, 3) za obléhání Jerusalema Titem nějaký kněz jménem Ježíš, syn Thebutha, tajně vydal velekněžský oděv i s jinými vzácnostmi Římanům.

3. Povinnosti. V. byl hlavní představitel starozákonního kultu a v něm prostředník mezi Bohem a národem izraelským. Byl vrchním dohlížitelem nad chrámem a obětmi v něm konanými a hlava všech kněží a levitů. V. mohl konati oběti kdykoliv. Jemu zvláště příslušelo přináseti dvakrát

denně obět' mouky podle předpisu v Lv 6, 20—23, Zdá se, že v pozdější době přinášel tuto denní obět' jím pověřený kněz. Dále v, vykonával bohoslužby o velkých svátcích. Hlavně obřady v den smíření směl vykonávat jen on. Tehdy totiž měl vejiti do velesvatyně, což bylo vyhrazeno jen jemu (viz Svátky). Tamtéž mohl jediný vstoupiti, aby pomoci Urim a Tum- mim zvěděl vůli Boží v důležitých záležitostech národa (Sdc 20, 28; 1 Král 2, 28). Mimo službu ve chrámě a střežení chrámových pokladů (4 Král 12, 7) připadala mu i nejvyšší soudní moc (od doob Josafata i jen ve věcech náboženských, 2 Par 19, 11). V pozdější době předsedal veleradě (viz Synedrium). V době královské patřilo k jeho výsadám pomazání olejem nově zvoleného krále (3 Král 1, 34; 4 Král 11, 12; 2 Par 23, 11). 4. Dějiny. Po smrti Aaronově byl na velekněze pomazán jeho syn Eleazar (Nm 20—28), který zastával velekněžský úřad za dobývání Kanaanu Josuem (Jos 14, 1 a j.). Po něm následoval jeho syn Fínees, v jehož rodině až na některá krátká přerušeni zůstal velekněžský úřad až do doby makkabejské. Ke konci doby soudců byl v. Heli, který pocházel z rodu Ithamara, druhého syna Aaronovai Z téhož rodu pocházel i Achimelech, který i < ostatními kněžími u svatyně v Nobe byl zabit na rozkaz Saulův. Místo něho byl ustanoven v. Sadok z rodu Eleazarova (2 Král 8, 17; 1 Par 18, 16). David Sadoka neodstranil, pouze mu vykázal za jeho obětní místo Ga- baon, kdežto Abjatar, syna zabitého' Achi- melecha, ustanovil obětníkem na Siónu. Salomoun však zbavil Abjataru i jeho kněžského úřadu pro jeho- účast ve vzpouře Adcniašově, Sadoka pak ponechal v jeho velekněžském úřadě. V jeho rodině zůstal i nadále, takže možno i Sadoka pokládat za druhého otce starozákonních velekněží. Jeho vnuk Azarjáš první vykonával velekněžské obřady v novém chrámě (1 Par 6, 10). — O působení v. Jojady na odstranění Áthalie a dosazení Joase na trůn viz Athalie, Joas. V opravě chrámu neprojevil takovou horlivost, jakou od něho Joas očekával (4 Král 12, 7. ; 2 Par 24, 6). Z doby panování Oziáš je znám v. Azarjáš, který neohroženě vystd'upil proti králi, chtějícím si osvojili kněžský úkon ve chrámě (2 Par 26, 17 ..). Povolný králi byl v. Uriáš, který neodporoval práci Achazovu postavili oltář po způsobu pohanském (viz Achaz). Za Eze- chiáše byl veleknězem Azarijáš (2 Par 31, 10. 13) již třetí toho jména. Při obnově chrámu za Josiáša byl

činný v, Helkiáš (4 Král 24, 4.). Jeho vnuk Sarajáš byl poslední úřadující v. před zbořením Jerusalema Nabuchodonosorem, S jinými byl zajatý poslán do Rebly a tam popraven (4 Král 25, 18—21). Jeho syn Josedek byl odveden do zajetí, v němž také zemřel (1 Par 6, 14).

Ze zajetí se vrátil syn Josedeka Josue, který se Zorobabelem znovu vystavěl chrám (Esd 3, 2; 5, 2). Jeho nástupci jsou vypočítáni v Neh 12, 10. 11. Jsou to: Joakim, jeho syn Eljasib, který se zúčastnil budování jerusalemských hradeb (Neh 3, 1), Jojada, Jonatan (Johanán) a Jeddua. Syn posledního byl Oniáš L, s nímž podle 1 Mak 12, 7 vyjednával o spojenectví spart- ský král Areios (309—265). Po jeho nedospělém synu Šimonu I. zastával velekněžský úřad jeho strýc Eleazar a Manasse a po nich jeho vnuk Oniáš IL, jehož syn Šimon II. zv. Spravedlivý je poslední vynikající velekněz z rodu Sadokova. Chvály o něm píše Sir 50, 1—26. Jeho syn Oniáš IIL (198—175) hájil neochvějně práva a zvyky židovské proti vzrůstající se kultuře hellenistické (2 Mak 3, 1 ..). Jeho nástupce Jason byl zbaven velekněžství a to dáno Menelaovi, z kmene Benjaminova, který nabídl syrské vládě větší částku peněz (2 Mak 4, 23). Po jeho zavraždění se stal v. Alkimus z aanonského rodu. Juda Mak. ho neuznal, jemu se však podařilo za pomoci syrské podržeti velekněžský úřad ve svých rukou po několik let (1 Mak 7, 9. 21. 25). Po něm nebylo v. po 7 let (159— 152), až Jonatan Mak. přijal velekněžskou důstojnost z rukou Alexandra Bala (1 Mak 10, 20). Po něm bylo dáno velekněžství Šimonovi Mak. bez časového omezení »dokud by nepovstal prorok spolehlivý« (1 Mak 14, 41). Viz Makkabejská doba. V rodě Hasmoneů zůstalo potom velekněžství až do Heroda Vel., který, zbaviv se posledního z nich, Hyrkana II. r. 37 př. Kr., dal je knězi Ananelovi, po němž následovalo devět jiných až po Annáše, dosazeného Římany. Z doby novozákonní jsou nejvíce známí Annáš a Kaifáš (viz hesla) Před Kaifášova nástupce Annaniáše byl přiveden sv. Pavel (Skt ap 23, 2; 24, 1). Před zbořením Jerusalema byl lidem zvolen za v. Fanniáš (Fínees), o němž pravi Josef Fl. (Válka IV, 3, 8), že pocházel z nízkého rodu a byl bez jakéhokoli vzdělání. Jím byl zakončen takřka nepřetržitý řetěz starozákonních velekněží od dob Mojišových. ^{šk}

Velepíseň. Hebr. Šír hašširím, což značí v duchu hebrejštiny píseň katexochén, velepíseň, nikoliv sbírku písní.

1. Kniha podává obraz dvou milujících se bytostí a jejich vzájemné touhy. Nelze přesně určit literární formu V. Origenes ji vykládá jako melodram. Osoby, které vystupují ve V. jsou: ženich, nevěsta, Amina- dab, který chce získati nevěstu pro sebe, bratři ne vesty a jerusalemské dívky. Hlavní thema, totiž vzájemná láska ženicha a nevěsty, je opěvována střídavými chóry dívek.

2. Obsah. Touha nevěsty po jejím milém (1, 1—6), vzájemné chvály ženicha i nevěsty pro (Jejich přednosti (1, 1—2, 17). ženich i nevěsta se hledají (3), krása milence (4), nové rozloučení a opětné shledání (56, 9), pokus Aminadabův získati pro sebe nevěstu (6, 10—7, 9), věrnost nevěsty (7, 10¹—8, 2), její spojení s milým (9, 3—14).

3. Smysl V. byl v dějinách různě vykládán. Theodor Mopsueký viděl v ní jen světské opěvování lásky. Tento výklad byl odsouzen na 2. sněmu cařihradském (553). V 16. stol. obnovil tento výklad žid Šebestián Kastelion. V moderní době takto vykládají V, racionalisté, kteří v ní nevidí nic jiného než sbírku svatebních písní, hlavně pro její podobnosti s arabskými svatebními písněmi. Než při tomto výkladu nelze vysvětliti, proč tato kniha byla přijata do posvátného kánonu jak židy, tak křesťany. V 12. stol. vznikl typický výklad, podle něhož se ve V. opěvává literárním smyslu láska Šalomounova k Su- namitce, avšak tato láska ije typem lásky Boha k vyvolenému národu nebo Krista k církvi. Více se ujal jinotajný výklad, jenž má podklad již v židovské tradici, v níž obrazem lásky ženicha k nevěstě se vyjadřovala láska Boží k národu, na př. ve 4 Esdr 5, 4 (apokryfní) a v Targumu ze 7. stol. V tomto výkladu lje několik hledisek, jež tam nacházeli exegeté a theologové, jako na př. láska Krista k církvi, láska Krista k duši nebo Kristus a Maria. 4. Titul knihy připisuje dílo Šalomounovi, Tomu se zdají nasvědčovali okolnosti vyjádřené v knize (1, 4—5; 3, 7; 4, 4). Tak praví také židovská a křesťanská tradice. Zdá se, že autor žil před rozdělením království, že vynikal znalostí přírody, což všechno možno říci o Šalomounvi. Naproti tomu někteří popírají, že by šlo o dílo Šalomounovo pro aramajismy, pro některé zvláštní výrazy, pro příbuznost jazyka s Příslovími a Kazatelem, pro perská slova. Hlavní důvod uvádějí ten, že obraz manželské lásky jako vyjádření lásky Boží k národu ije vlastní až prorokům. Šv **Velikonoce.** 1. Hebrejsky ;se tyto svátky nazývaly »pesach« t.

ij. přejítí, poněvadž byly ustanoveny na památku toho, že anděl Hospodinův při pobíjení prvorozených Egyptanů »přešel« (hebr. » pa šach*) domy Izraelitů, kteří měli veřeje svých domů potřené krví z beránka (Ex 12, 13. 23), Ara- mejsky se tyto svátky nazývaly »pascha«, kteréhožto názvu se užívá v celém Novém zákoně, Jiný název »hag hammassot, dies azymorum, přesnice* pochází od přesných, nekvašených chlebů, nebo<ť pouze ty bylo dovoleno o svátcích požívatí,

2. Původ paschy. Podle Bible měly býti V. na prvním místě připomínkou na zachránění prvorozených izraelských v Egyptě, jak se připomíná v Ex 12, 26. 27 poi jejich prohlášení Mojžíšem ještě v Egyptě i »Když se vás budou synové vaši tázati: »Jaká Jest to bohoslužba*, řeknete jim: »Jest to oběť přejítí pro Hospodina, který přešel domy synů Izraelových v Egyptě, když bil Egyptany a ušetřil domů našich*. Tehdy také ponejprv slavili pascha. Užívání nekvašených chlebů se vysvětluje odtud, že tehdy měli Židé tak naspěch, že nemohli čekat na kvašení chleba, nýbrž museli se spokojit chlebem nekvašeným.

. 3. Slavení paschy. a) Doba svátků byla předepsána od 14. Nisanu večer do 21. Nisanu večer, tedy svátky trvaly plných sedm dní. Z těchto však byly slavné pouze dny se sobotním klidem, totiž první a poslední. Práce však spojená s přípravou pokrmů byla dovolena (Ex 12, 16; Lv 23, 7). Tylo svátky měl každý Izraelita slaví ti na místě, kde byl svatostánek, později v Jerusalemě, kde byl chrám. Kdo se nemohl zúčastnit svátků buď proto, že nebyl levitsky čistý nebo že byl na cestách, měl

je slavit o měsíc později (Nm 9, 10). Závaznost účastníků na předepsaném místě byla tak velká, že kdo se jí z nedbalosti zbavil, měl být vyhlazen ze svého národa (v 13), t. J. měl být zbaven práv občanských a náboženských či zbaven oné vyvolelosti, které se před Bohem těšil národ izraelský, b) Průběh svátků a obřady. Dne 14. Nisanu měl být odstraněn z domů všechen kvas. Mezi večerem tohoto dne (podle našeho večerem 13. Nisanu) a večerem následujícího dne měla být podána charakteristická oběť svátků, totiž velikonoční beránek (Ex 12, 6), Beránek měl být jednorozční a bezvadný. Zabil jej otec nebo levita v nádvoří svatostánku nebo chrámovém. Stažený z kůže měl být nabodnut na dvě tyče, z nichž jedna probíhala, po délce, druhá napříč, a takto měl být pečen na ohni. Nesměli mu však při tom zlámati kosti. Beránka jedli večer 14. Nisanu s přesnými chleby a hořkými bylinami. Co se toho večera z něho nesnědlo, nesmělo se vynést z domu, nýbrž museli to spálit. Hostiny se směl zúčastnit i otrok, byl-li ovšem obřezán (Ex 12, 8—11; v 43—46; 34, 25). Počínajíc tímto večerem, nesměli po celou dobu svátků jísti jiné chleby leč přesné (Ex 12, 15—19; Lv 23, 6; Nm 28, 17; Dt 16, 3). Později byly přidány i jiné předpisy na př. zpívání Velepísně, dále že v jednom domě nemá být méně než 10 a ne více než 20 mužů (ženy totiž nebyly zavázány jísti z beránka) a (j. — Následující den 15. Nisan byl první ze slavných dnů velikon., o němž měl být zachován sváteční klid. Toho dne kromě obvyklých denních obětí byly přidány i jiné: 13 býčků, 14 ročních beránků s nekrvavou obětí a úlitbou, kozel za hříchy. Tyto oběti byly opakovány po všechny dny velikonoční, jen počet býčků se vždy o jednoho zmenšil (Nm 29, 13 ..). 16. Nisanu byl obětován snop obilí, prvotiny žní, a s ním roční beránek s příslušnou suchou obětí. To byl začátek žní a jedení z nové úrody. Od tohoto dne se začaly počítat týdny pro určení svátků letnic (Lv 23, 10—14: viz Letnice). Poslední den svátků 21. Nisan stejně jako první byl zasvěcený svátek, kdy nebylo dovoleno konati práce (Lv 23, 3, 7, 8).

4. Pascha byly nejslavnější svátky izraelské, neboť připomínaly lidu vysvobození z Egypta, tedy dobu, kdy získali márodnost a náboženskou samostatnost. Slavili je hned rok po odchodu z Egypta u Sinaje (Nm 9, 1—14). Když vstoupili do zaslíbené země, slavili je v Galgale u Jordánu (Jos 5, 10—12). Z pozdější doby je zvláště zmíněno okázalé slavení velikonoce za

krále Ezechiáše a Josiáše (viz hesla). Po vyhnání byly svátky obnoveny (Esd 6, 19—22), O Ježíši Kr. se také čte v evangeliích, že se zúčastnil těchto svátků (Jan 2, 13; 6, 4 a j.). V den 14. Nisanu, kdy se Židé připravovali jísti velikonočního beránka, byl také odsouzen na smrt a ukřižován (viz Utrpení Kristovo). On se stal oním pravým obětovaným beránkem, kterého předobrazovaly oběti velikonočních beránků starozákonních Ap. Pavel, vzpomínaje na zvyk, že Židé 14. Nisanu odstraňovali z domů zbytky všeho kvašeného, povzbuzuje Korintány, aby se podobně zbavili všech zbytků pohanského života. Mají tak spěšně učinit, neboť beránek byl již obětován; »Vyčistěte kvas starý, abyste byli těstem novým, jelikož jste přesní. Vždyť naše pascha bylo (již) obětováno, totiž Kristus« (1 Kor 5, 7). *šk*

Velkodušnost, ctnost vedoucí člověka k tomu, aby se nespokojoval malým nebo prostředním výkonem ve snaze o dobro. Ve sv. Písmě je doporučována velkodušnost dvojího způsobu; vůči Bohu a vůči lidem. — 1. *Velkodušnost vůči Bohu* žádá, aby člověk ve svém poměru k Bohu usiloval vždy dle svých přítomných sil o nejdokonalejší výkon. Ohledně obětí přinášených Bohu sem patří všechny obřadní předpisy Pentateuchu o požadavku obětování věcí nejlepších. Nesmírnosti Boha a jeho darů má odpovídati velikost všeho, co člověk pro Boha koná. »Blahovolně vzdávej slávu Bohu a neumenšuj prvotin svých rukou. Dávej Nejvyššímu dle toho, jak ti nadělil, a blahovolně učiň dle možnosti svých rukou« (Sir 35, 10, 12). »Miluj Pána Boha svého celým srdcem svým, vši duší svou a vši silou svou« (Dt 6, 4). V Novém zákoně je táž myšlenka vyjádřena podobnostvými Páně o hřívnách, z nichž třeba co nejvíce vytěžiti (Mt 25, 13), o rozseváci a zrnkách, padajících na rozličná místa (Mt 13), slovo Páně o prvním a největším přikázání lásky (Mt 22, 37). Stejně všechny výroky apoštolů, vyzývající k dokonalosti, jež mají svůj úplný význam ve výroku apoštola Pavla o závodním běhu, kde běží o dosažení nejlepších výkonů: «Běžme s vytrvalostí běh o závod nám předložený, patrice na vůdce a dokonatele víry, na Ježíše. Ten pro radost sobě předloženou přestál kříž, nedbaje potupy a posadil se na pravici trůnu Božích, Pomyslete přec na toho, jenž takový odpor proti sobě nesl od hříšníků, abyste neustávali, ochabujice na mysli« (Žid 12, 1—3), 2. *Velkodušnost v poměru k lidem*. Je vyjádřena ve Starém

zákoně: »Správcem tě učinili? Nevynášeš se, bud* mezi nimi jako jeden z nich; péči měj o ně. . . , aby dostalo se tobě ra- doisti, jakož i ozdoby za tvou laskavost* (Sir 32, 1—3). »Máš-li otroka věrného, budiž tobě ijakoí tvá duše a jako s bratrem, tak s ním nakládej* (Sir 33, 31), »Lačn-li tvůj nepřítel, dej mu jisti, a jestli žizní, dej mu napiti vody, neboť tím uhlí řěravě shrneš na hlavu jeho, Pán pak odplatí tobě* (Prís 25, 21. 22). Nový zákon vyvrcholil v přikázání lásky k nepříteli. «Slyšeli jisté, že bylo řečeno; Milovati budeš bližního svého a nenávidíš budeš nepřítele svého. Ale já pravím vám: Milujte nepřátele své, dobře číňte těm, kteří vás nenávidí a modlete se za ty, kteří vás pronásledují, abyste byli dětmi svého Otce, jenž je v nebesích, jenž slunci isvému velí vycházeti na dobré i na zlé a dešť dává na spravedlivé i nespravedlivé. Neboit*, milu- jete-li jen ty, kteří vás milují, jakou budete míti odplatu? Což to nečiní i celníci? A budete-li poizdravovati toliko své bratry, co zvláštního činíte? Což to nečiní i pohané? Buďte tedy dokonalí, jak i Otec váš nebeský jest* (Mt 5, 43—48), -ř 3, *Pří klady* celkodušnosti: Josef egyptský ke svým bratřím (Gen 50, 15, 20); David k Saulovi (1 Král 21, 4, 23); Ježíš Kristus ke svým nepřítelům (Lk 23, 34), ; *Sp Věrnost*, V náboženském životě nelze ji dosti ocenit, Bez ní ztrácí pevnost a opravdovost. Je podklad postupu v něm. Vztah věřícího k Bohu není přechodný, nýbrž pevný a věčný. Věrnost ve víře k Bohu, jeho zaslíbením, v plnění jeho přikázání zaručuje stálost a další zdokonalení. Než tuto věrnost člověka předchází Bůh svou věrností. Ji má věřící za příklad a o ni se opírá, chce-li býti sám věrný,

1, Věrnost Boží, a) Ve St. izák. v začátcích národa izraelského¹ mluvil Hospodin k Abrahamovi: «Ustanovuji smlouvu mezi mnou a tebou a pokolením tvého potomstva po tobě, že budu dle věčné smlouvy Bohem tvým a Bohem tvého potomstva po tobě* (Gen 17, 7). Bůh je věrný, pokud tuto smlouvu dodržuje. Při této smlouvě člověk je jen obdařený, odkázán na Boží milost a milosrdenství, jak to vyjádřil Eliezer v Haran; »Požehnán budiž Hospodin, Bůh pána mého Abrahama, kterýž neodepřel milosrdenství, ani věrnosti své pánu mému, nýbrž pravou cestou mne přivedl do domu bratra pána mého« (24, 27). Této věrnosti Boží se obdivoval Jakob: «Nejsem hoden všech tvých slitování a věrnosti tvé, kterou jsi projevil svému slu- žebníku« (32, 10). Za Mojžíše se ukázal Bůh věrný slibům, jež dal patriarchům.

Vyvedení ,z Egypta a uvedení do země zaslíbené jsou jasné důkazy, Mojžíš užívá tohoto názvu o Bohu ve .své modlitbě: «Vládce, Hospodine, Bože! Milosrdný a dobrotivý, shovívavý, k slitování velmi náchylný a věrný* (Ex 34, 6), Připomíná ji potom národu: »Věz tedy, že Hospodin Bůh tvůj, jest Bůh mocný a věrný, šetřící úmluvy a prokazující milosrdenství těm, kdož jej milují a zachovávají jeho přikazy* (Dt 7, 9), a v posledním .svém chvalozpěvu praví; «Boží díla jsou dokonalá, jsouť všechny jeho cesty právo; Bůh je věrný beze všeho klamu, spravedlivý jest a poctivý* (32, 4). Vyznal ji pak Salomoun při svěcení chrámu: «Hospodine, Bože Izraelův! Není Boha na nebi a na zemi podobného tobě, který zachováváš úmluvu a milost služebníkům svým, kteří chodí před tebou celým srdcem svým* (2 Par 6, 14; pod. v Neh 1 5). Přesvědčení, že Bůh nezapomíná na ty, kteří žijí podle jeho přikázání, věrně je chrání a jim žehná, vyjadřují žalmy: «Veškeré cesty Páně jsou milost a věrnost těm, kteří smlouvy :s ním a jeho přikázání dbají* (24, 10). V, Boží vzbuzuje zvláštní důvěru k Bohu: »Ve tvé ruce poručím ducha svého; ty mně zachrániš, Pane, Bože věrný* (30, 6) a «milost tvá a věrnost stírcí mne budou ustavičně* (39, 12) jako istrážní duchové. Podobně se modlí za krále: «Nechat' trůní věčně před Boží tváří; ustanov milost a věrnost svou, ať ho chrání* (60, 8).

I v dobách, kdy Izrael byl Bohu nevěrný, nepřestalo se důvěřovat věrnosti Boží: «Prokážeš věrnost Jakobovi, milosrdenství Abrahamovi, které jsi přísáhl našim otcům ode dnů dávných* (Mi 7, 20). Podobně

Isaiáš pro dobu zajetí prorokuje: »Králo- vé budou patřit i vstanou, knízáta se budou sklánět pro Pána, že jest věrný, pro Světce Izraelova, který tě vyvolil« (Is 49, 7). Jeremiášovi nemohla zabránit ani katastrofa národní, aby ve svém Pláči neopěvoval věrnost Boží: »Je to hojnost milosti Hospodinových, že není veta po nás; nemá konce jeho milosrdenství. Nová jest každým jitem; hojná je tvá věrnost* (3. 22).

Je opěvována v žalmech: »Neboť je veliká až k nebi tvá milost a tvá věrnost až do oblaků« (56, 11). »Nebesa slaví tvé divy, Hospodine, a tvou věrnost .shromáždění svatých« (88, 6), »Neboť dobroty je Hospodin, na věky milosrdenství jeho, a rod od rodu věrnost jeho« (99, 5). »Mocně nad námi vznáší se jeho milost a věrnost Hospodinova na věky« (116, 2).

b) V Nov. zákoně zvláště vyniká věrnost Boží při zaslíbeních Mesiáše. Jejich vyplnění byla nová příležitost připomínat ji a zároveň pohnutka k důvěře k věrnému Bohu. Židé se sice stali v té době Bohu nevěrní, ale jejich slepota není na úkor věrnosti Boží, jak dí Pavel: »Ale což, jestliže někteří z nich neuvěřili? Zmaří jejich nevěra věrnost Boží?« (3, 3) a z následujícího plyne odpověď, že nikoliv. Věrnost, kterou Bůh ukazoval národu izraelskému, teprve ji zachová věřícím v Krista. Proto mají v ni důvěřovat a dále se zdokona- lovat v křesťanském životě: »On vás utvrdí až do konce, abyste byli bez úhony v den Pána našeho Ježíše Krista. Věrný je Bůh. jímž jste byli povoláni ke společenství s jeho Synem Ježíšem Kristem« (1 Kor 1, 8. 9). »Bůh je věrný, ion nedopustí, abyste byli pokoušeni nad své síly« (10, 13). »Dů- věruji, že ten, jenž započal ve vás dobré dílo, dokoná je až do dne Krista Ježíše* (Fil 1, 6). »Sám Bůh pokoje posvětiť vás dokonale, aby celý váš duch a duše a tělo bez úhony bylo zachováno k příchodu Pána našeho Ježíše Krista. Je věrný ten, kdo vás povolal; on také učiní* (1 Thes 5, 23. 24). »Věrný je však Bůh, který vás utvrdí a ochrání od zlého* (2 Thes 3, 3). »Jestli s ním trpíme, budeme s ním i kralovati; zapřeme-li ho, také on nás zapře. Jsme-li nevěrní, on zůstává věrný, neboť za přítí sám sebe nemůže« (2 Tim 2, 11—13). »Bůh však všeckeré milosti, který nás povolal k věčné své slávě v Kristu Ježíši, po krátkém utrpení sám dokoná, upevní a utvrdí« (1 Pet 5, 10). »Jestliže vyznáváme hříchy své, (Bůh) je věrný a spravedlivý, aby nám odpustil naše hříchy a očistil nás od všeliké nepravosti« (1 Jan 1, 9).

2, Věrnost k Bohu. Spočívá v oddanosti Bohu

ve víře a v plnění jeho přikázání. V tom smyslu byl Mojžíš nazván »nejvěr- nější v domě Božím* (Nm 12, 7) pro horlivé a vytrvalé provádění nařízení Božích v Izraeli. Osvědčuje ise nejvíce v utrpeních tohoto života. Patriarchové jsou chváleni, že »mnohými - svízelemi prošli věrně« »Judt 8, 23; cf Sir 44, 21). K ní vybízí Sir 2, 1—23. O odměně mluví kniha Moudr.: »Ti, kdož doufali v něho, po- roizumějí pravdě, a věrní v lásce odpočinou v něm, neboť milosti a pokoje dostane se vyvoleným« (3, 9). Tobiáš utěšoval: »Vždyť jsme synové svatých a očekáváme život, který dá Bůh těm, kteří ve své věrnosti k němu nezakolísají« (Tob 2, 18). Job vyznal svou v.: »Po jeho cestách chodila má noha, na jeho cestu jsem dbal a s ní nesešel* (Job 23, 11. 12). Machabej- ští rádi vzpomínali na Abrahama, který »v pokoušení nalezen byl věrný« (1 Mach 2, 52), aby se povzbuzovali k věrnosti zákonu Božímu, za nějž byli ochotni umřít (1, 65; 2, 19—21) a umírali (příklad Eleazara 2 Mach 6, 18 . . a matky se sedmi syny hl. 7).

V evangeliích je chválena věrnost bdělého služebníka, který při svědomitěm plnění svých povinností očekával příchod svého pána. Je mu slíbena velká odměna (Mt 24, 45—47; 25, 21—23; Lk 12, 2—44). Něco podobného přihodí se i členům království Božího, budou-li takto očekávat příchod svého Pána. Před nevěrností v malých věcech varuje Pán; »Kdo je věrný v malých věcech, je také věrný ve velkých, a kdo je nespravedlivý v malých věcech, je také nespravedlivý ve velkých* (Lk 16, 10). V Pavlových listech jsou mnozí chváleni jako »věrní služebníci v Pánu« (1 Kor 4, 17; Ef 6, 21; Kol 1, 7).

Veselost, Zdravá veselost se v Bibli do- poručuje: »Zasmušlosti se neoddávej a netrap sám sebe svým přemítáním. Veselost srdce, toť život člověka, a radost muže, dlouhý věk* (Sir 30, 23). »Srdce radostně vyjasňuje líce; duše truchlí-li, zklíčena jest mysl« (Prís 15, 13), »Mysl veselá působí, že člověk kvete; ale duch smutný vysu- šuje kosti« (17, 22), »Vesel se tedy, jinochu, ve svém mládí a raduj se srdce tvé ve dnech jinochství tvého, choď po cestách srdce svého a vedle toho, co vidí oči tvoje; věz však, že pro to všecko přivede tě Bůh k soudu« (Kaz 11, 9). »Žena zdatná obve- seluje muže svého i dosáhne v naději plného věku« (Sir 26, 2). »Vyvozuješ ze země chléb a víno, (víno) aby obveselilo srdce člověka« (Žalm 103, 15). Vyšší a trvalejší veselost působí věrná služba Bohu: »Bázeň Páně (je sláva a chlouba, a veselí

a věnec plesání« (Sir 1, 11), »Bázeň Páně obveseluje srdce a dává veselí a radost a dlouhověkost« (v 12). Veselost nepřestává ani v dobách tísně; »Ne- přátelé chystají léčky. Duše má však se bude veselit v Pánu« (Žalm 34, 9). Působí ji moudrost: »Styk s moudrostí nemá hořkosti ani tesnoty v obcování s ní, ale veselost a radost« (Moudr 8, 16). Viz Radost.

Vězení, 1. Ačkoliv Izraelitům byl znám trest vězení (Gen 39, 20; 41, 10), přece Mojžíš Jej nepojal do trestního práva. Neodpovídalo theokratickému zřízení. Dovolovalo se jen jakési hlídání, dokud vina nebyla zjištěna a rozsudek vynesen (Lv 24, 12; Nm 15, 34). Až z doby královské je známo věznění hlavně proroků. Nedálo se na základě zákona, vycházelo z despotické libovůle vladařů, kteří chtěli tímto způsobem odstraniti lidi, odporující jejich zájmům (2 Par 16, 10; 18, 26; 3 Král 22, 27); podobně učinil Herodes Janu Kř., aby ho nekáral pro Herodiadu (Mt 14, 3). Teprve ve výnosu krále Artaxerxa Esdrášovi je hroženo trestem vězení (Esd 7, 26). V době novozákonní, kde vězení je zmíněno ijako donucovací prostředek proti dlužníkům (Mt 18, 30; Lk 12, 58) nebo trest za náboženské pobuřování (Skt 4, 3; 5, 18; 12, 4 a j.), je patrný vliv cizí, hlavně římský.

3, Za místo vězení sloužily mnohdy vyschlé cisterny, plné bahna (Jer 38, 6). Jeremiáš byl vězněn v podzemním sklepení domu písaře Jonatana (37, 15). Něco podobného o Micheáši 3 Král 22, 26). Vězení v pravém slova smyslu podle vzoru římského měl ethnarcha Herodes (Skt 12, 4). S vězňými bylo různě nakládáno. Někdy mohli vězni přijímat návštěvy (Jer 37, 32, 8; Skt 24, 23). Po způsobu římském bylo věznění zostřeno tím, že vězeň byl pravicí přivázan k levici hlídajícího vojína (tak Petr Skt 12, 4 a Pavel 24, 27; 28, 16).

š k

Vinná réva. Vinice, — Vinná réva pochází asi z Kavkazu, kde dosud divoce roste. Od pradávných dob se pěstování révy rozšířilo do sousedních krajů, a také do Palestiny, jejíž půda i podnebí jsou vinné révě nadmíru příznivé. Už Noe po potopě (Gen 9, 20) štípil vinici a salemský král Melchisedech obětoval vedle chleba i víno (Gen 14, 18). Založení a udržování vinice vyžaduje však i v Palestině hodně práce a péče. Názorně líčí založení vinice Isaiáš v alegorii (5, 1—2), o kterou se opírá také podobenství Kristovo o vinařích (Mat 21, 31—43). Bylo třeba překopat půdu a vybrat z ní kamení, z něhož se okolo vinice

postavila ohrada. Ve vinici se postavila, věž, t. j. vyvýšená stavba, odkud klidně mohl vinici střežiti jak proti zlodějům, tak proti jiným škůdcům, mezi něž patřily také lišky a šakali. Ve vinici samé se také vytesala do kamene nádrž sloužící jako lis na šlapání vína. Konečně bylo třeba zasaditi na vinici dobrý a ušlechtilý druh révy. V Palestině byly proslavené vinice v Engad-di u Mrtvého moře (Velepíseň 1, 13) a v Hebronu (Nm 13, 23). Hrozny v Palestině dozrávají v srpnu, v přímořském kraji ještě dříve. Vinobraní bylo dobou radosti a veselí (Sdc 9, 27; 21, 19; Is 24, 7—9). Hrozny se uřežávaly nožem, odnášely v koších k lisu, kde se z nich šlapáním vytlačovala šťáva. Hrozny zbylé na vinici náležely chudým a cizincům (Lv 19, 10; Dt 24, 21).

Protože vinná réva patří k nejvýznamnějším rostlinám palestinským, proto je o ní v Písmě svátém přechoť řeč ve smyslu doslovném i přeneseném. Národ izraelský se srovnává s vinicí, kterou štípil sám Jahve (Is 3, 14; 5, 2—7; Jer 5, 10 a j.). Kristus srovnává mesiášské království S' vinicí (Mat 20, 1—16 a j.), sebe samého pak s vinným kmenem a věřící s jeho ratolestmi (Jan 15, 1—6).

Pěstování vinné révy bylo za dřívějších časů v Palestině mnohem více rozšířeno nežli dnes, jak dokazují opuštěné terasy na svazích návrší, které dříve byly posázeny vinicemi. Úpadek vinařství v Palestině třeba přičísti islámu, který svým vyznavačům zakazuje požívání vína. *Ha*

Vino má v životě i v náboženském kultu izraelském velkou úlohu. Vedle pšenice a oleje patří k hlavním produktům palestinské půdy. Vylisovaná šťáva z hroznů nechala se vykvasit a potom se uchovávala v hlíněných nádobách nebo v kožených měchách t. j. ve vydělaných kozích z koz neb ovdí, jaké jsou dodnes v Palestině užívané (Mat 9, 17). Nechají-li se hrozny před lisováním několik dní sušit na slunci, tu se při kvašení dosáhne vína sladkého (Sk ap 2, 13). Víno, jehož se v Palestině užívalo, bylo a jest skoro vesměs víno červené, V Bibli je často řeč o „krvi“ hroznů [Gen 49, 11; Dt 32, 14]; Isaiaš (63, 2) praví, že šaty těch, kteří šlapou hrozny v lisu, jsou červené. Je proto jisté, že i Spasitel při Poslední Večeři k ustanovení Eucharistie užil vína červeného. Víno patřilo mezi denní potřeby a nescházelo při žádném jídle. Vína smíšeného s olejem užívalo se jako leku na rány (Luk 10, 34). Při starozákonních obětních obřadech předpisuje se víno, ne sice jako samostatná oběť, ale jako doplněk jiných obětí. Tak při obětování jehněte musila být přidána čtvrtina hinu (1.5 l) vína, při oběti beránka třetina hinu (2 l) a při obětování býka půl hinu (3 l) vína, které se vylévalo na oltář celopalů (Nm 5, 2 a nn). Zdržovati se vína bylo skutkem sebezapření. Proto nesměli pít vína kněží, když konali posvátné obřady (Lv 10, 9), nazi-rejci (Nm 6, 2 a nn) a také asketické sdržení Rechabitů (Jer 35, 2—4).

HC

Víra. 1. Pojem křesťanské víry. Podán je v Žid 11, 1: »Víra je základ věcí, v něž doufáme, přesvědčivost o neviditelných«. Víra oproti vědění se týká Věcí neviditelných; pro křesťana pak jsou to Bohem slíbené věci budoucí. V témže listě se poukazuje na Noema: »Věřou Noe, dostav zjevení o tom, co ještě viděti nebylo, v bázni postavil koráb na záchranu svého domu« (v 7), O této neviditelnosti věcí vírou poznanych se zmiňuje Pavel. »Žijeme totiž ve víře, nikoli v patření* (1 Kor 5, 7), »nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář« (13, 12), »my nehledíme k tomu, co je viditelné, nýbrž k tomu, co je neviditelné* (2 Kor 4, 18). Víra působí přesvědčivě, že tyto neviditelné věci jsou vnímány jako skutečné.

2. Na čem spočívá jistota víry. Po slibu daném Abrahamovi se praví v Gen; »Abraham Bohu uvěřil a bylo mu to přičteno ke spravedlnosti* (15, 6). Bez znamení hned uvěřil, že se to stane, poněvadž to pravil Bůh (cf Řím 4, 3). Bůh, který »není jako člověk, aby se klamal, není jako zro-zenec lidský, aby se měnil* (Nm 23,

19), dává víře onu jistotu. Proto proroci tak zdůrazňovali, že jejich slova jsou slova Boží a proto neklamná: »Toto praví Hospodin*, doufajíc, že Jim bude uvěřeno. Ježíš Kr. se také odvolával na Otce, který ho poslal, jehož slova sděluje a proto má jim býti věreno: »Mé učení není moje, nýbrž toho, který mne poslal* (Jan 7, 16), »který mne poslal, je pravdivý a já mluvím ve světě to, co jsem od něho slyšel* (8, 26). Proto »kdo přijal svědectví jeho (Kristovo), ten zpečetil, že Bůh jest pravdomluvný; neboť ten, jehož Bůh poslal, mluví slova Boží* (3, 33. 34). »Přijímáme-li svědectví lidí, svědectví Boží jest větší; neboť toto jest svědectví Boží, že vydal svědectví o Synu svém. Kdo věří v Syna Božího, má svědectví Boží v sobě; kdo nevěří Bohu, učinil ho lhářem, neboť neuvěřil ve svědectví, které Bůh vydal o Synu* (1 Jan 5, 9. 10). Tedy podobně jako se věří člověku, i při víře se přisvědčuje samému Bohu. Kdo věří, opírá se prostě o Boží pravdomluvnost. Opíraje se o autoritu Boha, mluvícího pravdu, mohl Pavel napsat Galaťanům; »Avšak i kdybychom my nebo anděl s nebe kázal vám proti tomu, co jsme vám kázali, buď proklet* (1, 8). Tuto jistotu a nezměnitelnost Boží pravdy obrazně vyjádřil Ježíš Kr.: »Nebe a země pominou, slova má však nepomnou* (Lk 21, 33).

O věcech, kterých se týká víra, krátce a výstižně se vyjadřuje list Žid 11, 6; »Bez víry se nelze líbiti Bohu, neboť kdo přistupuje k Bohu, musí věřit, že (Bůh) jest a odplácí těm, kteří ho hledají*. Viz Inspirace, Ústní podání. 3. Ukou víry, a) Zázraky a uvěření. Třebaže Abraham hned uvěřil Hospodinu (Gen 15, 6), přece se v následujících verších dovolává znamení: »Hospodine, Bože, podle čeho mohu poznati, že (země Kanaan) bude mým majetkem? S jeho strany nebylo to pochybování, nýbrž samozřejmá potřeba lidského poznání. Podobně i Mojžíš čekal na znamení, aby lid uvěřil, že Bůh ho posílá (Ex 3, 11. 12). Byla mu dána moc konati divy, »aby uvěřili, že se ti ukázal Hospodin, Bůh jejich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Isákův a Bůh Jakobův« (4, 5. 8; 7, 17). Soudce Gedeon chtěl býti mimořádným znamením ujištěn o tom, že kdo s ním mluví, je od Boha (Sdc 6, 17). Proroci konali divy, aby učinili přijatelnými svá slova jako slova Boží (3 Král 17, 24; Is 7, 11—16). Hlavně však Ježíš Kr. mnoha zázraky chtěl posluchače přivést k víře ve své božské poselství (viz Ježíš Kr.); v tomto smyslu se na ně odvolával (na př. jeho odpověď poselství Janovu Mt 11, 3—6).

»Ty skutky, které mi dal Otec, abych je vykonal, ty skutky, které činím, vydávají o mně svědectví, že Otec mne poslal« (Jan 5, 36). Před vzkříšením Lazarovým pravil: »Já jsem věděl, že mne vždycky slyšíš, avšak pro zástup, který kolem stojí, jsem to řekl, aby uvěřili, že ty jsi mne poslal ... Tu mnozí ze židů, kteří přišli k Marii a Martě spatřivše, co učinil Ježíš, uvěřili v něho« (Jan 11, 42, 45). Vykl bída proti Korozaim a Betsaidě, že, ačkoliv viděla tolik jeho zázraků, neuvěřila jeho posláním (Mt 11, 21). K tomu možno přidati i žádost židů: »Které tedy znamení činíš ty, abychom je viděli a tobě věřili« (Jan 6, 30). Toto spojení mezi zázraky a vírou se jeví i v činnosti apoštolů; zázraky měly prostě připravit k přijetí víry (viz seslání Ducha sv. Skt ap. 2; uzdravení chromého 3, 6 .; 14, 3). Zázrak tedy připravuje k přijetí víry, pokud je božskou pečeti, že hlasatel pravd je poslán Bohem a že jeho slova jsou slova Boží. Totéž pak třeba říci i o vyplněných prorocích, na př. »Když tedy vsal z mrtvých, vzpomněli si jeho učedníci, že to pravil >(o zbořeném chrámě ve třech dnech vystavěném, totiž o svém zmrtvýchstání) a uvěřili Písmu a řeči, kterou promluvil Ježíš« (Jan 2, 22).

b) Víra ze slyšení. Již ve St. zákoně hlásání slova Božího lidmi Bohem poslanými bylo pro druhé prostředek k uvěření (působnost Jonáše v Ninive; uvěřili pouhým jeho slovům). Ačkoliv Ježíš Kr. činil tolik zázraků, aby mu bylo uvěřeno, přece kladl větší důraz na samo hlásání; zázraky měly vzbudit větší pozornost, k jeho slovům. Učil jako ten, který má moc (Mt 7, 7), s autoritou: »zde je někdo větší než chrám« (12, 6). Podle předpovědi proroků v době mesiáské měla se rozšířit znalost Boha a víra v něho mezi všemi národy (Joel 2, 27; Am 13, 4; Ez 38, 23). To bylo dílo apoštolů, hlavní prostředek bylo hlásání. O Pavlovi a jeho spoluapoštolovi Bama- bášovi na první cestě se praví ve Skt ap 14, 1; »mluvili, takže z Židů a Řeků uvěřilo velké množství«; neděje se však zmínka o nějakém zázraku, O svém hlásání praví Pavel v 1 Kor 2, 4, 5: »řeč má a hlásání mé (nedály se) přemlouváním lidské moudrosti, nýbrž ukázáním ducha a moci, aby vaše víra se nezakládala na moudrosti lidské, nýbrž na moci Boží«, Čím je pak hlásání evangelia pro přijetí víry prohlašuje v Řím 10, 14, 15: »Jak tedy budou vzývali toho, v něhož neuvěřili? Nebo jak uverí tomu, o kom neslyšeli? Jak však uslyší bez hlasatele? Jak budou však hlá- sati, nejsou-li poslání? Jak je psáno: Jak milý je příchod těch, kteří zvěstují pokoj, kteří zvěstují věci

dobré«. Co se praví ve Skt ap 4, 4: »Mnozí pak z těch, kteří slyšeli slovo (kázání Petrovo) uvěřili«, také dosti naznačuje, jak důležitý činitel ve zrození víry v někom je slyšené slovo, c) Úkon víry. Vírou se poznávají věci neviděné, Jak bylo již řečeno o jeljím pojmu, působí přesvědčivě na ducha. Že i křesťanská víra patří k poznání vnuká i to, že vírou přijímáme pravdu, a to pro svědectví. Na toto svědectví, o něž se víra má opírat, často se poukazuje hlavně v evangeliu Janově (1, 34; 5, 37; 8, 13—20 a j.). Treba si zde všimnouti i vyznání Petrova: »a my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží« (6, 70). — Při nadpřirozené víře rozum se v poslušnosti podrobuje Boží autoritě, která je mu neklamná záruka spolehlivosti pravd víry, Pavel to vyjadřuje: »Obdrželi jsme milost a apoštolství mezi všemi národy, aby se podobily vírou pro jeho jméno, mezi nimiž jstel i vy, povolání Ježíše Krista« (Řím 1, 5), »boříme výpočty a všelikou vysokou zed', která se staví proti poznání Božimu, a jímáme všelikou mysl k poslušnosti Kristu« (2 Kor 10, 5).

Svědectví apoštolů bylo v programu Kristově. Mělo být spolehlivý základ, o který by se opírala víra věřících: »Budete mi svědky v Jerusalemě a v celé Judeji a Samarii a až do' končin země« (Skt ap 1, 8). »A my jsme svědky těch věcí, i Duch svatý, kterého Bůh dal těm, kteří ho poslouchají (5, 32),

Z toho všeho neplyne, že se víry nabývá z donucení. Člověk i tehdy, kdy se k němu dostalo vše, o čem byla řeč, zůstává svobodný v přijetí víry. Příkladem je farao. Ač v zázracích Mojžíšových uznával zásah Boha Izraelitů, přece se zatvrdil. To zjišťuje i Jan za života Kristova: »Ačkoli však tolik zázraků učinil před nimi, nevěřili v něho« (Jan 12, 37; cf Mt 11, 21). Konečně totéž se již přiházelo prorokům, jejichž slova lid nepřijímal pro své špatné mravní vlohy. Tuto svobodu v přijímání slov naznačuje na př. Jeremiáš: »Což nepřijmete kázně, abyste poslouchali slov mých?« (35, 13). Podobné odmítání se projevilo také za života Kristova. Treba připomenouti slova v zástupu po Kristově řeči o chlebě života; »Tvrďá ije řeč tato, kdo iji může poslouchali. .. Od té doby mnozí z učedníků jeho odešli zpět a nechodili již s ním. Řekl tedy ke dvanácti: Chcete i vy odejiti? Šimon Petr mu odpověděl; Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného, a my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží« (Jan 6, 67—69).

4. Víra je dar od Boha. Naznačují to slova Jeremiášova; »A dám ijim srdce, aby mne poznali, že já jsem Hospodin« (24, 7). V Moudr |12, 2 se praví: »Protož ty, kteří bloudí, maličko trestáš, a čím hřeší jim připomínaje, napomináš je, aby za- nechajíce zloby, věřili v tebe, Pane«. Jasněji je to obsaženo ve slovech Kristových: »Velebím tebe, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrymi a opatrnými a zjevil jsi je maličkým; ano, Otče, že tak se tobě zalíbilo. Všecko jest mi dáno od mého Otce a nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn a kotmu by chtěl Syn zjevití« (Mt 11, 25— 27). Petrovi po jeho vyznání pravil; »Bla- hoslavený jsi, Simone, synu Janův, neboť tělo a krev ti to nezjevily, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích« (16, 17). To je také učení Pavlovo: »Bylo vám dáno pro Krista nejen, abyste uvěřili, nýbrž abyste pro něho trpěli« (Filip 1, 29) »milostí Boží spáseni jste skrze víru a to nikoliv ze sebe; Boží jest to dar« (Ef 2, 8); víra je zde nutný prostředek ke spáse, jestli však je spása dar Boží, je i víra jeho dar. Ve Skt ap. se praví o obrácení Lydie; »Bůh otevřel srdce její, aby byla pozorná na to, co Pavel mluvil« (16, 14). Shrnují to slova Kristova: »Díloi Boží je, abyste věřili v toho, jehož on poslal« (Jan 6, 29). — Na mnoha místech pak je vyslovena dobrá vůle Boží, která chce, aby všichni lidé přišli k poznání víry, jak to již předpověděli proroci; »Prouditi bude k ní každý národ, pohne se mnoho kmenů a řeknou: Pojd'te a vystupme na horu Páně, do domu Boha Jakubova! Ať nás naučí svém cestám« (Is 2, 2. 3). » Tehdy nakloní se lidé k tvůrci svému a oči jejich ke Svatému Izraelo- vi patřiti budou« (17, 7). Nikomu nemá býti odpíráno hlásání evangelia: »učte všechny národy« (Mt 28, 19; Lk 24, 47). V 2 Tim 2, 26 se praví výslovně, že je vůle Boží, »aby všichni lidé přišli k poznání pravdy«.

5. Nutnost a přikázání víry, O její nutnosti k nabytí spravedlnosti viz Spravedlnost. Všeobecně platí, co se praví v Žid 11, 6: »Bez víry se nelze líbit Bohu«. Je naprosto nutná ke spáse; »Jdouce do celého světa, hlásejte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen« (Mk 16, 15. 16). »Kdo věří v Syna, má život věčný; kdo však nevěří v Syna, neužrjí života, nýbrž hněv Boží zůstává na něm« (Jan 3, 36). Na žalárníkovu otázku: »Pá- nové, co mám činit, abych byl spasen?« odpověděl Pavel; »Věř v Pána Ježíše a budeš spasen ty i dům tvůj« (Skt ap 16, 30). »A toto je přikázání

jeho, abychom věřili jménu Syna jeho, Ježíše Krista« (1 Jan 3, 23).

6. Víra v jednotlivci, a) Jaká má být: Vírou přijímají se pravdy jako výroky Boží. Jsou to tedy pravdy jisté a nezměnitelné. Tak Ije má jednotlivce přijímat; jinými slovy, přesvědčení o těch pravdách má v něm být nezviklatelné. To předpokládá Pavel: »ačli zůstáváte ve víře založeni a pevní a nepohnutelní od naděje evangelia« (Kol 1, 23). K tomu povzbuzuje: »Bděte, pevně stůjte ve víře, zmužile >sí počínejte a buďte silní« (1 Kor 16, 15). »Ale ty zůstávej v tom, čemu ses naučil a o čem ses přesvědčil...« (2 Tim 3, 14). Třeba bdíti, neboť víra, ač je sama «o pravdách zjevených nezměnitelná, přece v jednotlivci se může ztratit. Tato možnost se předpokládá ve slovech Kristových: »Simone, Simone, hle, satan si vás vyžádal, aby vás třibil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty jednou, obrátě se, potvrzuj bratry své« (Lk 22, 31). Podobně v 2 Kor 4, 6. 7: » Vždyť ten Bůh, který řekl, aby ze tmy světlo zasvitlo, zasvitl V srdcích našich. Máme však poklad tento v nádobách hliněných, aby přenesmírná moc ta jevila se jako moc Boží«. Nebezpečí této ztráty pochází od nepravých učitelů (Mt 7, 15; 1 Kor 15, 15), jindy zase ji přivodí volnost v mravním životě (1 Tim 1, 19). Timoteuis je varován; »Timotee, opatruj statek svěřený, varuj se světských a prázdných řečí a sporů tak zvaného poznání, neboť kdo je vyznávali, zbloudili ve víře« (1 Tim 6, 20, 21). V 2 Petr 2, 1#—20 mluví se o těch, kteří mluví nadutě o marnostech, svádějí k tělesnému životu (naturalismus) a tím odvracejí od víry. — Timotej je vybízen: »Bojuj dobrý boj víry« (1 Tim 6, 12). Pavel pak pravil o sobě: »Dobrý boj jsem bojoval.. . víru jsem zachoval; pro budoucnost jest mi uložena koruna ispravedlnosti« (2 Tim 4, 7. 8).

b) Vzrůst ve víře. Postupuje zároveň se vzrůstem v mravním životě, jak se předpokládá v 2 Kor 10, 5: »nechlubíme se bez míry pracemi cizími; naději však máme, že porosteli vaše víra a 8, 7 »jako ve všem oplýváte, ve víře a v slově i v poznání a ve veliké snaživosti«. I ve slovech k Abrahamovi; »Já jsem Bůh všemohoucí; chod' přede mnou a buď doko- nalý« (Gen 17, 1). Podobně ve slovech Kristových: ^Blahoslavení, kteří slyší slovo Boží a zachovávají je« (Lk 6, 49), Uče- livá pozornost k pravdám víry a život podle nich jsou nejlepší záruka vzrůstu ve víře. — O hlubším porozumění pravdám víry mluví se v 1

Kor na př. 2, 6—10: »0 moudrosti pak mluvíme mezi dokonalými, o moudrosti ovšem ne tohoto světa, ani vládců tohoto věku, kteří hynou. Mluvíme však o moudrosti Boží v tajemství, která byla skryta, již před věky Bůh předurčil k naší slávě, kterou nikdo z vládců tohoto světa nepoznal — neboť kdyby ji poznali, nikdy by neu křičovali Pána slávy. Ale jak je psáno: »Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, co připravil Bůh těm, kteří ho milují«. Nám však zjevil Bůh skrze Ducha svátého; Duch totiž zpytuje všechno i hlubokosti božské, ...« Křesťanu není bráněno dále uvažovali o pravdách víry. Než to není vhodné pro začátečníky, kteří nejsou o víře dokonale poučeni a v ní utvrzeni, K hlubšímu poznání třeba i vyššího náboženského vzdělání. Hlubší poznání pravd víry, jež se tu nazývá moudrost, není nové zjevení, nýbrž Bohem sdělené větší pochopení těch pravd víry, které všichni uznávají. Předmět tohoto poznání je Ježíš Kr. sám a jako spasitel a naděje lidstva, Této moudrosti nejsou schopni vládcové tohoto věku, t. j. duchovní vůdcové jiných ve věcech náboženských i bez ohledu na Boží zjevení a Boží prozřetelnost, V duchovním životě, v připodobňování se Kristu, má víra velkou úlohu. Věřícího povznáší nad časný život, ne však tak, že by upadl do nepravého mysticismu z víry. Možno to viděli ve slovech Gal. 2, 20: »S Kristem ukřižován.jsem; žiji pak již nikoli já, nýbrž žije ve mně Kristus. Žiji-li však teď v těle, žiji ve víře v Syna Božího, který mne miloval a sebe samého' vydal za mne«. Sku tečnou však cenu pro křesťanský život má až »víra, která působí skrze lásku« (5, 6).

7. Účinky a dobra. Vírou pojatá slova Kristova: »Já jsem cesta, pravda a život« (Jan 14, 6) otvírají věřícímu nadpřirozené obzory života. Víra je brána k tomuto novému životu: »Tyto všechny věci jsou napsány, abyste uvěřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží, a abyste, věříce, měli život věčný ve jménu jeho « (Jan 20, 31). Vírou se dostává celek dober, která jsou zahrnuta v pojmu spásy; proto se ti, kteří jsou na cestě spásy, nazývají » věřící« (Skt ap 10, 45). »My však nepatříme k těm, kteří se straní ke zkáze, nýbrž k těm, kteří věří a své duše zachraňují« (Žid 10, 39), O působení víry při ospravedlnění viz Spravedlnost. Vírou se dostáváme do společenství s Bohem a Kristem; »Otec sám miluje vás, protože vy jste milovali mne a uvěřili jste, že jsem ;já vyšel od Boha« (Jan 16, 27). »Všem, kteří jej přijali, dal moc sláti se dětmi Božími, těm, kteří věří ve

jméno jeho, kteří se zrodili nikoli z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž z Boha« (1, 12. 131. »Kdokoli vyznává, že Ježíš jest Syn Boží, Bůh zůstává v něm a on v Bohu« (1 Jan 4, 15). »Každý. kdo věří, že Ježíš jest Kristus, z Boha se zrodil« (5, 1). Víra v Krista nasycuje ducha toužícího po pravdě; »Já jsem chléb života; kdo přichází ke mně, nebude lač- něti, a kdo věří ve mne, nebude žízni nikdy « (Jan 6, 35). »Kdo věří ve mne« — jak dí Písmo — »proudy vody živé poplynou z útroby jeho« (7, 38).

8. Příklad víry. Spisovatel listu k Židům, chtěje věřící povzbudit k vytrvalosti ve víře, předvádí jim v hl. 11. hlavní osoby ze St. zákona, poukazuje na jejich velkou víru, kterou v těžkých utrpeních tohoto života hrdinně .osvědčili. Z Nov. zákona je chválena víra Mariina; »Blah oslavená, která jsi uvěřila, poněvadž se dokonají ty věci, které ti byly řečeny od Pána« (Lk 1, 45). Setník z Kafař naa je chválen pro velkou víru: »Amen, pravím vám, tak velké víry jsem nenalezl v Izraeli« (Mt 8, 10); podobně žena kananejská (15, 28). *š k*

Vítř. Palestina svou polohou je pod vlivem obojího pásma jak passatu, tak antipassa- tu, Severní vítr, vanoucí v zimě, je studený a mrazivý (Júb 37, 9; Sir 43, 22), rozjasňuje však oblohu a čistí vzduch. Jižní vítr přináší horko (Job 37, 17; Lk 12, 55) a někdy bouří (Mt 7, 27). Západní vítr od moře, který v létě vane pravidelně a osvěžuje v horku, v zimě již tak pravidelně nepřichází, ale je velmi vítaný pro deště, jež přináší (cf 3 Král 18, 44; Lk 12, 54), Méně vítaný Je východní horký a suchý vítr, který is sebou někdy přináší prach a písek (chamsín, široko). Na jaře spaluje rostlinstvo. O něm praví Ez 17, 10, že sežehuje štípenou vinici a Am 13, 15 o něm praví: »přivede Hospodin žhavý vítr, od pouště vystupující; i vysuší prameny jeho, dá vy- schnouti zřidlům jeho[^]. Jonášovi bylo z něho mdlo (4, 8) a Jobovi vyvrátil dům (1, 19). Jeho žár mírní roisa (Sir 43, 24). *š k* **Vlastnictví** je neomezené právní panství nad věcí; vlastník může věci libovolně na- kládati, užívatí jí, spotřebovatí, zeiziti i zničiti.

1. Písmo sv. předpokládá a zná pojem vlastnictví, i když jej nedefinuje, »Učiňme člověka k obrazu a k podobě naší; ať panuje nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad krotkými zvířaty, nad celou zemí, jakož i nade vši drobnou zvířenou, která se pohybuje po zemi« (Gn 1, 26; 1, 28). Jako v jiných otázkách ukazuje také původ vlastnictví. Hospodin stvořil nebe i zemi, jemu jedinému patří celý vesmír bez omezení. «Hospodinova souš jest i s tím, co jí plní, pevnina a všichni, kteří sídlí na ní« (Ž1 23, 1). Ale on dal účást na své vládě člověku; jako je stvořen člověk k obrazu Božímu, tak má i moc, do určité míry podobnou Pánu země, vykonává vlastnické právo nad nižšími bytostmi. Ale sám je se yším svým majetkem podroben vlastnictví Božímu - — to připomíná zákon o- prvotinách, jenž zasvěcuje Bohu jako důkaz jeho vlastnictví vše prvorozené; «Oddělíš pro Hospodina všechno,

co otvírá život mateřský, co bude prvorozené mezi tvými zvířaty; — každého prvoro- zence lidského synů Izraelových vykoupíš penězi« (Ex 13, 13). Zvlášt' pstře proniká přímé právo vlastnické Boží ve vztahu Hebreů k půdě Palestiny: «Neboť má jest půda« — praví Hospodin — »a vy jste přichozí a moji nájemníci« (Lv 25, 23). S výhradou nejvyššího plného) práva vlastnického náleží člověku celá příroda. Hospodin přivedl všechny živočichy k Adamovi a Adam dal všem nebeským ptákům a všem zvířatům jejich jména (Gn 2, 19—20). Dáti jméno značí nejen označení logické, ale i výkon panství nad věcí v takové míře, že může s věcí nakládati svobodně, že je vlastníkem' řeči,

2. Původně nebyla půda v soukromém vlastnictví jedince. Pastýřský národ se stěhoval z krajiny do krajiny a pásł svá stáda. Ale už za Abrahama ise stanoví hranice mezi rody, «Řekl Abraham Lotovi: Prosím, ať není svárů mezi mnou a tebou, mezi pastýři mými a tvými, vždyt' jsme bratři! Hle* celá země Jest ti volná; odluč se, prosím, ode mne; půjdeš-li nalevo, já si podržím pravou stranu; vybereš-li si ty stranu pravou, já půjdu nalevo« (Gn 13, 9). V této době byla soukromým vlastnictvím stáda ovcí, velbloudů, dobytka (Gn 46, 34; 47, 46), zástup otroků, náradí, stany a šperky, ale i pastýři vykopané studny (Gn 21, 25). I když obsazením Palestiny se změnil život národa, zůstalo pastýř- ství čestné místo (Saul, David byli pastýři) a král si is oblibou říkal «pastýř lidu« (2 Král 7, 7; Is 44, 28). Krásný obraz stano- orientálního způsobu nabytí vlastnictví nemovitosti má Gn 23, 7—16. Abraham vy- jednává v bráně města o koupi jeskyně v Mambře od Efrona. Abraham se zvedl, poklonil se domácímu lidu a řekl: Souhla- síte-li s tím, přimluvte se za mne u Efrona, aby mi dal dvojitou jeskyni na konci svého pole, za slušný peniz, ať mi ji dá před vámi. I odpověděl Efron, sedící mezi syny Hetovými: Nikoli, tak >se to nestane, pane můj; poslechni raději, daruji ti pole s jeskyní, která je na něm, u přítomnosti synů svého lidu. Abraham se poklonil a řekl Efronovi před okolo stojí čími; Prosím, bys mne vyslechl; dám ti peníze za pole; přijmi je. Ten však odpověděl: Pane můj slyš mne! Půda, kterou si přeješ, má cenu 400 lotů stříbra; to jest cena mezi mnou a tebou; avšak jak mnoho to jest? Když to Abraham uslyšel, odvážil peníze dobré váhy, jak žádal před syny Hetovými Efron.« Tak bývalé pole Egonovo a všechny

stromy na celé (jeho); ploše bylo trvale odevzdáno v majetek Abrahamovi, — Další důvody nabytí vlastnictví byla okupace věci bez pána, obsazení mocí, dědictví, dar, od- úmrtí ve prospěch krále (3 Král 21, 15). U Jeremiáše se po prvé vyskytuje zmínka o písemné kupní smlouvě se svědky a pečeti (Jer 32, 14). Ve starší době se převod naznačoval odevzdáním opánku. »iByl pak za starodávna v Izraeli obyčej, postupoval-li kdy druh druhu svého práva, aby bylo postoupení potvrzeno, že sezul člověk obuv svou a dal ji bližnímu svému« (Rt 4, 7). Obyčej ten sice zanikl, ale ještě Ži 59, 10 užívá obratu »na Edomsko obuv svou položím*, ve smyslu nabudu vlastnictví. Když Izraelité se usadili pevně v zaslíbené zemi, byla Palestina rozdělena do vlastnictví (jednotlivým rodům a uvnitř nich jednotlivým rodinám (Jos 14, 1). Byl to majetek trvale nezczitelný, aby nebylo porušeno původní dělení země; mohl být prodán jen na určitou řadu let, do milostivého roku — kdy se zas vrátil původnímu vlastníku. »Půda vašeho majetku se bude prodávali za podmínky výkupu« (Lv 25, 25). Právo výkupu měl původní vlastník nebo jeho nejbližší příbuzný, gobl (Jer 32, 8). Podobným právním zřízením byly fidei- komisní šlechtické statky v Rakousku, t. J. vlastnictví s omezeným disposičním právem ve prospěch rodu. Toto právo předkupní a výkupní neplatilo pro¹ domy v hrazených městech (Lv 25, 29) s výjimkou domů levitských (Lv 25, 32) a pro movitosti, u nichž se nabývalo plného vlastnictví, ne- byly-li do roka vykoupeny.

3. Aby se nezvrhlo zřízení soukromého vlastnictví byla dána úprava jubilejním rokem (Lv 25, 8—18). Každý padesátý rok byl rokem svobody pro obyvatele celé země. »Každý dosáhne opět svého majetku a vrátí se k rodu, z něhož pochází.« Takové ustanovení bylo třeba, protože při kvetoucím obchodu a průmyslu, za konkurence pohanských sousedů, zvětšovaly se rychle sociální rozdíly, drobní lidé se stávali odvislí od velkoobchodu a velko- statkářů a upadali do bídy, v níž prodávali své statečky, svou rodinu i sebe. Necitelnost boháčů kárali proroci; »Slyšte, kteří deptáte chudého a chcete vyhladit nuzáka ze země, říkájílice: Kdy již bude po sobotě, abychom otevřítí mohli obilnice, zmenšovali míru a zvyšovali ceny, kupovali nuzného iza peníze a chud'asa za opán- ky« (Am 8, 4—6; 5, 11). Stejně kárají lakotu majitelů pozemkových latifundii; »Běda vám, kteří připojujete dům k

domu a pole s polem slučujete, že nezbyvá me- zery; zda chcete bydleti v zemi vy sami* (Is 5, 8; Mích 2, 2). Proti těmto sociálním tvrdostem byl zákon Mojžíšův. Hospodin jako nejvyšší vlastník všech movitostí a půdy stanoví návrat k původnímu majetkovému stavu v jubilejním roce. Nesvobodný Izraelita nabýval svobodu pro sebe i svou rodinu, prodaný majetek i statek se vracel zas původnímu vlastníku, S tímto zákonem se počítalo při prodeji nemovitostí a byl to spíše nájem na řadu let do jubilejního roku, převod práva na požitky (ususfructus), ne převod vlastnického práva. Podle počtu let, na něž se nemovitost prodávala, řídila se kupní cena. Toto ustanovení se nezachovávalo vždy pečlivě (2 Par 36, 21), ale po zjetí a náboženské reformě opět obnoveno (Neh 10, 32; 1 Mach 6, 49).

4. Starý zákon měl četné zákony na ochranu vlastnictví. »Nepokradeš« (Ex 20, 15); »Nepožádáš domu bližního svého, aniž požádáš jeho manželky, služebníka, služebné, býka, osla, ničeho, cožkoli jest jeho!* (Dt 5, 19; 24). Nedotknutelnost cizího vlastnictví znali Egypťané a Babyloňané, ale proti nim v Písmě sv. se zakazuje i nezřízená vnitřní žádost po cizím majetku. Zejména pozemkové vlastnictví chráněno. »Neber a nepřenašej mezníky svého bližního, položených předky na tvých statcích. jež ti dá Hospodin* (Dt 19, 14) a porušení hranic stíháno trestem Božím: »kteří mezníky překládají, vylejí na ně jako vodu hněv svůj* (Os 5, 10). Pro případ porušení práva vlastnického škodou na poli nebo vinici stanoví Ex 22, 5 náhradu škody. Za ukradené dobytče odsouzen zloděj k náhradě dvojnásobné a nenašlo-li se zvíře u něho, k čtyř i pětinasobné (Ex 22, 1—4). podobně při jiných věcech (Ex 22, 7).

Není-li zloděj vypátrán a zůstane podezření na majiteli domu, bude pohnán před soudce, aby odpřisáhl, že nesáhl svou rukou po majetku svého bližního; usoudí-li soudcové, nahradí okradenému dvojnásobně (Ex 22, 10). Najde-li kdo cizí ztracenou věc, má ji vrátiti zpět svému bratru; není-li vlastník blízko nebo je neznámý, má nalezenou věc zatím podržeti u sebe a vydali vlastníku na ijeho žádost (Dt 22, 1—4). Vznikne-li škoda zanedbáním povinné péče vlastníka věci, dá náhradu vlastník (Ex 21, 33). Proti tomu Je dovoleno hladovému nasytiti se na poli i vinici svého bližního do sytosti, ale nesmí s pole vynášeli plody ani užiti nástroje (Dt 23, 24). Tento případ nouze se udržel až do dob Kristových, 5. Vlastnictví a soukromý majetek nebyly ani v Novém zákoně popřeny. Mnohá podobenství Kristova předpokládají pole, vinice, statek, bohatství a produktivitu kapitálu, znají i dědické právo synů na rodinný majetek, Kristus neodsuzuje mítí majetek, ale zavrhuje otročit bohatství. Nad těmi, kteří slouží mamonu, vyslovuje své: Běda, Pni život duchovní je lepší dobrovolná chudoba než velký majetek (»Blahoslavení « Lk 6, 21), protože odvádí od myšlenky na Boha a dává pocit naprosté jistoty, třebaže Hospodář nebeský může odvolati duši bohatce ještě dříve, než bude obilí svezeno do jeho stodol. Vlastnictví lidí není absolutní, protože pravým vlastníkem je Bůh; proto užívání majetku podléhá normám zákona Božího». Bůh o vše se stará; Ví zajisté Otec váš, co potřebujete — stará se o každou maličkost, postará se tím spíše o člověka, »Nepečujte úzkostlivě o život svůj, co byste jedli, ani o tělo své, čím byste se odívali« (Lk 12, 22). Přednější je péče o duši. Tentýž postoj k vlastnictví měla původní církev v Jerusalemě. Komunismus její byl komunismem smýšlení, ne majetkovým, popírajícím oprávnění soukromého vlastnictví. » Věřící měli jedno srdce a jednu duši; nikdo z nich neříkal, že by něco z majetku jeho bylo mu vlastním, nýbrž všechno bylo jim společné« (Skt ap 4, 32). Zůstávalo právo soukromého vlastnictví. Proto Petr řekl Ananiášovi po prodeji pole; »Zdali jsouc neprodáno tobě nezůstalo, a zda byvši prodáno, nebylo v moci tvé?« (5, 4). Láska, kterou byli naplněni první křesťané, nešetřila dary, aby zmenšila bídu spolubratři. Ale zdá se, že se majetkové společenství, jaké bylo do jisté míry dobrovolné v Jerusalemě, nepřeneslo na jiné náboženské obce. Aspoň sv. Pavel se nikde o něm nezmiňuje a naopak žádá o vykonání sbírek pro bratry v Jerusalemě, V jeho nauce

není odsouzeno soukromé vlastnictví, ale upraveno jeho užívání, aby věřící se nestali otroky majetku. Proto¹ mají žít věřící »ti kteří kupují, jako by v držení nebyli, a kteří užívají toho světa, jako by neužívali; neboť tvářnost tohoto světa pomijí« (1 Kor 7, 30). Hromadění majetku je nebezpečné: »Kdo však chtějí bohatnouti, upadají v pokušení a v osídlo d'áblovo a v mnoho žádostí nerozumných a škodlivých« (1 Tim 6, 9) — a »kořenem všeho zla je chtivost peněz, po nichž někteří bažíce, zbloudili od víry« (10). Bohatství křesťanů jsou dobré skutky a jejich péče »o to, co svrchu jest, ne o to, co jest na zemi« (Kol 3, 2). »Boháčům tohoto světa přikazuji, ať se nepyšní ani nekládají své naděje v nejisté bohatství, nýbrž v Boha živého, jenž dává bohatě všechno k požívání. Ať činí dobře a bohatnou v dobrých, skutcích, ať jsou štedří a sdilní, skládajíce si dobrý základ pro budoucnost, aby dosáhli života pravého« (1 Tim 6, 17—20).

6. Vše stvořené patří Bohu, ale národ vyvolený je ze zvláštního důvodu vlastnictvím Jahve, »Budete-li zachovávali moji úmluvu, budete mi zvláštním majetkem mezi všemi národy — mně totiž patří celá země« (Ex 19, 5). Vyvolil si tento lid pro sebe; » Tento lid jsem stvořil sobě, chválu mou bude hlásat« (Is 43, 21) a oddělil od ostatních národů: » Neboť jsi národ zasvěcený Hospodinu Bohu svému, tebe vyvolil Hospodin, Bůh tvůj ze všech národů, kteří- jsou na zemi, protože vás mi- loval« (Dt 7, 6). Z tohoto vztahu odvozena přednostní práva i povinnosti národa; nesmí ctíti cizí bohy, »nechodte za cizími bohy kteréhokoli z národů « (Dt 7, 14); má přesně zachovávatí přikázání Boží »budeš choditi po cestách Božích a ostříhati jeho ustanovení, přikázání a práv a budeš poslušen rozkazů jeho« (Dt 26, 17), a pak i Bůh splní své sliby, »vzvyší tě nade všechny národy, které stvořil ke své cti, slávě a chvále, a budeš lidem zasvěceným Hospodinu, Bohu svému« (19). Z tohoto důvodu prosí Mojžíš a doufá, že nezahladí Hospodin Izraele: »Pane Bože, nezahlazuj svého lidu a svého dědičného majetku, který jsi vysvobodil z Egypta* (Dt 9, 26), — U proroků vlastnictvím Božím jsou lidé bohabojní, spravedliví, které Hospodin uchrání v den soudu; »I budou mi v den, kdy zakrčím, majetkem a šetřiti jich budu* (Mal 3, 17). — V Novém zákoně vlastnictvím Božím jsou věřící, vykoupení Krví Kristovou; »Vy jistě rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svátý, lid vlastnický* (1 Petr 2, 9). Kristus »dal sebe sama za nás, alby nás

vykoupil od všeliké nepravosti a očistil si lid příjemný* (Tit 2, 14), Vtělením se stal hlavou všeho stvoření a zvláště církve: » všechno poddal pod nohy jeho a právě jeho dal za hlavu nadě všecko církvi, která je tělem jeho, plností toho, jenž všecko ve všem naplňuje* (Ef 1, 22—23).

JUDr. Vit Beneš O. P.

Vlažnost, lhotejná nedbalost v konání povinnosti, je ve svátém Písmě odsuzována: »Clověk moudrý při všem je starostlivý a ve dnech nebezpečí hříchu varuje se hostejnosti* (Sir 18, 27); »Jako před hadem utíkej před hříchem, neboť, přiblížíš-li se k němu, chňapne tě* (Sir 21, 2); »Těmi, kteří na skále, rozumějí se ti, kteří když uslyší, přijímají slovo s radostí; ale ti nemají kořene. Na čas věří a v čas pokušení odstupují. ., Kdo nemá, od toho bude odňato i to, co myslí, že má« (Lk 18, 13—18); vlažný jest onen služebník z evangelia Mat. 25, 24; »Jestli totiž, unikše poskvárnám tohoto světa v poznání Pána našeho Ježíše Krista, dávají se opět těmito zaplésti a přemoci, stali se jim poslední věci horší, než byly první* (2 Petr 2, 20); »Mám proti tobě, (biskupu efeskému), žes opustil lásku první. Pomni tedy, odkud jsi vypadl a čin pokání a konej skutky první; ne-li, přijdu na tebe a pohnu svícem tvým s místa jeho, jestli neučiníš pokání* (Zjev 2, 4. 5); biskupu saudskému; »Znám skutky tvé, že máš jméno, jako bys žil, a jsi mrtvý. Probud' se a utvrď ostatek, jenž jest na umření, neboť neshledávám skutků tvých dovršených před Pánem* (Zjev 3, 1. 2); biskupu laodickému: »Toto praví Amen, svědek věrný a opravdový: Znam tvé skutky, že nejsi ani studený, ani horký. Ó, bys byl studený nebo horký! Takto Však, poněvadž jsi vlažný a nejsi ani studený, ani horký, vyvrhnu tě z úst svých. . . Nevíš, že jsi nešťastník a ubožák, chudý a slepý a nahý* (Zjev 3, 14—17). — Viz Horlivost. *SP*

Voda. 1. Na počátku uspořádání vesmíru se »Duch Boží vznášel nad vodami* (Gn 1, 2), což v přesnějším překladu značí, že had nimi vykonával zvláštní činnost, asi jakoi když pták zahřívá vejce, aby v nich propukl život. Pak Bůh rozdělil oblohou vyšší vody od nižších, t. j. atmosférické vody, mraky a deště atd. od vod pozemských, jako jsou moře, řeky, jezera atd. (1, 6). V době potopy nastala záplava jak vodami, které se vylily na zemi, tak vodami uvolněním mraků (7, 11),

Prameny pitné vody jsou v Palestině dosti řídké. Proto voda patřila k nejdůležitějším životním prostředkům. Proto ji Jesus Sirach

jmenuje (29, 28; 39, 31) na prvním místě. Nejvzácnější byla »živá voda*, t. j. pramenitá a spodní voda ve vykopaných studních. Denní práci žen a dívek v Palestině bylo čerpání vody v okovech pro domácí potřebu (Gn 24, 11); pro chrám ji obstarávali otroci (Dt 29, 11). K přenosu vody na cestách se používalo měchů (Gn 21, 14). Kde nebyly ani prameny, ani studny, byla shromažďována dešťová voda do cisteren. Cizinci si museli vodu kupovati (Nm 20, 17; Dt 2, 28). O vodovodech, jimiž voda byla vedena ze vzdálených nádrží, je výslovná zmínka jen pro Jerusalem (Is 7, 3), Proto s ohledem na nutnost vody vyňal zákon (Lv 11, 36) studniční vodu, cisterny a rybníky z levitského znečištění. V obřadech se používalo vody při předepsaném obmývání, při levitském očišťování, rovněž tak při použití t. izv. oběti žárlivosti (viz níže). Vody jako oběti však se nepoužívalo. Jestliže z rozkazu Samuele (1 Král 7, 6) při jedné smírné oběti byla vylita voda, nebyla to oběť, nýbrž jen náznak vylití duše v lítostivém uznání hříchů.

Proto voda v bibli velmi často slouží k různým obrazům a projevům myšlenek. Žádná jiná metafora není v Písmě tak častá jako přirovnání vzata z vody. Bůh sám je jmenován jako pramen živé vody (Jer 2, 13; 17, 13), uvádí duši k obcerstvující vodě (Žl 22, 2), obec Boží je oblažována proudem vody (lži 45, 5), Boha hledá duše, neboť bez něho je jako země bez vody (Žl 142, 6), po něm touží jako jelen po pramenech vod (Žl 41, 1). Voda je symbolem spásonosné moudrosti (Sir 15, 3), požehná

ní, vycházejícího z božského zákona (Žl 1, 3), hlavně však pozhánání spásy v mesiášském čase (Is 12, 3; Am 5, 24; Joel 3, 18; Zach 14, 8); rovněž obrazem věčné blaženosti (Zjev 7, 17). Slova moudrého jsou hlubokou vodou (Přís 18, 4). Studená voda je žiznivému jako blahá zvěst z daleké země (25, 25), Láska nevěsty ve Velepísní je (přirovnána ke studní živé vody (4, 15). Piti vodu z vlastní studně je obraz štěstí vlastního manželského života (Přís 5, 15), Protože v horku Východu rychle se vypařuje voda nebo vysychá ve vypráhlé zemi, bývají z toho brána přirovnání o pomíjivosti lidského života (2 Král. 14, 14), štěstí bezbožců (Žl 57, 8), ale také rychlého zapomenutí uplynulé bídy (Job 11, 16), Rozvodněná řeka je obrazem hrůzy z hněvu Božího (Žl 87, 18), blížícího se nepřátelského vojska (Is 8, 7), velké bídy a neštěstí (Žl 17, 17). Jako přísloví se užívá výrazu: piti hřích jako vodu (Job 15, 16). 2. *Voda žárlivosti* {Hebr. mé hammárim; řec. Toi hydor tou elegmou; Vulg. aquae amarissimae). Byla to voda, již se užívalo při oběti žárlivosti. Když nějaká žena byla usvědčena z cizoložství, propadla trestu smrti (Lv 20, 10; Dt 22, 22; Jan 8, 5). Když však žena byla jen v podezření cizoložství, byl jiný postup. Manžel předvedl svou ženu před kněze, který v tomto případě obětoval zvláštní oběť, zv. oběť žárlivosti. Při tomto obřadě vzal kněz svátou vodu, t. j. načerpanou z nádob ve svatyni, a přidal do ní trochu prachu ze země svatostánku. Tento prach asi znázorňoval pokání a pokoření. Voda a prach byly vzaty ve svatostánku, aby se naznačil zásah Boží při odhalení zločinu a jeho potrestání, „neboť“ cizoložství bylo symbolem modloslužby, jako manželství naznačovalo spojení Jahve s národem izraelským. Potom pronesl kněz zlořečení, jež svolávalo trest na provinilou ženu, t. j. jakýsi druh vodnatelnosti, čímž se žena stala neschopna plnit dále své manželské povinnosti. Žena odpovídala dvakrát; Amen, jako by se sama vzdávala božské spravedlnosti, byla-li vinná. Pak kněz napsal formuli zlořečení na kus papíru nebo na jinou látku, rozpustil nápis ve vodě žárlivosti a dal se z toho napítí zkoušené ženě. Mojžíšský zákon ještě dodává, že, jestliže je žena vinná, účinek kletby se dostaví (Nm, 12—31). Tento obřad měl za cíl uklidnit pochybnosti manžela a dát klid ženě, nebyla-li vinná. Nelze však přesně zjistit, zda v případě skutečného provinění ženy kletba nutně následovala nebo zda to byla spíše výhrůžka, aby žena byla

donucena k přiznání,

3. *Vody odporu*. (Hebr. Mé meribáh; řec. to hydor antilogias; Vulg. aquae contradictionis. Tak se nazývá jedna zastávka Izraelitů na poušti Sin. Když u Cades se Židé vzbouřili proti Mojžíšovi a Aronovi, protože neměli vody, Bůh poručil Mojžíšovi uhodit do skály, aby z ní vytřyskla voda. Mojžíš uhodil dvakrát, což značilo projev nedůvěry v Boha. Proto byl pokárán a za trest nepřivedl svůj lid do zaslíbené země. Toto místo dostalo jméno: Mé meribáh, t. j. vody odporu, aby tak připomínalo nevděk a vzpouru Izraelitů. šv **Vrabec**, V Palestině je nejhojnější ze všech menších ptáků. Je těžko rozeznat, zdali na místech, kde se v bibli vyskytuje slovo sippor, jde skutečně o vrabce nebo stehlíka, pěnkavu nebo pěníci, jichž je v Palestině také hojně. Nepochybně jde o vrabce u Mt 10, 29; Lk 12, 6 . . . Ježíš Kristus o nich mluví jako nejméně cenných ptáčích a praví, že i o nich ví prozřetelnost Otcova, Tím více bdí nad člověkem, který má daleko větší cenu. Tamtéž se praví, že vrabci se prodávají za nejnižší cenu. Kupovali se k jídlu. Chuď v Palestině jím ani dnes nepohrdnou. — Vrabci a Jiní ptáci se chytali buď do sítí se sklopkou, která při doteku sama spadla (Am 3, 5) nebo do sítí zavěšené na tyčích, kterou ptáčník strhl na zem, když se pod ní slétlo dosti ptáků za (zobem tam naspaným (Os 7, 12; Jer 5, 26; Přís 1, 17; Žl 123, 7). Později znali klece (Sir 11, 32). Snad i na vrabce se vztahovalo nařízení Dt 22, 6, 7, že na-lezne-li někdo samici, sedící na mladých, měl jí pustit, mláděta si mohl vzít. Podle Lv 17, 13 měla se krev ulovené zvěře nebo ptáka vypustit a zasypat zemí. V sobotním roce bylo ptactvu ponecháno, co zbylo na poli (Ex 23, 11; Lv 25, 7). šk

Všemohoucnost Boží jest výkonná síla vůle Boží, jejíž výkonnosti nic nemůže bránit, může vykonat ti vše, cokoli chce. Především ve Starém zákoně všemohoucnost Boží, naznačená již ve jménech Božích (*viz Bůh*), má býti pohnutkou naproste důvěry lidí k jedinému Bohu a ochranou proti svodům k uctívání bezmocných model. »Obřezejte tedy předkožku svého srdce a nezatvrzujte šíje své. Neboť Pán Bůh váš jest Bůh bohů, Pán pánů, veliký, mocný a hrozný . . . Nechť vstanou (bohové pohanů) a vám přispějí na pomoc, nechť vás v bídě ochraňují. Vizte, že já jsem jediný, mimo mne že Bůh jiný není. Já život беру a já jej dávám, já raním a uzdravuji a nikdo se nemůže z ruky mé vyprostiti« (Dt 10, 17; 32, 38, 39). Ve Zjevení sv. Jana se rovněž udává

vše- mohoucnost za důvod zpěvů klanění »Svatý, svátý, svátý, Pán Bůh zástupů«; »Hoden jsi, Pane a Bože náš, aby ise ti dostalo slávy a cti, neboť ty jsi stvořil všechny věci a z tvé vůle byly stvořeny a jsou« (Zjev 4, 8. 11). — 1. *Vlastnosti Boží všemo- houcnosti* jest, že nemá překážek. »Náš Pán je v nebi a vše co chce, vykoná« (Žalm 113, 11). »Já jsem Pán Bůh všeho, co tělo má; zdali mi těžká bude jakákoli věc?« (Jer 32, 27). »Přesvědčen jsem, že jsi všemohoucí, a že nemožno překaziti žádný tvůj záměr« (Job 42, 2). »Vše, co chce, Pán činí na nebi, na zemi, v moři a ve všech propastech« (Žalm 134, 6). »Na rozkaz jeho děje se, co se jemu líbí, a není, kdo by mohl překážeti pomoci jeho« (Sir 39, 23). »U Boha není žádná věc nemožná« (Mt 19, 26). »Co jest lidem nemožné, to jest Bohu možné« (Lk 18, 27). »Všechno působí podle úradku své vůle« (Ef 1, 11). Všemohoucnost Boží zasahuje do všech jednotlivých věcí bez námahy, o které se mluví v pohanských mythech, »Slovem Páně jsou nebesa stvořena a dechem jeho úst moc jejich všechna. Hromadí jako do pytle moře a doskladišť uschovává vody,.. Qn řekl a všechno bylo tu, on dal rozkaz a všechno tu stálo« (Žalm 32, 6—9), »Pane Bože zástupů, kdo je ti podoben? Mocný jsi, Pane, a věrnosti plno kol tebe. Ty jsi panovníkem nad zpujným mořem, když se zdouvají vlny jeho, krotíš je; tys jako zraněného zkrotil (Zpujného, silným svým ramenem roz- ptýlils odpůrce své. Tvá jsou nebesa, tvá je také země . . . Ty máš rámé síly olbrí- movy, silná je ruka tvá, pravice vyvýšená« (Žalm 88, 9—15), Boží všemohoucnost jest nepochopitelná člověku, ale jest nejmoudřejší. »Všechny obyvatele země dlužno proti němu za nic pokládati, neboť dle své vůle nakládá jak s mocnými nebesy, tak s obyvatelstvem země; není, kdo by směl se opřítí ruce jeho« a říci jemu: Proč jsi to učinil ?« (Dan 4, 33). »Ten, který na věky žije, stvořil všechno vesměs. Bůh jediný spravedlivým bude shledán. . . nebo kdo vystihne jeho velečiny, jeho kdo vypoví ?« (Sir 18, 1—4). — 2. *Člověk vůči všemohoucnosti Boží*, Má uznávati její moudrost a svou nicotnost, naprostou závislost. »Vznešený jest Bůh ve své moci, nikdo mu není podoben mezi vládci. Kdo smí ho pohnali na soud, co a jak činí, nebo kdo smí říci; Proti právu jsi jednal?« (Job 36, 22, 23). »Živého na věky jsem chválil, neboť vláda jeho jest vláda věčná, všechny obyvatele země proti němu za nic dlužno pokládati, neboť podle své vůle nakládá jak s mocnostmi nebes, tak i s obyvatelstvem země. Není, kdo by směl

opřítí se ruce jeho a říci jemu: Proč jsi to učinil ?« (Dan 4, 31—33), Boží vše- mohoucnost je totiž vedena dobrotivou shovívavostí a mírností. »Ty však, mocným jsa panovníkem, mírně soudíš a s velikou shovívavostí nás spravuješ . . . Dals libou naději synům, svým, že dáváš příležitost ku pokání« (Moudr 12, 18. 19). Proto je vše- mohoucnost Boží důvodem víry a důvěry v Boha, útěchou ve všech protiventstvích. »Já jsem položil moři písek za hranice zákonem věčným, (jehož nepřestoupi; bouři- ti budou vlny jeho- a nezmohou ho, dmou- ti se budou, ale nepřejdou ho« (Jer 5, 22). »Pán Jerusalem znova staví, veliký jest Pán náš a veliká jest moc jeho a jeho moudrost nemůže býti změřena. Pán ujímá se těch, kteří trpí, bezbožné však snižuje až k zemi« (Žalm 146, 2. 5. 6). »Tomu pak, jenž může učiniti všechno, mnohem více, než prosíme nebo rozumíme, podle síly, která v nás působí, tomu budíž sláva v církvi, a to v Kristu Ježíši, po všechna pokolení na věky věků« (Ef 3, 20). — 3. *Všemohoucnost Boží zjevila se v Kristu Ježíši*, »Všechny věci povstaly skrze ně (Slovo) a bez něho nepovstalo nic z toho, co povstalo« (Jan 1, 3), Ježíš Kristus prohlásil: »Dána jest mi veškera moc na nebi i na zemi« (Mt 28, 18). »Cokoli činí On (Otec), to činí podobně i Syn; neboť Otec miluje Syna a ukazuje mu všechno, co sám činí. . . Jako totiž Otec .křísí mrtvé, tak i Syn koho« chce, oživuje . . . Aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce« (Jan 5, 19—23). »On (J. Kr.) jest výblesk slávy a výraz jeho podstaty. Udržuje všechno mocným slovem svým« (Žid 1, 2. 3). »V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na

zemi, viditelné i neviditelné .. . Všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. A on jest přede všemi a všechno¹ v něm stojí* (Kol 1, 16. 17).

Sp

Vševědoucnost Boží znamená, že Bohu nezůstává nikdy nic utajeno, všechno jest mu ihned známo. Ve sv. Pí símě je tak do všech důsledků propracována nauka o vševědoucnosti Boží, že ani novozákonní theologie nemohla učiniti více, nežli seřaditi tyto nauky, které právě svým hlubokým a všestranným obsahem dokazují stáří této náboženské pravdy v myslí lidstva, je tak stará, jako, lidstvo samo. Starý zákon sám obsahuje již úplné rozvinutou nauku o vševědoucnosti Boží. Zjevení novozákonní nepřináší doplnění dosavadního zjevení. — 1. *Důvodem* vševědoucnosti Boží jest výslovné vedení myšlenkou, že všechno je dílo Boží, i každá jednotlivost ve svobodném jednání lidském. »Ten, který učinil srdce každého, který ví o každém skutku jejich* (Žalm 32, 15). »Jsou Pánu Bohu známy všechny věci prve nežli stvořeny byly, tedy i po. dokonání jich vidí všechny* (Sir 23, 29). »Nebud'te jako pokrytci, neboť váš Otec nebeský ví již napřed, čeho potřebujete* (Mat. 6, 8). Před volbou apoštola na místo Jidáše modlili se shromáždění: »Pane, jenž pronikáš všechna srdce, ukáž nám, koho šiz z těch dvou vyvolil* (Skt ap 1, 24; 15, 8. 18). — 2. *Předmětem* Boží vševědoucnosti jest naprostě »všechno*, bez jakékoli výjimky. »Pán jest Bůh vědění, jemu jsou i myšlenky vyloženy*, modlíla se Anna (1. Král. 2, 3). »Pán zpytuje všechna srdce a zná všechny myšlenky myslí* (1 Par 28, 9). »Vy se (děláte spravedlivým před lidmi, ale Bůh zná vaše srdce* (Lk 16, 15). »Žádný tvor není mu skrytý, nýbrž všechno je holé a zjevné očím jeho, jemuž máme vydati počet* (Žid 4, 13). — 3. *V 'podrobnostech* učí sv. Písmo, že vševědoucnosti Boží neunikne žádná věc, žádné místo, žádná doba. Každá věc na nebi i na zemi jest mu známa. »Bůh má spočteny všechny hvězdy a nazývá je jejich jmény* (Žalm 146, 4). »Vede hvězdy jejich drahami* (Is 40, 26). »Znám všechny ptáky nebes a vše, co, se na zemi hýbe, jest mé* (Žalm 40, 11). »Jak sedáš, sem tam chodíš, cestu tvou předvídám, též i vztek tvůj na mne* (4 Král 19, 27), »Zdaž on nemá na očích mé cesty a mé kroky všechny nepočítá?* (Job 31, 4). »Oči Páně jsou tisíckrát jasnější než slunce, na všechny cesty lidské patří, i do hlubin propasti, do lidských srdcí, vidí do záhybů nejtajnějších* (Sir 23, 28). Na každém místě

vidí Bůh vše, »Oči Páně pozorují všechnu zemi, aby dodávaly síly těm, kteří svou důvěru skládají v něho* (2 Par 16, 9). »On totiž patří až ke končinám světa, vidí všechno, cokoli pod nebem jest* (Job 28, 24). »Na každém místě Pán má oči, hledí na dobré i na zlé* (Přís 15, 3), — Před Bohem není rozdíl mezi minulostí, přítomností a budoucností, pro vševědoucnost Boží je vše přítomnost. »Od věků až do věků hledí, a nic není divného před obličejem jeho* (Sir 39, 25). »Susanma zvolala hlasem velikým; Bože věčný, který znáš věci skryté, který všechno víš prve než se stane, ty víš, že krivě svědectví vydali proti mně* (Dan 13, 42). »Pán má všechny vědomosti a proniká příznaky budoucnosti; zvěstuje věci minulé, příští, a odkrývá stopy věci skrytých; neujde mu žádná myšlenka a nemůže se před ním skryti žádná věc* (Sir 42, 19. 20). » Rozpomeňte se na minulé věky, že já jsem Bůh, a není jiného, Bůh, jemuž není podobného, jenž od počátku oznamuje věci poslední, před dávnem to, co se ještě nestalo, jenž řekl: Můj úradek se splní, vše, co chci, stane se* (Is 46, 9. 101. Bůh napřed zná všechna svobodná rozhodnutí vůle člověka, jak ukazuje sv. Písmo na mnohých příkladech. »Znám jejich myšlenky, co budou nyní činiti, než je uvedu do země, kterou jsem jim slíbil* (Dt 31, 21). Věděl, že egyptský faraón musí býti násilím donucen k propuštění Izraelitů (Ex 3, 19). »Ačkoli jsi dobře věděl, že se nezmění jejich smýšlení na věky (kanaanských). (Moudr 12, 10). »Líbila se duše jeho Bohu, proto rychle jej vyvedl z nepravdy* (Moudr 4. 14). — Boží Syn v Novém zákoně prohlašuje svou božskou vševědoucnost prohlášením, že jeho vědění je totožné s vědáním nebeského Otce: »Nikdo nezná Otce nežli Syn* (Mt 11, 27; Lk 10, 281. Zná konec světa a zkázu Jerusalema (Mt 241. Znal předem zapření Petrem (Mt 26, 34), znal předem zradu Jidášovu (Mk 14, 18—20). — 4. *Mravní důsledky*. Vědomí, že Bůh všechno ví, je pevný základ důsledného smyslu pro mravní odpovědnost. »Můžete oklamati svými úskoky Boha jako lidi?* (Job 13, 9). «Běda vám... jejichž skutky dějí se v temnu, a kteří říkáte: Kdo nás vidí a kdo si nás všímá? Zvrhlé je toto smýšlení vaše. Jako by hlína mohla proti hrnčírí míti své záměry; jako by dílo mohlo říci tomu, jenž je učinil; Neučinils mně! A jako by hliněná nádoba mohla říci hrnčírí: Nic nevíš!* (Is 29, 15. 16). Vědomí Boží vševědoucnosti je pramenem útěchy a důvěry. »Když můj duch ve mně poklesne, ty

znáš cesty mé« (Žalm 141, 4). «Otec, který vidí ve skrytosti, odmění tobě* (Mat. 6, 6). »Ten pak, jenž zpytuje srdce, ví, čeho duch žádá, že totiž podle Boha se přimlouvá za věřící (Řím 8, 27). »Ať srdce naše obviňuje nás z čehokoliv, upokojme srdce své před ním, neboť Bůh jest větší nežli srdce naše a ví všechno* (1 Jan 19, 20). *Sp*

Všudypřítomnost Boží. — 1. *Pojem*: Bůh je všudypřítomný, není omezen na žádné místo, takže by mu unikalo, oo je současně na jiných místech. Ve sv. Písmě vlastním základem této nauky je přesvědčení o nesmírnosti či neobsáhlosti Boha, jenž ničím nemůže být omezován. «Neboť, ne- může-li nebe a nebesa nebes tebe obsáh- nouti, čím méně dům tento, který jsem vystavil?« (3 Král 8, 27). «Zda jsem já Bůh jen zblízka, dí Pán, a ne Bůh i zdaleka? Zda nebe já nenaplňuji?« (Jer 23, 23, 24). «Sahá mocně od konce vesmíru do konce a řídí všechno líbezně* (Moudr 8, 1). — 2. *Důsledky všudy přítomnosti* jsou jednak řádu věčného, jednak řádu mravního. Věcný důsledek (jest, že není v celém vesmíru místa, kde by Bůh nebyl přítomen: »Pán jest Bůh na nebi nahoře i na zemi dole* (Dt 4, 39). »Domníváš se, že vystihneš šlepečje Boží, že dokonale vyzkoumáš všemohoucího? Vyšší jest nežli nebe... hlubší než pekla. Chceš-li jej měřiti je delší nežli země, do šířky pak větší než moře* (Job 11, 7—9). »Není daleko od jednoho každého z nás, neboť v něm žijeme, hýbáme se a trváme* (Skt ap 17, 27, 28). Mravním důsledkem pro život Člověka jest povinné vědomí přítomnosti Boží všude, takže nelze uniknouti pozornosti Boží. «Kam mohu zajíti před tvým duchem nebo kam utéci před tvou tváří? Kdybych na nebesa vystoupil, jsi tam ty, iestli si do pekla lehnu, hle tys tu. Vezmu- li si křídla zory a spustím se v dálných končinách země, i tam bude ruka tvá mně v patách a tvá pravice uchopí mě. Řeknu-li: Tma mě přikryje jistě, budíž noc vůkol mne světlo — ani tma ti nebude tmavá a noc jako den bude světlá* (Žalm 138, 7—12). «Duch Páně naplňuje okrsek zemský a ten, jenž udržuje vesmír, ví o každém hlasu; proto, kdo mluví nepravé věci, nemůže utajiti se* (Moudr 1, 7, 8). »Ať bys byl vysoko jako orel a měl mezi hvězdami své hnízdo, i odtud strhnu tě, praví Pán* (Abd 4). Ježíš Kristus v ře- čích o svém nebeském Otci častěji připomínal všudypřítomnost Boží: Otec jest přítomen i v zavřeném komůrce, kde se člověk modlí (Mt 6, 6); bez jeho všudypřítomného působení se nezmění ani vlas na hlavě (Mt 10, 30). Jako

myšlenka na všudypřítomného Boha má vésti člověka k boji proti hříchu, tak spravedlivému trpícímu jest hlavním zdrojem útěchy: »I když jest mi projiti údolím stínu smrti, nebojím se zlého, neboť ty jsi se mnou* (Žalm 22, 4). «Neboj se, neboť vykoupil jsem tebe, nazval jsem tě svým jménem; Můj jsi ty. Když půjdeš vodami, budu s tebou, nebo řekami, nepřikryjí tě; když budeš choditi v ohni, nespálíš se... Neboj se, já jsem s tebou* (Is 43, 1). — Zvláště blízcce přítomen jest Bůh spravedlivým. Jako Abrahamovi: «Bůh je s tebou ve všem, co činíš* (Gen 21, 22). Je se spravedlivými: »Všechna pomoc je (nepřátele)¹ opustila, s námi však jest Pán* (Nm 14, 9). Bohu jest radostí býti milostivou přítomností u spravedlivých: «Rozkoš majíc (Moudrost) v pokolení lidském* (Přís 8, 31). «Nestrachuj se před nimi, neboť já ijsem s tebou, abych tě vytrhl, praví Pán* (Jer 1, 8). «Hleďte dobrého a ne zlého, i bude Pán Bůh zástupů s vámi* (Am 5, 14). — 3. Takoi- věmu přesvědčení o všudypřítomnosti Boží *neodporují* některá místa sv. Písma, na příklad, že se chtěl Adam schovati před Bohem (Gen 3, 8) nebo, že se Kain skrýval před tváří Boží (4, 14); neboť «tvář Boží* značí zvláštní přítomnost Boha láskou a milostí. Rovněž «sestoupení Boha do ráje* (11, 5) jest jenom literární pomůcka a vylíčení následujícího soudu Božího. Také značí pouze zvláštní milostivou přítomnost Boha, udělujícího na určitých místech zvláštní milosti, když se praví, že Bůh jest u obětního oltáře, nebo že Šalomoun nazývá chrám «příbytek Boha* (3 Král 2, 8, 27). Viz *Vševědoudnost, Prozřetelnost. Sp*

Vychloubavost, neodůvodněné a upřílišené upozornování na své domněle vynikající vlastnosti nebo výkony. Sv. Písmo nazývá vychloubavost pošetilostí: »Nemluvte dále zpupně a chlubně, vzdalte se od úst vám staré ty věci; jeť Bůh vševědoucí Pán, jsou mu i myšlenky vyloženy« (1 Král 2, 3); »Nedopouštěj, by panovala v mysli tvé nebo v slovu tvém pýcha, neboť z ní vznikla všechna izkáza* (Tob 4, 14). »Vydávali se za moudré a byli pošetilí« (Řím 1, 22); »Láska se ne vychloubá, nenadýmá se* (1 Kor 13, 4); »Neosmělujeme se přirovná- vati se k jistým lidem, kteří sebe sami doporučují, ale měřice sami sebe a přirovnávajíc se sami k sobě, jsou nesmyslní. . Ale kdo se chlubí, v Pánu se chlub, neboť ne tein jest osvědčen, kdo sám sebe chválí, nýbrž ten, koho Bůh chválí* (2 Kor 10, 12—18). — Viz Sebechvála. *Sp Výchova*,

Bible poučuje na prvním místě o náboženských pravdách a mravech. Proto také o výchově pojednává s tohoto hlediska, vždyť šlo při ní o to, udržet v příštích pokoleních vědomí a ráz národa Bohem vyvoleného! a jím zvláště řízeného. Bere-li se však výchova v užším smyslu, je o ní v Bibli příliš málo zaznamenáno, aby se dal utvořit úplný obraz tehdejší výchovné metody, byla-li vůbec jaká. 1. Ideály a zásady, a) Základem nadějně výchovy byla úcta a naprostá oddanost dětí k rodičům, nařízená v desateru (Ex 20, 12; Kol 3, 20:) »Synové, poslouchajte rodiče ve všem, neboť to je milé v Pánu« (cf příklad Ježíšův Lk 2, 51). Provinění proti nim se pokládalo za věc velmi vážnou (Ex 21, 15, 17; Lev 20, 9; Prís 20, 20; Mt 15, 4), vždyť od rodičů dostali to největší i z výchovy. Proto i mudrci říkali svým svěřencům: »Slyš, synu můj, kázeň otce svého a neopouštěj poučení své matky« (Prís 1, 8; 6, 20). b) Hlavní povinnost rodičů byla zasvětit děti do- náboi- ženských pravd, přikázání Božích a kultu, jak je jím to na mnoha místech doporučováno slovy: » poučujte o tom syny a vnuky své« (Gen 18, 19; Ex 12, 26; 13, 8; Dt 4, 9; 11, 2). Míti zbožné děti bylo touhou věřících Izraelitů (cf poučení Davida, jež dával Šalomounovi na smrtelné posteli 3 Král 2, 2). Za jak nutnou byla pokládána zbožnost plyne z toho, že je s ní spojována životní moudrost, již si měli -mladí osvojit: »Počátek moudrosti je báti se Boha* (Prís 1, 7; Žalm 118, 9). K tomu pak, aby se mladí neoddalovali od Boha a jeho nařízení, sloužila rčení podobná onomu; »To není dovoleno v Izraeli* (2 Král 13, 12; cf Sdc 20, 6) nebo« se působilo podobně jako v Prís:

»Synu, nezapomínej na můj zákon a mých příkazů dbej srdce tvoje, neboť život dlouhý, léta šťastná a hojnost spokojenosti přinesou ti« (3, 1. 2). Velký význam měly i pravidelné roční návštěvy chrámu (1 Král 1, 3; Lk 2, 42). c) Bylo pečováno i o výchovu v pravdomluvnosti. Před lží varuje se v Prís 30, 7: »Falešná, lživá slova rač ode mne vzdálit* a Sir 20. 26: »Zlá ohyzda na člověku je lež«. Lež z inutnosti však nebyla vždy brána vážně (Gen 27, 6; 1 Král 27, .10).

2. Výchovné prostředky. Izraelité považovali děti za největší dar od Boha a svoje štěstí. To mohlo vésti k povolnosti a ke změkčilému zacházení s nimi. Než jako celý národ byl Bohem vychováván něžně sice (Dt 8, 9; Os 11, 3; Is 1, 2), ale také přísně (Prís 3, 12 »Koho Hospodin miluje, toho trestá*), podobně se chovali i rodiče k dětem. Nebývaly výjimkou tělesné tresty metlou a holí; »Kdo* šetří metly, nenávidí sylna svého, ale kdo, ho miluje, záhy jej kárá* (Prís 13, 24; 22, 15; cf Pláč 3, 27). Ale mudrci říkali, že napomenutí je lepší než tresty, podobně jak se praví v Prís 17, 10: »Více prospívá domluva u moudrého nežli sto ran u pošetileho*. Sv. Pavel radí křesťanským otcům, aby v tom ohledu si počínali moudře: »Vy otcové, nedrážděte své děti, aby nemalomyslně* (Kol 3, 211) a »otcové, nedrážděte své děti ke hněvu, nýbrž vychovávejte je v kázni a napominání Páně* (Ef 6, 4). Osvědčenými prostředky bývaly a jsou příklady z dějin patriarchů jako na př. v sexuálnímu ohledu příklad Josefův (Gen 39, 9). O výchovu se starali nejprve rodiče. Dočítáme se však také o vychovatelích v 2 Král 15, 25; 4 Král 10, 1. 5; 1 Par 27, 38; 1 Kor 4, 15; Gal 3, 24.

3. Až do pátého roku zůstávaly děti více pod vlivem matky. Potom teprve chopil se výchovy chlapců otec, kdežto dcery vychovávala dále matka, a) Výchova chlapců. Odpovědnost za jejich vychování spadala na otce (cf 1 Král 3, 13). Kromě vzdělání ve věcech náboženských, které bylo hlavní, bylo nutné uváděti je do života zaučováním do různých prací, obyčejně (těch, z nichž otec rodinu živil. Bylo to opatrování a pěstění stád (1 Král 9, 11), práce polní (cf Mt 21, 28; Lk 15, 25) a j. Ještě za dob Pavlových bylo zvykem, že každý i ze vzdělaných musel se naučit některému řemeslu, z něhož by se případně uživil (Skt ap 18, 21; 20, 34; 1 Kor 4, 12; 8, 18; 1 Thes 2, 9). Před leností bylo varováno (viz Lenost). O světském vzdělání je toho málo zachováno. Číst a psát mohli se naučit buď od otce, nebo od Levity toho

kraje, Ze Sdc 8, 14; Is 10, 49 by plynulo, že nebylo u mladých věci řídkou (totéž možno říci o lidu dle Is 8, 1 Hab 2, 2). O analfabetech se zmiňuje Is 29, 12. Teprve po vyhnání, kdy se stalo ideálem dobrá znalost zákona, vznikaly poznenáhlu jakési školy; před tím o nich nic nevíme. Za dob Kristových měla každá větší obec takovou školu. Úkol žákův byl neustálým opakováním si zapamatovat slova zákona a věrně podávat slova učitelova. Žáci seděli kolem učitele, sedícího na vyvýšeném místě (Skt ap 22, 3; Lk 2, 46). Cizím řečem se učili jen z největší nutnosti. Sport jim byl věc cizí, O hrajících si na ulici je zmínka u Jer 6, 11; Zach 8, 4 a Mt 11, 16, kde si hrají na svatbu a pohřeb.

b) O výchovu dívek starala se matka, takže »Jaká matka, taková dcera« (Ez 16, 44). Ponejvíce je zaučovala do domácích prací, aby se z nich staly ctnostné hospodyně. Vzor podán v Prís 31, 10, »ústa svá otvírá k moudrosti, milé poučení má na jazyku« (v 26). V domácích praktických věcech se vyznaly i princezny (2 Král 13, 8). Zaměstnání nebylo ovšem všude takové, jak se o něm mluví v 1 Král 8, 13: »Z vašich dcer nadělá si (král) voňavkářek, kuchařek a pekařek«. Každodenní jejich práci bývalo přinést vodu (Gen 24, 11; 1 Král 9, 11). Podobně jim patřilo starat se o oděv (1 Král 2, 18; Skt ap 9, 391. Z toho však netřeba vyvozovat, že jejich život byl příliš prosaický, uzavřený do čtyř zdí otcovského domu, O uzavřenosti dívek, známé z Orientu, děje se zmínka až po vyhnání (2 Mach 3, <19L V náboženském životě také nezůstávaly pozadu, V Dt 16, 16 se sice mluví jen o mužích: »Třikrát do roka každý tvůj mužský se dostaví před Hospodina*, než ve všech dobách i ženy se zúčastňovaly bohoslužeb (1 Král 1, 2. ; Lk 2, 41). V Žalmech 67, 26; 98, 8 je dokonce zmínka o jejich zpěvech při náboženských slavnostech, — Největší pák starost rodičů byla, aby dceru šťastně vdáli, jak se praví v Sir: »Vdej dceru a velký skutek uděláš, člověku rozumnému dej ji* (7, 27; cf 42, 9, 10). *šk*

Vykopávky a výzkumy v Palestině. I. *K historii výzkumů v Palestině.* K pramenům prvotní důležitosti pro poznání biblické historie v rámci historie starého biblického orientu náleží od konce XIX. století vykopávky. Vykopávkám předcházely výzkumné cesty, jejichž výsledky uveřejnili badatelé ve svých spisech. Jsou to v XIX. století z nejvýznamnějších: John Lewis Burckhard (»Travels in Syria and Holy Land,

London 1822), Ulrich Jasper Seetzen (»Reise durch Syrien, Palästina, Phönizien, die Transjordanischen Länder, Arabia Petraea und Unterägypten«, Berlin 1854—4859, 4 svazky), dosud nepozbyli významu svými pracemi místopisnými Titus Tobler (»Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen«, Berlin, I. 1853, II. 1854), Eduard Robinson (»Biblical Researches in Palestine* .. Boston 1856, 2 svazky, »Later Biblical Researches in Palestine .. Boston 1856), Victor Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Paris 1868—4880, 7 svazků). Nemaleho významu pro historii Palestiny byly objevy, jež byly učiněny náhodou, R. 1868 byl nalezen Mešův inápis u Dibanu v Zajordánsku. R. 1880 nalezen byl při ústí kanálu Ezechiášova pod Ofelem v Jerusalemě t. z v. inápis Siloeský. Velkých zásluh o výzkumy jak archeologické, tak epigrafické v Palestině v II. polovici minulého století si získal Francouz Clermont-Canneau. Jako cestovatel a badatel v zemích, jež sousedí s Palestinou, si získal světové jméno Čech Alois Musil, Viz spisy v bibliografii, O výzkumných cestách v pozdější době níže. Velký pokrok pro výzkumy Palestiny a sousedních zemí iznamenalo zakládání vědeckých společností pro vědecké výzkumy v Palestině a vědeckých institutů v Palestině samé.

A) *anglické:* Nejstarší vědeckou společností toho druhu je Palestině Exploration Fund, založený r. 1865 v Anglii. K prvním významným podnikům společnosti náleží vydání velké mapy Předjordánska, na němž pracovali Ch. Wilson, CL Conder a H. Kit-chener. Mapa vyšla v Londýně na 26 listech »Map of Western Palestine« v r. 1880 a s ní 7 foliových svazků doprovázejících textů »The Survey of Western Palestine«, I.—VII, London 11881—1888. Pro Zajordánsko vydal Conder mapu jen na jediném listě a dva svazky doprovázejícího textu »The Survey of Eastern Palestine«, London 1889. P. E. F. je první společností, která se rozhodla plánovitě podniknouti vykopávkový a jimi přispívati k objasnění historie staré Palestiny. S vykopávkami bylo započato na Ofelu r. 1867. Řízením vykopávek byl pověřen Warren. Víz heslo Jerusalema. Památnosti na ... jižní ... straně nejbližšího okolí Jerusalema. V pozdějších letech konal P. E. F. vykopávky v místech Telí el-Chesi, Telí Sandahan- nah, Telí Džedéde, Telí Zakarija, Telí es- Safie, Gezer,

Beth Šemeš, Askalon, Gaza, Sebastie (= Samar'), Telí ed-Duwér. Vědeckým časopisem spolku je Palestině Explora ti on Fund Quarterly Statem ent, vycházející v Londýně od r. 1869, od r. 1937 pod názvem Palestině Exploration Quarterly. Spolek vydal též pět svazků ročenek »Annuals« 1911—1927.

2. *British School of Archaeology in Jerusalem* (— Britská archeologická škola v Jerusalemě) byla založena r. 1919—1920. Úspěšnou činnost ve výko- pávkách rozvinula za vedení věhlasných archeologů J. Garstanga a J. W. Crowfoota. Výkopávky podnikala na místech Askalon, Telí el-Charbadž, Telf Amr, Teli Quassis, Džeraš, Tantara (— Dor), v jeskyních s kulturou předhisto- rickou, v údolí Tyropeon, na místě kláštera sv. Euthyma, Sebastije (= Samar'). Vědeckým orgánem školy byl »Bulletin of the British school of archeology in Jeru- salem«, jenž vyšel v 7 číslech v letech 1922—1925.

3. *The British scholl of archeology in Egypt* se sídlem v Kahýře podnikala výkopávky za vedení archeologa Flinders Petrie na místech Telí Džemme, Telí el Fari', Telí Adždžul. Má vědecký časopis »Ancient Egypt«.

B) *americké*: 1. Nejstarším americkým archeologickým institutem pro výzkumy Pa- lestiny a biblického východu je *The American school of oriental research* se sídlem v Jerusalemě a v Bagdadě. Založena byla r. 1900 a obnovena po světové válce r. 1921. Podnikala výkopávky v místech Sidon, Telí el-Ful, Mátóhách, Telí en- Nasbe, Telí Bét-Mírsim, 'Ain Sems, Bétin, Džeraš, Bethsur, el-Chamme na Jarmuku, Sepphoris. V posledních letech řídí ji ini- tiativní archeolog Albright. Mimo výkopávky podnikala i výzkumné cesty, jako dvě výpravy na Sinaj r. 1923 a 1924, výpravu na jih Mrtvého moře r. 1924 a několik výprav do Zajordánska. Vědeckým časopisem školy je »Bulletin of the American schools of oriental research, South Hadley-Baltimore, od r. 1919.

2. *The oriental institute of the university of Chicago* (= Orientální institut university v Chicagu) byl založen egyptolo- gem J. H. Breastedem r. 1919. V Palestině konal výkopávky starého Megidda. Publikuje »Oriental institute Communications* a »Oriental institute publications*.

3. *The Pennsylvania university museum* (ve Philadelphii). Museum podnikalo' výkopávky v Bésanu. Publikuje »The museum journal«, Philadelphia, od r. 1910, »Publications of the Palestině seotions of the museum of the

university of Pennsylvaniam*.

4. *The Pittsburg-Xenia theological semi- nary* podnikal výkopávky na Telí Bet Mírsim a v Bétiiinu (= Bethel).

5. *The Pacific school of religion* (Palestině institute) konal výkopávky na Telí en- Nasbe.

6. *The Haverfort college* podnikal výkopávky na 'Ain Sems.

7. *The Harvard University*, New-York podnikala výkopávky v Sabas ti je (= Samar').

8. *The Yale university*, kopala v Džeraši.

9. *The prebyterian theological seminary of Chicago* zúčastnil se výkopávek v Bethsur u.

10. *The American school of prehistorie research* konal společně s Brit, archeol. školou v Jerusalemě výkopávky v jeskyních s kulturou předhistorickou.

C) *německé*: K nejstarším spolkům pro výzkumy v Palestině vůbec náleží *Deut- scher Verein zur Erforschung Palástinas*, založený v Lipsku (Leipzig) r. 1877. Vydává od r. 11878 vědecký časopis Zeitschrift des Deutschen Palástimavereines, paletin- ský informativní zpravodaj »Mitteilungen und Nachrichten des Deut. Pal. Ver. (1895—1912), sbírku monografií o Palestině »Das Land der Bibel«. Vydal mapu ma- dabskou (Guthe-Palmer; viz heslo Madaba) a mapu Zajordánska. Výkopávky konal na Telí el-Mutesselin (= Megiddo) a v Masadě.

2. *Deutsches Evangelisches Institut für Alter stumskunde des heiligen Landes zu Jerusalem* byl založen německými protestanty r. 1900. Vydává od r. 1904 Palásti- najahrbuch,

3. *Gustaf Dalman-Institut für Paldstina- forschung*, Göttingen, pojmenovaný po zasloužilém badateli palestinském a . znamenitým odborníku v judaistické literatuře, publikoval Dalmanovy spisy. (Viz bibliografii.)

4. *Orientalisches Institut der Gorresge- sellschaft*, Jerusalem, byl založen německými katolíky r. 1908, Podnikal výkopávky v Rámet el-Chalil (= Mambre) a v Tabghe.

Z jiných vědeckých společností německých zúčastňovaly se výkopávek v Palestině; Deutsche Orientgesellschaft, Berlin, výkopávek v Jerichu, Vorderasiatisch- Ägyptische Gesellschaft, Berlin, a Archeo- logisches Institut des deutschen Reiches, Berlin, výkopávek starého Sichemu (= Balata). Císařská akademie ve Vídni (Wien) spolu s rakouským ministerstvem školství podnikaly před světovou válkou výkopávky na Telí

Ta'anaku, v Sichemu-Baláta a starém Jerichu (= Telí es-Sultán).

D) *francouzské*: Velkou zásluhu o palestinologii si získala za posledních padesát let dominikánská «Biblická škola» v klášteře sv. Štěpána v Jerusalemě (»L'école pratique d'études bibliques«, po světové válce obdržela název »L'école biblique et archéologique française«). Zásluha o její vybudování a organizaci přísluší velikému katolickému biblistovi dominikánu P. Lagrangeovi. Založena byla r. 1890, za účel dostala škýtati pravidelnými přednáškami z oborů biblických věd, hlavně z archeologie a geografie Palestiny a vědeckými cestami po Palestině a sousedních zemích praktického vědeckého školení ve vědách biblických, jež by se opíralo o nejnovější výzkumy v biblickém orientu. Profesori Biblické školy se věnovali s nevšední houževnatostí vědecké práci ve všech oborech biblických věd a získali si velké zásluhy ve výzkumech Palestiny. Zakladatel Lagrange, který od palestinologie a studia Starého zákona přešel k Novému zákonu, v němž získal si jména největšího katolického exegety, byl vědeckým podněcovatelem ostatních profesorů, z nichž o výzkumy v Palestině a sousedním biblickém orientě se zasloužili: Vincent jako archeolog světového Jména, Abel v zeměpisě Palestiny, Jaussen ve znalosti zvyků Arabů, Savignac v epigrafii, Dhorme v exegesi Starého zákona a asyriologii, z mladších Barrois v archeologii, Z četných výzkumných vědeckých výprav zmínky zvláště zasluhují výpravy do Pétry r. 1896, za niž objevil Vincent významný nápis nabatejský, výzkumy Gezeru r. 1899, výzkumná výprava do Negebu r. 1904, již se zúčastnili Jaussen, Savignac a Vincent, r. 1907, 1909 a 1910 výpravy do Hedžasu do okolí střediska Nabatejčů Medaiin-Saleh, jež podnikly Jaussen a Savignac, výpravy po Mrtvém moři r. 1909 a v rovině Jordánské r. 1910, již vedl Abel. Biblická škola podnikala též vykopávky, a to v 'Ain-Duq severně Jericha, v Bet Džibrin, v Amwas (= Nicopolis). Před zřízením Biblické školy konaly dominikáni vykopávky na tradičním místě kamenování sv. Štěpána, kde stála basilika z doby císařovny Eudoxie z V. stol., a kde vybudovali klášter s novou svatyní. Škola vydává vědecký časopis Revue biblique, Paris, od r. 1892 a sbírku obsáhlých komentářů Písma sv. a vědeckých spisů z oboru biblistiky »Études bibliques. Viz bibliografii. — O církevních francouzských institucích níže. Výzkumům v Palestině věnuje

poizornost též francouzská »Zl' Aca-démie des inscriptions et belles lettres« v Paříži, v sousední Syrii zasloužila se o výzkumy v biblickém orientě jezuitská universita sv. Josefa v Bejrutě s vědeckým orgánem »Mélanges de l' Université de Saint Joseph«, Beyrouth, od r. 1906. Na výzkumy v Syrii dozírá Service des antiquités et des beaux arts de la Syrie et du Liban, který publikuje Bibliothéque archéologique et historique. V Damašku je Institut fransais de Damas, vydávající Bulletin, Documents et mémoires, Revue d'archéologie syrienne. Výsledky vykopávek a výzkumů v Syrii publikuje vědecká revue »Syria«, vycházející v Paříži od r. 1920.

E) *palestinské a zajordánské*: Pro ochranu památek v Palestině byl zřízen Palestinský památkový úřad »The department of antiquities in Palestine«. Podnikl též vykopávky jako ve w. Mughára, Chirbet Ke-ráze, na Karmelu, Nebi-Rubin, Athlit, Telí Abu-Hawan a v okolí Jerusalema. Vydává revue »The quarterly of the Department of antiquities of Palestine«, Jerusalem, od r. 1931.

2. Pro památky nalezené při vykopávkách v Palestině bylo zřízeno v Jerusalemě museum »The Palestině museum of archaeology«. Vědeckým jeho orgánem je »The bulletin of the Palestině museum, vycházející od r. 1924.

3. Na památky v Zajordánsku dozírá »The Transjordan Department of antiquities«, publikující též v nepravidelných lhůtách svůj Bulletin.

F) Z katolických církevních institucí věnují se výzkumům Palestiny: 1. Biblická škola dominikánů u sv. Štěpána. Viz svrchu.

2. *Papežský biblický institut* v Jerusalemě, pobočka to Papežského biblického institutu v Římě, byl otevřen r. 1927. aby umožnil studijní pobyt v Palestině hlavně absolventům římského institutu. Podniká rok co rok mezinárodní vědecké cesty po Palestině a sousedních zemích. Vykopávky konal severně Mrtvého moře v Zajordánsku na Telélat Chassul. Publikace jsou společně s institutem římským revue Bibli-ca, Roma, od r. 1920. Verbum Domini, Roma, od r. 1921. Viz též bibliografii.

3. *Františkánská kustodie pro Svatou zemi* (= provincie) podnikala vykopávky v Nazaretě, Sepphoris, na Táboře, v Kafarnau, Getsemani. Františkánská biblická škola v klášteře Bičování (Flagellatio) v Jerusalemě zkoumala zříceniny na hoře Siagha v Zajordánsku.

Z jiných katolických klášterů věnují pozornost archeologickým sbírkám zřizující z nich malá, avšak informativní muzea, a to v Jerusalemě Bílí otcové (Pereš Blancs) v klášteře u sv. Anny, benediktini v klášteře Dormitio na Sioně, assumptionisté v hospici Notre Dáme de France, v Betlémě Otcové z Betharam (Pereš de Betharam) mají v klášteře pozoruhodné sbírky kamenných nástrojů praehistorických. Bílí Otcové podnikali vykopávky na území svého kláštera rybníka Bezathy (= Bethesda) a ina hoře Olivetské na místě bývalé basiliky Eleona. Viz heslo Jerusaleum, Památ- nosti na ... vrcholu hory Olivetské.

G) Z židovských institucí věnuje pozornost výzkumům v Palestině Hebrejská universita v Jerusalemě, založená po světové válce. Podnikala vykopávky v okolí Jerusalema, synagog v Bět Alfa v Galileji západně od Besanu, v el-Chammeh na Jar- muku, v Tiberiadě . . . Publikuje od r. 1924 bibliografickou revui Kirjath-Sefer a od r. 1927 The hebrew university Jerusalem yearbook. — *y>Hebrejská společnost pro výzkumy a archeologii palestinskou*^, založená r. 1920, publikuje od r. 1933 svou sbírku (Qobes) hebrejsky.

II. *K praxi vykopávek; chronologická klasifikace vykopávek.* K úspěšnému výsledku vykopávek je nutno, aby archeologové, kteří je řídí, měli dostatek zkušeností. První vykopávky děly se ovšem metho- dami primitivními a není tudíž divu, že starším archeologům unikl snad nejjeden cenný detail, který by nebyl unikl pozdějším. Za několik desetiletí praxe vypěstována byla teorie i technika vykopávek. Podává ji Mesnil du Buisson v díle »La technique des fouilles archéologiques«, Paris, 1934. Vodítkem pro zahájení vykopávek na některém historicky významném místě bývá jednak toponymie, jednak zevnější útvar místa, někdy nálezy učiněné na samém povrchu, hlavně nálezy keramiky. Staré biblické názvy zachovala v Palestině moderní arabská toponymie. Přízpůsobila je duchu nové arabštiny, nezřídka je ovšem i zkomolila. Častěji se staré místní jméno přeneslo z původního místa jinam, jméno bývalého města se zachovalo ve jméně pramene, nebo se zachovalo ve jméně nedalekého údolí a podobně. V toponymii v orientě, obývaném Araby, se vyskytují často ve vlastních místních jménech charakteristická obecná místní označení výrazy »chirbet« a »tell«. Chirbet označuje místa, na nichž jsou patrné zříceniny.

Telí slují u Arabů vyvýšeniny, zpravidla nápadné pahorky, jež kryjí v sobě stopy starých měst. Stará, mnohdy (již předhistorická) sídliště byla v různých převratech rozbořena a na jejich zříceninách vybudována byla mnohdy nová osada novým obyvatelstvem s odlišnou kulturou. Ta však dožila se podobné historie. Zříceniny se kupily na zříceniny, větraly, zanášely se prstí, až staly se oku neviditelnými a jen umělý pahorek dává tušiti archeologovi někdejší starou osadu. Stará keramika, i pouhé střepiny, jež lze často již na samém povrchu naléztí, -jsou velmi významné pro určení chronologie vykopávek. Na její význam pro určení chronologie kulturních vrstev upozornil po prvé archeolog Flinders Pet- rie koncem minulého století. Člověk si vyráběl již od nestarších dob z hlíny různé nádoby, zprvu neuměle pouhou rukou, později na hrncířském kruhu. Nádoby dával různou formu v různých dobách a na různých místech a též různou výzdobu. Všechny tyto stránky jsou pro archeologa významné. Pro chronologické určení kulturní vrstvy při vykopávkách přispěje však i nálezy pouhých střepin keramiky. Neboť lze dnes již <z pouhého složení jejich materiálu a z jejich rýhování, jež bývá patrné, souditi na dobu jejich vzniku. Střepin z keramiky, které se zachovávají tisíciletí, nalézá se při vykopávkách velké množství. Podle keramiky a též podle úpravy jiných nalezených předmětů jako způsobu stavby zdí, různých nástrojů a látky, z níž byly zhotoveny, stanovili archeologové chronologická období kulturní hlavně pro dobu předhistorickou, pro jejíž poznání jsme odkázáni výlučně na památky nepsané. Období obdržela jména podle charakteristické látky, z níž se zhotovovaly nástroje. Archeologie rozeznává dobu kamennou, měděnou, bronzovou a železnou a rozděluje je opět každou na několik období, V různých zemích jsou zmíněné doby různého data a různé délky. V Palestině sahá doba kamenná asi až do r. 3000 př. Kr. Dělí se na období paleolitické (= starokamenné), mesolitické (= stredo- kamenné] a eneolitické nebo též chalo- litické (= měděno-kamenné; lat aeneus = měděný; řec, chalkos = měď). Jednotlivá období kamenná nelze ohraničiti ani přibližně letopočty. Jsou dobou předhistorickou, v posledním snad toliko období protohistorickou. Vymyká se i rámci historie biblické. Nicméně i tato doba poutá zájem palestinologů, kteří dopracovali se v poslední době pro její poznání jakýchsi

úspěchů. Stopy kultury člověka doby kamenné byly nalezeny v Palestině při vykopávkách jednak v nejspodnějších vrstvách, jednak při vykopávkách v jeskyních, jež bývaly tehdy člověku přibýtkem, jež mu sama příroda v hojně míře skýtala. Na povrchu samém zachovaly se v Palestině z pozdní doby kamenné t. zv. mega- lithy, výtvo- ry to iz velkých kamenů, jak etymologie naznačuje. Mezi megalithy patří menhir (bretoňské men + hir = kámen veliký), dolmen (bret dol = stůl) a krom- lech (bret. krom = krivý, lech = kámen). Menhir je vztýčený hrubý nezpracovaný podlouhlý kámen na způsob sloupu. Snad měl nějaký význam náboženský. Dolme- nem rozumíme zpravidla dva hrubé des- kovité kameny vztyčené, k sobě obrácené širokou plochou, jež pokrývá jako kamenná deska třetí kámen. Vyskytují se vždy ve větším množství hlavně v Žajordánsku. Podle názoru archeologů jsou to předhisto- rické hroby, Menhyry jsou skupiny kamenů, postavených do kruhu, (Srov. heb. »gilgál«.) Poslední období doby kamenné zveve v Palestině eneolithickým, jelikož není v Palestině kulturou čistě kamennou, vykazujíc již první třeba velmi řídké stopy zpracování kovu. — Kamennou dobu vystříдалa kolem r. 2500 př. Kr. doba bronzová, jež trvala v Palestině asi do r. 1200 př. Kr. Doba tato je již dobou historickou. Vzhledem na situaci historickou zve se též kananejskou. Rozděluje se na trojí období: 1. Období prvního bronzu, též starého bronzu, staré kananejské vyznačuje se kulturou čistě kananejskou. Dlužno v ně klásti počátky palestinských měst. Chronologicky sahá asi od r. 2500 do 2000 př. Kr. 2. Období druhého bronzu, též středního bronzu nebo střední kananejské je dobou rozvoje dřívější kultury kananejské. Proniká ji však místy kultura středomoř- ská a asijská, Z významných historických událostí v biblickém orientu spadají v toto období stěhování Aramejců, historie rodiny Abrahamovy, nadvláda Hyksů v Egyptě. Chronologicky sahá asi od r. 2000 do 1600 př. Kr. 3. Období třetího bronzu, též nového bronzu nebo nové kananejské vyznačuje se v Palestině kulturou egejsko- kananejskou. Po stránce politické historie je dobou nadvlády Egypta nad Palestinou, do níž nám dávají nahlédnout! klínopisné dopisy z Telí el-Amarny. Z biblických událostí dlužno v ní klásti vzrůst Izraelitů v Egyptě a jejich východ z Egypta. Chronologicky sahá asi od r. 1600 až 1200 př. Kr. — Po době bronzové následuje doba

železná, zvaná též palestinskou nebo židovskou. Rozděluje se rovněž na trojí období: 1. První období železné, též staré palestinské, je dobou zavedení železa jako kovu k výrobě nástrojů. Je dobou, v níž se usadily ve vnitru Palestiny a v Žajordánsku kmeny izraelské a na pobřeží Středozemního moře Filišťané, patřící k národům »přímořským«. Viz heslo Filišťané. Je dobou vybudování království, dobou jeho rozdělení a pádu. Po stránce archeologické je dobou významných staveb v Jerusalemě a v Samaři. Viz níže o vykopáv- kách v Sebastije, Chronologicky sahá asi od r. 1200 do 600 př. Kr. 2. Druhé období železné, též střední palestinské nebo střední židovské, je dobou izajetí, návratu ze zajetí, dobou rozšíření aramejštiny v Palestině. Po stránce archeologické je významné budování druhého chrámu v Jerusalemě. Chronologicky sahá asi od r. 600 do 300 př. Kr. 3. Třetí období železné, též nové palestinské, nové židovské nebo hel- lenistické je dobou jak politického tak kulturního pronikání hellenismu a jeho prudké střetnutí se živlem židovským v době Makabejců. Chronologicky sahá asi od r. 300 do 50 př. Kr. — Další období označuje archeologie podle period politické historie, která se mocně projevila i v kulturních památkách, jež jsou předmětem archeologie. Je to období římské (od r. 50 př. Kr. do 350 po Kr.), byzantské (od r. 350 do 636 po Kr., vpádu Arabů), staré arabské (od r. 636 až 1100, příchodu křížáků), křížácké (od 1100 do 1200) a nové arabské (od r. 1200). Mimo část období římského jsou další období již mimo rámeč biblické historie. Zajímají však biblištu potud, pokud v nich byly budovány stavitelské památky na posvátných místech palestinských, které mu ozejmují zachování, po případě proměny místních tradic biblických. — Uvedená chronologická klasifikace kulturních vrstev v Palestině, hlavně pro dobu bronzovou a železnou, byla zavedena význačnými palestinology po dohodě na několika schůzkách v Jerusalemě r. 1922 a je nyní všeobecně užívána. Viz Revue biblique, 1923, str. 272. Dlužno však mít na mysli, že leto počty v ní jsou jen okrouhlé a rovněž že změny politické se projevují po kulturní stránce, hlavně archeologických památek až za několik let po převratu politickém.

III. *Přehled vykopávek.* Podle nálezů, jež byly vykopávkami učiněny, lze místa v Palestině rozdělit na několik skupin: 1. naleziště z dob předhistorických, 2. z dob

bronzové a železné, období to, jež spadají časově v jedno s dobou biblickou, 3. naleziště památek kultury řecko - římské,

4. naleziště zbytků křesťanských svatyní z dob byzantských, po případě pozdějších,

5. naleziště zbytků synagog. — Jsou tu ovšem místa, na nichž nalezeny byly památky několika vyjmenovaných skupin. Nejvíce však jsou ve spojitosti s otázkami biblickými nálezy uvedené pod 2. až 4., jejichž přehled podáme v postupu zeměpisném.

A) V Negebu (viz heslo), kraji to známém pobytem patriarchů, 'byly konány vykopávky jižně Gázy na Telí el-Adždžul, Telí Džeme a Telí el-Fari. Toliko na těchto místech v Negebu nálezy z dob biblických. —

1. *Telí el-Adždžul* je vzdálen asi 8 km na jih od Gázy a 2 km od břehu mořského. Má tudíž významnou polohu při cestě vedoucí z Egypta po pobřeží. Vykopávky na tellu konala v letech 1930 až 1934 Britská archeologická škola v Egyptě (British school of archeology) a řídil je Flinders Petrie. Nalezeny byly hradby, hradní příkop, tunel, izbytky asi pěti hradů a mnoha menších domů. V pohřebišti z doby Hyk- sů byly nalezeny kostry koní, obětí to podávaných pravděpodobně zemřelým. Hojnost nalezené keramiky, ozdobných předmětů, skarabeů jeví původ egyptský. Objevy jsou z konce I. až III. období bronzu. Telí Adždžul se ztotožňuje s Bethaglam, zmiňovaným Eusebiovým Onomastikem. — Srov. Flinders Petrie, *Gaza I-III*, Londýn, 1931—1933.

2. *Telí Džemme* je vzdálen asi 12 km na jihovýchod od Ga'zy. Je poblíž cest z Egypta do Asie a z Bersabe do Gázy, Telí sondařoval jménem spolku Palestině explo- ration fund r. 1922 Pythian-Adams. Anglická škola v Egyptě konala na části tellu vykopávky v letech 1926 až 1927. Nálezy datují od II. období bronzu až do II. období železa, době to perské. Ze staveb jsou pozoruhodné sýpky z doby perské, hrad a opevnění .s rysy egyptskými. Z předmětů byly nalezeny čelenka a náušnice ze zlata, zbraně z bronzu a železa, sošky božstev s podobou lidskou a zvířecí a zvláště velké množství nejrozmanitějších druhů keramiky. — Ztotožňován bývá s biblickým městem Gerar, známým z historie Abrahamovy. Gn 20, 1; 26, 1 .. — Srov. Flinders Petrie, *Gerar*, Londýn, 1927; Vincent, *Revue biblique*, 1929, str. 92.,; Mallon, *Biblica*, 1927, str. 381.. —

3. *Telí el-Fara'* vypíná se asi 25 km na jihovýchod -od Gázy při cestě z Hebronu do

Egypta. Vykopávky byly (konány jen na části tellu Anglickou archeologickou školou v Egyptě v letech 1927 až 1929 a řídili je archeologové Flinders Petrie, Star- key, Macdonald, Harding. V nejbližším okolí tellu bylo odkryto 16 kulturních vrstev, z nichž nejstarší sahá do' doby eneolitické a nejmladší do římsko-byzant- ské. Na tellu samém nejstarší vrstvy datují z ikonice I. období bronzu, Z IL období bronzu je hradba s charakteristickou branou typu syropalestinského, jež patří mezi nejlepší ukázky toho druhu. Opevněný hrad pochází z II. období bronzu, byl však zbořen v III období bronzu. Nalezené předměty jako sošky ze slonoviny bohyně Astarty a bohyně Hathor jeví rysy palestinsko-syrské a cyperské. Několik ostrak s nápisy, z nichž jeden je aramej- ský, ostatní však dosud nejsou rozřešeny. V pohřebišti, jež datuje jod II. období bronzu až do II. období železného, bylo nalezeno množství předmětů jako bronzové lože, zbraně, skarabeje, keramika. .. Ztotožňován bývá s biblickým Beth Peleth, Jos 15, 27, K totožnosti mimo jiné poukazuje též shoda významu kořenů názvů »Pa- let« a »Fara'« znamenajícího uniknouti, zachránili se. I— Srov. Flinders Petrie, *Beth-Pelet I*, Londýn, 1930; Eann Macdonald, *Beth-Pelet II*, prehistorie Fara; Star- key a Harding, *Cemetery*, Londýn, 1932; Vincet, *Rev. bibl.*, 1929, str. 99.,; 1933, str. 314 .. — Mimo jmenovaná, tři místa jsou po stránce archeologické zajímavé Bersabe, Sbeita, el-Audža a 'Abde. Nálezy však v oněch místech jsou až z dob římských a byzantských. 1. Při budování dnešní osady *Bersabe* byly nalezeny zbytky města, avšak až z dob římských a byzantských. Biblickou osadu nutno pravdě- podobně klásti na Telí es-Seba 5 km východně dnešní osady, který však nebyl dodnes zkoumán vykopávkami. Z nálezu na místě dnešní iBersabe jsou pozoruhodné hroby s řeckými nápisy, jež svědčí o kultu sv. Štěpána. Významný je též pro historii státní administrativy císařský re- skript z doby Justinianovy.

2. *Sbeita* slují rozsáhlé zříceniny někdejšího byzantského města asi 25 km na jihovýchod od Bersabe. Zkoumány byly r. 1933 pod dohledem Britské archeologické školy v Jerusalemě.

3. *El-Audža* sluje návrší 70 km v poušti jižně Bersabe, kde byly nalezeny základy svatyně z dob byzantských, nápisy řecké, Vykopávky byly tam konány v letech 1915 až 1916. —

Srov. Ábel, Revue biblique, 1920, str. 106 .,

4. *Abdeh* slují zříceniny byzantského města asi 50 km jižně Bersabe. Dnešní název pochází z původního Eboda nebo- Oboda po nabatejském králi Obodovi II. (zemřel r. 47 př. Kr.), jemuž byl po smrti vzdáván kult božský. Dřívější jméno- osady není známo, Nabatejci si zvolili návrší ono v L. století př. Kr. za sídliště. Je přírodou chráněno vypínajíc se asi 100 m nad rovinu, jež je na jihovýchodní, jižní a západní straně. Ze zřícenin vyniká citadela s přilehlými ro-zsáhlejšími domy, římsko-byzantský tábor, lázně, zříceniny dvou chrámů křesťanských a kláštera. Po-d zříceninami byzantského chrámu objevil Wooley zbytky rozsáhlého- chrámu Nabatejců, zasvěceného pravděpodobně Ikráli Obodovi II, Pozoruhodná je p'0-svátná výšina Nabatejců na jižním cípu návrší, na niž upozornila r. 1904 dominikánská Biblická škola, Na svahu návrší lze pozorovali skalní hřoby nabatej- ské, z nichž vyniká hrobka, již Musil nazývá Nusra. Je podle Vincenta pravděpodobně hrobkou krále Obody II. Ve zříceninách bylo- nalezeno několik nabatejských a řeckých nápisů, — Srov, Musil, Arabia Petraea, II, Edom, str, 103—151; Jaussen, Savignac, Vincent, Abdeh, Rev. bibl. 1904, str, 403—424; 1905, str. 74—89, 235—244, —

B) *Rovina přímořská od Gázy po Karmel:*

1. *Gaza*, arabsky Ghazze, leží v místech staré Gázy, jež byla 'od nestarších dob Egyptanům klíčem k Palestině a Syrii, Výzkumy omezeny byly jen na místní sondování r. 1922, jež řídil jménem Anglické archeologické školy Pythian-Adams. Zjistil stopy starého sídliště od konce období II. bronzu až do doby hellenistické, — Srov. Pythian-Adams, Reports on soundings at Gaza, Palest, explor. fund QuarL stát., 1923, str. 11—14, 18—30; Vincent. Un hypogée hellénistique á Gaza, Rev. bibl., 1910, str. 575 .. —

2. *Chirbet 'Asqalán*, zříceniny starého Askalonu jsou na pobřeží mořském u arabské vesnice Džora asi 6 km jihozápadně větší osady el-Medždel. Nejstarší město stálo na dnešním Telí el-Chádra zcela při moři, Vykopávky na tellu konala společnost Palestině exploration fund za vedení Garstangova v letech 1920 až /1921. Nejplodnější kulturní vrstva na tellu je z nejmladší doby kamenné před příchodem Semitů. Trojí vrstva z doby bronzové představuje kananejskou kulturu, 'která v III. období vykazuje stopy značného vlivu egyptské kultury z doby XVIII. dynastie. Vrstva popelu,

jež pokrývá předcházející kultury, svědčí o úplném zničení města koncem doby bronzové. V dalších kulturních vrstvách není vůbec stopy vlivů semitských ani kananejských ani izraelských. Nové město zbudovali Filišfané, jejichž kulturní vlivy se projevují ještě zatelně i v době hellenistické a římské. — Z doby římské zachovala se pod Tellem el Chádra širší plošina, jež bývala tržištěm, obklopeným sloupořadím a uzavřeným hradbou. Vykopány byly též sochy bohyň Victorie a Isidy a několik řeckých nápisů. Srov. Ábel, Ascalon, Supplément au Diction- naire de la Bible I, sL 621 .. —

3. *Telí Ras el-Ain*, na němž jsou zříceniny arabského hradu, pročež sluje též Kala 'at Ras el-'A,in, je nedaleko pramenů řeky Nahr el-'Audža (= řeka Jafská), Vykopávky, které tam konal Ory jménem Památkového úřadu palestinského* (Department of Antiquities), r. 1934, nasvědčují existenci města již v období L až III. bronzu a v I. období železném. Jde o starozákonní Afeq (Jos 12, 18), pozdější Antipatris, vybudovanou Herodem Velikým. (Skut 23, 31.) — Srov. Quart. of the Dep. of Ant. in Pal. V, str. 411., str. 113.; VI, str. 99 .,

4. *Telí Džeriše* leží 5 km severovýchodně od Jaffy. Vykopávky v části tellu konal jménem Hebrejské university v Jerusalemě archeolog Sukenik r. 1927 a r. 1934. Telí byl osídlen od II. období bronzu asi do X. stol. př. Kr, Vrstvu III. bronzu od vrstvy I. období železného odděluje vrstva popelu. Je to opět důkaz pádu města při vpádu Filišfanů do Palestiny. Srov. svrchu Chirbet Asqalán. Asi v X. stol. př. Kr. byla osada znovu rozbořena a opuštěna. Odkryta byla z části opevnění, nalezena keramika, různé předměty kamenné, bronzové, železné... Telí nelze dodnes ještě ztotožnili. Srov. Vincent, Rev. bibl., 1929, str. 113.. —

5. *Tantura* leží na pobřeží asi 30 km jižně od Haify. Vykopávky tam konala Britská archeologická škola v Jerusalemě v letech 1924 a 1925. Keramika nalezená svědčí pro existenci kananejské osady v III. období bronzu. Toto období je odděleno od vrstvy I. období železného- vrstvou popelu. Objev tento nasvědčuje vpádu kmene Žak- kala, jenž náležel k národům sídlícím v egejské oblasti Středozemního moře. Kmen Zakkala se však přizpůsobil kananejské a nezanechal stop vlastní kultury. — Ž doby hellenistické, která byla pro město dobou velkého rozkvětu, pochází esplanada, skladiště a chrám zasvěcený snad Poseidonovi. Nalezeno bylo též množství

lamp a mincí z doby od I. stol. př. Kr. do II. stol. po Kr. — Osada slula v bibli Dor. Jos. 11, 2; 12, 23; <17, 11; Sdc 1, 27; 1 Par 7, 29. — Srov. Vicent, Rev. bibl., 1924, str. 422. —

6. *'Ahlith* sluje dnes židovská kolonie asi 15 km na jih od mysu Karmelského. Severozápadně od kolonie na skalnatém výběžku do moře strmí dodnes zříceniny křižáckého hradu ;zv. Castellum peregrinorum. Byl vybudován templáři r. 1217 a zbořen sultánem Memelikem el-Ašraf r. 1291. Vykopávky konal na místě středověkých zřícenin Památkový úřad palestinský od r. 1930. Jihovýchodně zřícenin hradu bylo nalezeno na svahu pahorku pohřebiště asi z doby kolem r. 1000 př. Kr. asi se 14 hroby, v nichž bylo uloženo na sta mrtvol. Hroby jsou studnovitého typu obvyklého ve Fénicii. Některých bylo znovu používáno v V. a IV. stol. př. Kr. V hrobech byly nalezeny obvyklé předměty jako skarabeje, zbraně, náramky... V severních částech pahorku, které byly zkoumány jen částečně, byla nalezena keramika od III. období bronzu až do doby římské, izáklady nějakého většího domu z doby hellenistické a asi 20 mincí císařských z doby IV. až V. století po Kr. — Srov. Johns, Quart. De- part. ant. Pal., <1931, str. 111..; 1932, str. 41 ..; 1933, str. 137 ..; 1934, str. 122 .. — C) *Pahorkatina Šefela*:

1. *Telí el-Chesy* je 25 km na východ od Gázy na cestě vedoucí z Gázy do Jerusalema, Dříve byl ztotožňován s Lachišem. Dnes však ztotožňují jej s filistinským městem Eglonem, pokládajíce za Lachiš Telí ed-Duwér, Viz níže. Telí el-Chesy je první telí, který byl methodicky zkoumán vykopávkami r. 1890 Flinders Petri em a v letech 1891 až 1893 Blissem jménem spolku Palest. explor. fund. Bliss rozlišuje asi osmero měst, jež byla vybudována postupně na tellu. První nejstarší datuje se z prvního období bronzu. V nejstarších obdobích byly domy budovány z cihel, z hlíny smíšené se slámou. Největší rozkvět se jeví v III (období bronzu. Úpadek se dostavil v II období železném. Mezi vrstvami III a IV. města je vrstva popelu. Nalezeny byly zbytky opevnění z období bronzových, citadely z L železného období, pozoruhodné spodní části pilířů po* - dobné jako v t. zv. konírnách v Megiddu (viz níže). Nalezeno bylo množství keramiky, zbraně .. tabulka s klínovým textem, v němž vyskytuje se jméno Zimrida, jenž znám je odjinud jako král Lachiše. — Srov. Flinders Petrie, Telí el-Hesy (Lakish), Londýn, 1891; Bliss, A mound

of many cities, Londýn 1894.

2. *Telí ed-Duwér* leží asi 8 km jihozápadně Bet Džibrinu. Archeologové Albright a Garstang pokládají jej za biblický La- chiš. Mínění toto se opírá v prvé řadě o nález 18 dopisů, psaných na střepeinách hebrejským písmem, pocházejících z VI. stol. př. Kr. (Viz heslo Semité.) Vykopávky na tellu podnikala od r. 1933 Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East a řídil je archeolog Starkey (zavražděn povstalci arabskými r. 1938). Telí byl obsazován již před dobou bronzovou obyvatelstvem, jež se přistěhovalo z roviny přímořské a usadilo se v jeskyních na západním svahu pahorku. Slují oněch bylo později používáno za hroby. Opevnění tellu pocházejí z II. období bronzu, v izraelské době byla podle potřeby upravena. Období III bronzu bylo pro město dobou největšího rozkvětu, Nejmladší stavby jsou z doby perské. V části severozápadní byly nalezeny zbytky tří egyptských chrámů, jež po sobě následovaly ve stol. XVI. až XII. Jsou z téže doby jako chrámy v Bé- sanu. Základy jiného menšího chrámu byly nalezeny východně izraelské tvrže. Předměty nalezené jako skarabeje, sošky bohů, amulety.. . poukazují na vlivy egyptské. — Epigrafie byla vykopávkami na ed-Duwéru obohacena o nález zmíněných osmnácti dopisů, několika nápisů na pečeti- kách, hlavně však nápis písmem t. zv. pro- tosinajským na střepeinách z nádoby. — Srov. Pal. expl. f. Quart. St, 1933, str. 190; 1934, str. 194..; 1935, str. (198..; 1936, str. { 178. . Pal. expl. Quart. 1937, str. 169 .., 228 ..; 1938, str. 238 ..; Torczyner, The Lachish Letters, Londýn, 1938; Vincent, Les fouilles de Telí ed-Douweir = Lachis, Rev. bibl. 1939, str. 406—433; De Vaux, Les ostraca de Lachis, Rev. bibl. 1939, str. 181—206.

3. *Telí Sandahanna a Bet Džibrin** Název tellu Sandahanna je arabisovaný latinský Sancta Anna podle křižáckého chrámu sv. Anny. Telí je vzdálen od osady Bet Džib- rin na jih něco přes 1 km a 23 km na severozápad od Hebronu. Podle nápisu nalezeného» u tellu v pohřebišti lze ztotožňovali telí s biblickým městem Maresa (Jos 15, 44). Dnešní větší arabská osada Bet Džibrín slula od II. stol. po Kr. Eleuthe- ropolis. Telí byl zkoumán jménem společnosti Palest. explor. fund americkým archeologem Blissem r. 1900. Pohřebiště zkoumali částečně němečtí archeologové Tiersch a J, B, Peters r. 1902 a Biblická škola v Jerusalemě r. 1924. Jeskyně, jichž bylo použito

za hroby, zkoumal van Berchem a Macalister. V Bet Džibrinu byla zkoumána řecko-římská villa Biblickou školou v Jerusalemě r. 1921 a 1924. — Na tellu objevil Bliss skupiny staveb z doby Seleukovců, obklopené dvoji hradbou, brána vedoucí k pevnosti. Nalezeny byly četné mince, keramika, mezi níž ucha z nádob s nápisy hebrejskými a řeckými. Mezi objevy zasluhuje pozornosti asi 50 tabulek z vápence se zaklínacími texty. Ideově s nimi souvisí sošky představující osoby se svázanými rukama a nohama. Clermont-Canneau se domnívá, že představují osoby, proti nimž byla zaklínání. Zběžným sondováním na úbočí tellu zjistil Bliss existenci města asi v VIII. stol. př. Kr. — Výzkumy na pohřebišti se mimo totožnost osady s biblickou Maresa zjistila existence kolonie Sidoňanů v III. století př. Kr. v Marse. — Srov. Bliss, Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898—11900*, Londýn, 1902; Rev. bibl. 1900, str. 115 .., 308 ..; 1901, str. 88 .., 91 ..

104 .., 333 ..; o pohřebišti; Peters, Thiers, *Painted tombs in the neropolis of Marissa*, Londýn, 1905; Rev. bibl. 1902, str. 598; 1906, str. 317. o řecko-římské vile; *Eleutheropolis in Dictionnaire de la Bible, Supplément*, II, sl. 1031 ..; Rev. bibl. 1922, str. 259 ..; 1924, str. 583 .. —

4. *Telí el-Dzedé* je vzdálen asi 3 km na severovýchod od Bet Džibrinu. V otázce totožnosti se lne shodují archeologové. Ábel připouští totožnost s rodištěm proroka Mišeáše Morešeth-Gath. Mich 1, 1, 44. Srov. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, str. 392. — Na tellu podnikal vykopávky jménem společnosti Palest. explor. fund Bliss a Macalister v letech 1899 až 1900. — Objevené hradby jsou až z doby římské. Podle nalezené keramiky lze soudit, že místo bylo osídleno již v době kananejské. Z doby židovské (jsou pozoruhodný nález asi 200 uch z nádob s hebrejskými nápisy »králi« a pak jedno z místních jmen Hebron, Zif, Sokkoh, Mamšat. Snad jde podle Vincenta (Canaan. . . str. 359) o města, jež byla středisky fiskálními a vyráběla ve zvláštních dřídlech nádoby určené k odvádění daní v naturálních. — Srov. Rev. bibl. 4900, str. 450, 607 ..

5. *Telí Bet Mirsim* leží asi 20 km jižně Bet Džibrinu. Vykopávky na tellu podnikala Americká archeologická škola v Jerusalemě společně s Pittsburg-Xenia theol. logical seminary v letech 1926—1932 a řídili je Albright a Kýle. Jmenovaní archeologové

rozeznávají 15 vrstev ve vývoji starého města od období I. bronzu až do sklonku království judského (VII. stol.). Odhad tento zakládá se jednak na vrstvách popelu, jež oddělují jednotlivé periody ve výstavbě města, jednak na keramice, jež charakterisuje jednotlivé vrstvy. Její nález na Tellu Bet Mirsim je pro archeologii zvláště významný. Z II. období bronzu, doby to Hyksů, byla nalezena opevnění. Poté město bylo rozbořeno. Je pozoruhodné, že v období III. bronzu, jež bývá pro města palestinská pod nadvládou egyptskou dobou rozkvětu, se jeví spíše úpadek. V onom období město několikrát vyhořelo. Z doby židovské nalezena byla opevnění a četné sýpky. Rozboření města v onom období lze připočísti vpadu faraóna Šešonqa (kolem r. 925). Poslední období existence města je dobou blahobytu. Z oné doby byly nalezeny charakteristické židovské domy, skládající se z větší síně, z níž se vchází po stranách do menších místností. Strop spočíval na třech až čtyřech sloupech. Zvenčí pak vedly schody do horních místností. V posledním období kvetlo ve městě řemeslo tkalcovské a barvířství látek, jak nasvědčují nalezené vodní nádrže. Z množství nalezených předmětů zmínky zasluhuji četné skarabeje z nejrůznějších dob, socha bohyně s hadem z II. období bronzu, obětní stůl, jež zdobí tři hlavy lví, z III. období bronzu, pečetítka (krále Eliakima) a ucha z nádob s nápisy, nádoby z úbělu, sochy bohyně Astarty. — Telí Bet Mirsim se ztotožňuje s biblickým Debir-Qirjath-Sefer. (Jos 10, 38; 11, 21; 12, 13; 15, 45, 49; Sdc 1, 11. — Srov. Rev. bibl., 1927, str. 408..; 1929, str. 103..; 1932, str. 483..; 1933, str. 467..; Biblica, 1926, str. 460 ..

6. *Telí es-Safije* je vzdálen asi 13 km severozápadně od Bět Džibrinu. Vypíná se asi 100 m nad okolní polkrajní rovinou Filistinskou v mistech, kde v ní ústí w, es-Sant, biblické údolí Terebintové. Bývá ztotožňován s biblickým městem Libná (= Löbna, viz heslo). Název Tellu es-Safije (= pahorek zářící), jakož i název z dob křižáckých Blanche Garde odpovídají smyslem biblickému Libná (= »bílá« osada). Telí skládá se z bílého vápence a odtud se vysvětlí pravděpodobně názvy. — Telí sondoval již r. 1890 Flinders Petrie. Vykopávky podnikala na tellu společnost Palest. explor. fund za řízení Macalistera a Bliss. Byly však provedeny jen na části tellu. Překážkou byla jednak vesnice a mohamedánský hřbitov a weli (hrob mohame-

dánského světce). — Nalezeny byly jamky vyhloubené ve skalní plošině, stopy to snad předkananejské svatyně. Podle nalezené keramiky dá se stopovati existence města toliko do III. období bronzu. Část objevené hradby pochází však až z I. období železného; Je sporné, zda lze s Blissem pokládati zbytky nějaké budovy za kananejskou svatyni. Zdá se, že místo nebylo osídleno v době římské. Teprve v dobách křížáckých vybudoval na pahorku jerusalemský král Fulko Anjoušský hrad. — Srov. Rev. bibL, 1899, str. 607.; 1900, str. 112.; 291 ..; 1929, str. 427 ..

7. *Teli Zakarija* vypíná se asi 100 m nad w. es-Sant, biblickým údolím Terebintovým. ve vzdálenosti asi 12 km na sever od Bet Džibrínu. Teli bývá ztotožňován s biblickým městem Azeka. Jos. 10, 10, 41; 15, 33, 35. Vykopávky na tellu podnikal jménem společnosti Palest. explor. fund Bliss v letech 1898 až 1900. Podle vykopávek lze souditi, že teli byl osídlen v II. a III. období bronzu. Nalezené předměty jako skarabeje, náramky ... nasvědčují stykům s Egyptem. V jižní části tellu byly objeveny zbytky pevnosti snad zmiňované z doby Roboamovy (2 Par 11, 8.). Hradba a základy tří věží v západní části jsou však pravděpodobně až z doby hellenistické a římské. — Srov. Rev. bibL, 1899, str. 334., 444., 605.; 1929, str. 426..

8. *Ain Serns* sluje návrší při vstupu w. Serár do Judské pahorkatiny Šefely asi 38 km na západ od Jerusalema. Zbytky staré osady byly nalezeny též na sousedním *Teli er-Ruméle*. Jde o biblické město Beth Šemeš, ležící na severní hraimici území kmene Juda. {Jos 15, 10; 21, 16; 1 Král 6, 9, 20 ..} Vykopávky na zmíněném území byly podnikány ve dvou obdobích: Na východní části Tellu er-Ruméle kopala společnost Palest. explor. fund za vedení Mackenzieho v letech 1910 až 1912. V druhém období podnikali 1928 až 1933 vykopávky Americká škola pro orientální výzkumy v Jerusalemě společně s americkým Haverford college of Pensylvania a řídil je Fisher a Grant. Podle výzkumů v jeskyních dá se usuzovati, že místo bylo osídleno již v posledním období kamenném. Slují oněch bylo používáno za pohřebiště i v dobách kananejských. Podle zbytků popelu usuzují někteří na zvyk spalování mrtvol u praobyvatelů původu nesemitského, jiní, opírajíce se o nález beraní kosti v popelu, na pohřební hostiny. Vykopávky z dob kananejských a pozdějších rozděluje Grant na patero vrstev. I. a II. vrstva

pocházejí z II. a III. období bronzu, III. a IV. vrstva z doby železné a V. z doby byzantské. Podle četné keramiky lze souditi, že město existovalo již na sklonku I. a počátkem II. období bronzu (r. 2000 př. Kr.). V polovici II. tisíciletí bylo město rozbořeno. Doba vlády XVIII. dynastie egyptské (XVL až XIV. stol. př. Kr). Počátek období železného (od XII. stol.) je charakterizován kulturou filistiňskou. Nato lze pozorovati opětné rozboření města, (v době kolem r. 1000 př. Kr.), jež je asi ve vztahu s výpravou egyptskou proti Gezeru v době Šalomounově (3 Král 9, 16). I následující doba nadvlády izraelské je dobou rozkvětu. Koncem I. období železného bylo město po třetí rozbořeno snad za výpravy Nabukodonosorovy do Palestiny. Místo starého města zůstalo opuštěno až do dob byzantských, kdy v jihovýchodní části byl vybudován klášter, jehož zříceniny dodnes existují. — Z památek nalezených zasluhují zmínky hradba z hrubých kamenů, jež se podobá hradbám z Tellu en-Nasbe, Sichemu a Tellu Bét Mirsim snad z XIX. stol. př. Kr. (podle Albrighta až ze XVII. stol.), posvátná výšina s massebami (posvátné vztyčené sloupe víté kameny), hojnost keramiky ... Pro epigrafii je významný nálezk skarabeje s nápisem hieroglyfickým o svatbě Amenofise III. s královnou Tiy, poškozená hliněná tabulka s klínovým nápisem, ucho z nádoby s nápisem hebrejským, hlavně však t. zv. ostrakon z Bethšemeše s nápisem v písmu fénickém. Nápis tento, objevený 1930, kladou někteří do XI. stol., jiní až do XV. stol. př. Kr. Při správnosti této hypotézy byl by nejstarším nápisem fénickým písmem. — Srov. Power, Bethsames v Supplement au Diet, de la Bible, I., sl. 975.; Grant, Ain-Shems excavations, 1928— 1931, 1933, ve 3 dílech, Haverford College, Pennsylvania, 1931—1934; Vincent, Rev. bibL, 1912, str. 111 ..; 1913, str. 96 ..; 1929, str. 110.; 1930, str. 401 ..; 1932, str. 281 ..; 1935, str. 283 ..; Mallon, Biblica, 1928, str. 370 ...

9. *Teli Dzezer*, biblický Gezer (viz heslo), leží něco málo na jih od silnice z Jerusalema do Jaffy ve vzdálenosti asi 38 km od Jerusalema. Vykopávky Gezeru, které náležejí k nejvýznamnějším v Palestině, byly podnikány v několika obdobích. Od r. 1902 až 1905 a od r. 1907 až 1909 konala na Gezeru vykopávky společnost Palest. explor. fund za vedení Macalisterova. Táž společnost pokračovala ve vykopávkách až r. 1934, které řídil americký archeolog Alan Rowe, který se výborně

osvědčil již dříve při vykopávkách v Bésanu. — Ma-calister rozeznává ve vykopávkách osmero kulturních vrstev, rozložených mezi dobou eneolithickou až byzantskou. Stopy kultury nesemitského obyvatelstva z doby před-kananejské nalezeny byly v jeskyních, jež byly nejstaršímu obyvatelstvu přibytky. V jedné z nich se zachovaly dokonce pozoruhodné dekorace. Jeskyně byly rovněž jak nesemitskému praobyvatelstvu, tak pozdějším semitským Kananejcům obvyklým pohřebištěm. Nesemitské obyvatelstvo na Gezeru pochovávalo žehem, jak nasvědčuje nálež t. zv. gezerského »krematoria«. Z doby kananejské zasluhuje pozornosti pohřebiště, jež náleželo pravděpodobně místnímu královskému rodu. Je to komplex několika slujů různého tvaru, navzájem spojených chodbami. V jednotlivých komůrkách hrobních byly nalezeny nejrůznější předměty i z drahých kovů, zlata a stříbra, jako prsteny, různé náramky, perly, nejrůznější keramika, džbány s dětskými kostrami. — Z opevnění byla nalezena trojí hradba, nejstarší již ze IV. tisíciletí př. Kr. z upěchované hlíny, obložené kameny, druhá kamenná z doby kolem r. 3000 př. Kr. s dvěma branami, třetí z doby kolem r. 1500 př. Kr. s 28 věžemi. Tato vykazuje nějaká přebudování z pozdějších dob. Přichází v úvahu doba Salomounova a doba bojů makabejských. — K pozoruhodným nálezům patří též tunel, o 30 m délky, vydlabaný asi kolem r. 2000 př. Kr. Vedl z města k prameni na jižní straně města. — Z různých jiných staveb nalezeny byly zbytky věže asi z let 1600 př. Kr., tvrz asi z XIII. stol., jiná pevnost v jižní části z doby makabejské, lázně z doby hellenistické. — Z nálezů významných po stránce náboženské je posvátná výšina kananejská s massebami a skalní plošina s jamkami, jež je pravděpodobně již předka nanejským místem kultu.

Z nálezů epigrafických dlužno klásti na prvé místo t. zv. kalendář gezerský, pocházející asi ze VI. stol. př. Kr. Je psán starým hebrejským písmem na vápencové tabulce. Text označuje, na které měsíce v roku připadají jednotlivé zemědělské práce. Mimoto nalezeny byly dvě tabulky se smlouvami psanými asyrsky v klínopisech ze VII. stol. př. Kr. a zlomek tabulky s textem novobabylonským. — Srov. Macalister, The excavation of Gezer, 1903—1905, and 1907—1909, Londýn, 1912, ve třech svazcích; Rev. bibl. 1899, str. 109 . . .

422 . . . ; 1908, str. 399 . . .

1909, str. 243 . . . 1914, str. 373 . . . 504 . . . ; 1923, str. 552 . . . ; 1924, str. 161 . . . ; Alan Rowe, The 1934 excavations at Gezer, Palest. explor. fund, Quart. stát., 11935, str. 19' . . . — V otázce historie křesťanských tradic zmínky zasluhují v Še-fele výzkumy v místech 'Amwas a Bet el-Džemál,

1. *Amwas* sluje arabská vesnice, ležící asi 30 km západně od Jerusalema něco málo na sever od silnice z Jerusalema do Jaffy, Na místě zřícenin křesťanské basiliky, která pochází již z III. stol., konala systematické vykopávky dominikánská Biblická škola v Jerusalemě v letech 1924, 1925, 1927, 1930. K otázce totožnosti s biblickými Emausy viz heslo »Emausy«. — Srov. Vincent, Ábel, »Emmaüs«, Paris, 1932; Vincent, Rev. bibl., 1926, str. 216, . . . — 2. *Bet el-Džemál*, sluje místo 6 km jižně od 'Ain Šems (viz výše), kde vybudovali si salesiáni klášter s rozsáhlým polním hospodářstvím. R. 1916 byly tam objeveny dvě skalní hrobní komůrky a základy byzantské kaple, kterou někteří ztotožňovali se svatyní, vybudovanou v Kefar Gamame nad původním tradičním hrobem sv. Štěpána Prvomučedníka. Domněnek těchto nelze však věrohodně doložit. — Srov. Ábel, Rev. bibl. 1919, 244 . . . ; 1924, str. 235; Mallon, Biblica, 1922, str. 502 . . .

D) *pohoří Judské*. 1. *Qasr Sebbe* slují zbořeniny někdejší herodiánské tvrže Masady, jež stála na skalní plošině ve vzdálenosti asi 4 km od západního břehu Mrtvého moře naproti severnímu cípu Lisánu. Je známa jako poslední tvrz, která vzdorovala za války židovské Římanům, (Jos. Flavius, Válka žid. VII, 8.] Místo bylo zkoumáno vědeckou výpravou, kterou pořádal Deutscher Palästina-Verein. Výzkumy řídili Schulten, Lammerer a Borée. Památky zkoumané jsou z doby herodiánské, jako hradba, jež obkličuje skalní plošinu, na níž vybudovány byly dva hrady a jiné budovy. Z doby obléhání Masady Římané se zachoval val, několik římských táborů . . . Srov. Schulten, Zeitschrift des Deutschen Pal.-Vereins, 1933, str. 1, . . . —

2. *B&met el-Chalil* = Výšina Přítelova, t. j. Abrahamova, rozkládá se asi 3 km severně Hebronu a % km východně od silnice z Jerusalema do Hebronu, Mohutné zříceniny na památném místě byly zkoumány v letech 1926 až 1928 německou společností Görresgesellschaft za přispění spolku Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft. Vykopávky řídil archeolog kněz

salvatorián Evarist Maděř, ředitel německého orientálního institutu v Jerusalemě (Orientalisches Institut der Görresgesellschaft) a architekt benediktin Mau- ritz Gisler ze Siónu. Rámet el-Chalil je biblické Mambre, známé pobytem Abrahamovým, Viz heslo »Mambre«, Hradba z mohutných kvádrů obkličuje posvátné nádvoří podoby obdélníka, jehož severní a jižní strana měří 65 m, východní a západní 49 m. Nejvyšší výška hradby od základů v jihozápadním rohu, kde bylo nejhluběji kopáno, je 5 m 80 cm. V místech oněch lze pozorovali 10 vrstev kvádrů. Je zcela ojedinělý zjev ve způsobu staveb v Palestině, že největší kvádry o rozměrech až 5.35 m délky, 0.90 m šířky a 140 m výšky jsou v nejhornější vrstvě. Hradba nebyla vyšší. Původní hradby budoval Herodes Veliký. Zdá se však, že nebyly za něho dokončeny. Za války židovské byly z částí pobořeny. Uzavíraly posvátné místo, které stará židovská tradice spojovala s Abrahamem, a kde spojovala se jménem Abrahamovým oltář, studnu a dub. Císař Hadrián v II. století vybudoval dnešní hradby a zavedl v ona místa kult pohanský. Místo bylo v době Hadrianově vedle Gázy a Ak- ka významným tržištěm v Palestině. Četní Židé byli tam prodáváni po povstání Bar Kochbově do otroctví. Ze se místo těšilo úctě již v době dřívější, nasvědčuje stará dlažba při jižní hradbě, pocházející z doby již před Herodem. Konstantin Veliký dal vybudovali ve východní části basiliku, jejíž apsidu lze ve zříceninách zřetelně rozeznali. Studna v jihozápadním rohu je 7 m hluboká. Její dláždění je až z doby byzantské. Střepiny z keramiky z I. období bronzu nasvědčují osídlení místa již v III tisíciletí př. Kr. Je pozoruhodné, že jeví podobnost s keramikou, nalezenou v Zajordánsku na Telélat Ghassul. Viz níže. — Srov. Maděř, Die Ausgrabung an der Ab- rahamseiche bei Hebron, Oriens christianus 1927, str. 333—351; 1928, str. 360—379; Die deutsche Ausgrabung in Mambre bei Hebron, Biblica 1928, str. 120—126; Les fouilles allemandes au Rámet el-Chalil, Rev. bibl. 1930, str. 84—117, 199—225. — 3. *Chirbet et-Taběqa* leží asi 8 km severně od Hebronu, něco málo na západ od silnice z Jerusalema do Hebronu naproti pramene Ain Dirue, tradičního to pramene Filipova. (Skut 8, 36.) V sousedství ční dodnes z daleka viditelné zříceniny středověké tvrže. Vykopávky tam konal The presbyterian theological seminary of Chicago společně s Americkou školou pro výzkumy v orientě v

Jerusalemě v r. 1931. Vykopávky řídili Sellers a Albright. Osada byla podle výsledku vykopávek významná již od XVIII. stol. př. Kr. Z doby hellenistické zmínky zasluhuje pevnost, na níž lze pozorovali několiké přebudování z dob makabejských. Běží o biblický Betsur, pevnost to, která hrála důležitou roli v bojích Makabejců. (Viz heslo Betsur.) — Sellers, The citadel of Beth-Zur, Philadelphia, <1933; Vincent, Rev. bibl. 1934, str. 315 ... — 4. *Abu Ghoš* sluje podle loupeživého šejcha z počátku XIX. století arabská vesnice, ležící při silnici z Jerusalema do Jaffy asi ve vzdálenosti 15 km od Jerusalema. Úřední název je Qirjat el- 'Enab, Vesnice leží na úpatí Der el-Azhar, na němž stálo biblické Qirjathjarim, známé pobytem archy úmluvy (1 Král 7, 1). Vrch byl osazen již v době kananejské. Z ní pochází charakteristická soška, představující hlavu a poprsí ženy, z pálené hlíny, kterou našel archeolog kněz Germer Durand r. 1906. Týž našel při téže příležitosti množství mincí z doby Ptole- meovců, Makabejců, římské a arabské. Srov. Vincent, Rev. bibl., 1906, str. 286 ... Na vrcholu našel r. 1907 de Piellat základy byzantského chrámu. Srov. Vincent, Rev. bibl., 1907, str. 414—421. Na místě byzantské svatyně byl vybudován r. 1924 chrám Panny Marie, Archy úmluvy. — V blízkém okolí vesnice byly nalezeny r. 1923 místními benediktiny dva hroby s charakteristickým kotoučovitým kamenem, který uzavíral vchod. Srov. Abel, Rev. bibl. 1925, str. 278. Pozoruhodné jsou rovněž nálezy zbytků snad římské svatyně, v nejbližším okolí a uvnitř křížácké svatyně, jež učinili benediktini, její strážci. Jde o místo, kde zdržovala se t. zv. X. legio Fretensis. Srov. Rev. bibl. 1902, str. 428—433; 1905, str. 97—98; 1907, str. 417—428. —

s) *Jerusalem a nejbližší okolí*: a) *Ofel*. O vykopávkách na Ofelu viz heslo «Jerusalem, památnosti na východní straně ..» Vykopávky na Ofelu přispěly nemálo k řešení topografického problému starého Siónu. Viz heslo »Jerusalem«. Srov. Mallon, Cité de David, Supplément au Diet, de la Bible, III, sl. 330.; Weill, La cité de David, Paris, 4920; Vincent, Jérusalem antique, Paris, 1912; týž, Les récentes fouilles d' Ophel, Rev. bibl., 1911, str. 566—591; 1912, str. 86—111, 424—452, 544—574. —

b) *Třetí (?) městská hradba*. Za vykopávek, které podnikala Hebrejská společnost pro výzkumy a archeologii palestinskou společně s

Hebrejskou universitou v Jerusalemě v letech 1926 až 1927, byly nalezeny asi 450 m severně Damašské brány zbytky hradby. Někteří archeologové je pokládali za t. zv. třetí hradbu z doby Heroda Agripy. Viz heslo »Jerusalem, městské hradby a. Vincent pokládá ji však za obrannou hradbu z doby povstání Bar Kochby. — Srov, Vincent, Rev. bibl., 1927, str. 516—548; 1928, str 80—400; 321—339.

c) *Druhá městská hradba.* (Viz heslo »Jerusalem, městské hradby, svatyně Božího hrobu a.) Byla předmětem pozornosti archeologů již koncem minulého století, (Schick, Clermont-Ganneau, Vincent.) Úseky její byly objeveny při různých příležitostech, takže dnes lze s uspokojivou pravděpodobností určit její směr, Jež přichází v úvahu hlavně v otázce pravosti Golgoty a hrobu Kristova. — Srov, Vincent, La deuxième enceinte de Jérusalem, Rev. bibl., 1902, str. 31—57.

d) *Lithostrotos.* V posledním desetiletí věnoval dominikán Vincent pozornost pozoruhodným nálezům zdívá a římské dlažby, jež byly učiněny při různých příležitostech na území kláštera Ecce homo a v jeho sousedství. Vincent je přesvědčen, že objevy tyto jsou velmi významným příspěvkem pro lokalizaci Lithostrotu a pretoria Pilátova, místa to odsouzení Ježíše Krista k smrti, do tvrze Antonie- (Viz heslo Jerusalem, dům Pilátův ...) Srov. Vincent, L'Antonia et le prétoire, Rev. bibl. 1933, str. 83—113. —

Ve vykopávkách starozákonního Jerusalema naráží se na četné obtíže. Největší překážkou je ona okolnost, že na místech, kde by bylo záhodno podniknout i vykopávky, stojí dnes t. zv. »staré« město, t. j. Jerusalem obehnaný hradbami, Na pozoruhodné objevy přichází se zpravidla náhodou, na př. při stavbách základů nových domů, Míjmo to účta mohamedánů k Charamu eš- Šarif, bývalému nádvoří chrámovému, zabránuje vykopávkám na jednom z nejpozoruhodnějších míst starozákonního Jerusalema. — V otázce topografických evangelijních tradic zasluhují zmínky vykopávky asumptionistů na jižním svahu křesťanského Siónu, (Gallicantus), kam lokalisují dům Pilátův. Srov. Power, Église Saint-Pierre et maison de Caife, Supplément au Diction, de la Bible, II, sl. 691—756. — O vykopávkách v Getsemany a na hoře Olivetské na místě Konstantinovy basiliky Eleona, viz heslo »Jerusalem, —

6. *Teli el-Ful,* biblická Gabaa Saulova, (viz heslo) leží asi 6 km severně od Jerusalema něco

málo na východ od silnice z Jerusalema do Nazareta. Vykopávky konal tam Albright jménem Americké školy pro orientální výzkumy v Jerusalemě v letech /1922 až 1923 a 1933. — Stopy nejstarší osady sahají do doby přechodu mezi III obdobím bronzou a I. obdobím železným. Nestarší tato osada byla pravděpodobně vyvrácena a zničena požárem, jak nasvědčuje vrstva popelu, která přikrývá její rozvaliny. Není vyloučeno, že jde o událost líčenou Sdc 20, 40. Z doby Saulovy, kdy byla hlavním městem říše, a v největším rozkvětu, datuje tvrz, objevená při vykopávkách. Tvrz tato však byla snad ještě za Saula poškozena a opět opravena. Srov. 1 Král 13, 1 .. Po rozdělení říše Gabaa upadá, Z IX. nebo VIII. stol, pochází věž vybudovaná v jihozápadním rohu tvrze. V době hellenistické byla osada jen nepatrnou vesnicí. Z předmětů nalezonych zmínky zasluhují amfory z VIII. až VII století s nápisy a několik mincí z doby Ptolema Filadelfa. Srov. Rev. bibl. 1923, str. 426,.; 1925, str. 477 ..

7. *Teli en-Nasbe* leží asi 13 km severně od Jerusalema těsně na západní straně silnice z Jerusalema do Nazareta. Bývá ztotožňován se starozákonním městem Mas- fa (= Mispa). Viz heslo, — Kopala tam Kalifornská The Pacific school of re- lion v letech 1926 až 1932 a řídil je Ba- dě, — Z vykopávek je pozoruhodná hradba vnější v jižní a východní části tellu o průměrné šířce 5 m. Patří k nejlepším ukázkám hradeb, jež byly v Palestině objeveny. Jsou «opatřeny ještě tvrzemi. Hradby v severní části mají pozoruhodnou bránu podobnou bráně v Sebastije. Mimo zevnější hradbu odkryly vykopávky ještě vnitřní pravděpodobně staršího data než zevnější. Podle názoru Badého pocházejí všechny hradby , až z doby židovské, a to zevnější pravděpodobně z doby judského krále Asy (IX, stol.), Srov. 3 Král 15, 22. Podle nalezenej keramiky byla však na tellu osada již v období I. bronzou. V jižní části nalezeny byly rozvaliny snad chrámu Astartina, jak lze usuzovati z nálezů četných jejích sošek v okolí. Pozoruhodné je pohřebiště v severní části tellu s hroby od I. období bronzou až po dobu helle- nistickou. Ve vykopávkách bylo nalezeno množství nejrůznějších předmětů, náramky z drahých kovů, skarabeje, druh keramiky, který nebyl předtím ještě v Palestině nalezen. .. Několik uch z nádob má jakoí nápisy písmena msp (= Masfa?). Mezi nálezy je pozoruhodné pečetítko z onyxu s nápisem hebrejským, jenž zní v překladě

»Ja'azanjahuovi, služebniku krále vu«, Ja'azanjahu sluje v bibli jeden z poslů, kteří se odebrali po dobytí Jerusalema Babyloňany k místodržiteli babylonskému Godoliášovi do Masfy. 4 Král 25, 23. Zdá se, že nálezy tyto nasvědčují totožnosti Tellu en-Nasbe s biblickým městem Masfa. — Srov. Vincent, Rev. bibl. 1924, str. 637.; 1927, str. 414. ; 1929, str. 317.; 1930, str. 635.; 1932, str. 322.; Abel, Rev. bibl. 1934, str. 360. . —

Z výzkumů v Judsku, jež se týkají památek křesťanských, zasluhují zmínku, mimo výzkumy v Jerusalemě a v nejbližším okolí:

1. *Betlem*. Starobylá basilika, z níž pěti-dílná loď pochází z doby Konstantinovy a presbytář z doby Justinianovy, byla i s nádvořím, místem to atria Konstantinovy basiliky, zkoumána před světovou válkou za různých mnohdy jen náhodných příležitostí. Poslední výzkumy se daly v letech 1932, kdy kladena byla na nádvoří před basilikou nová dlažba, a r. 4934; kdy konány byly z rozkazu palestinské vlády průzkumy svatyně za účelem jejího architektonického zajištění. Cenné detaily, na něž se přišlo, jsou příspěvkem pro stavitelskou historii památné svatyně. Srov. Vincent-Abel, Bethléem, le sanctuaire de la nativité, Paris 1914; Vincent, Bethléem, le sanctuaire de la Nativité d'après les fouilles récentes, Rev. bibl., 1936, str. 544—574; 1937, str. 93—121.

2. *Chán el-Achmar*, zříceniny byzantského kláštera sv. Euthyma a chrámu v Judské poušti asi 14 km východně od Jerusalema, byly zkoumány v letech 1928 až 1929 Britskou archeologickou školou v Jerusalemě. Srov. Barnois, Rev. bibl. 4930, str. 272—275. —

E) *Samařsko*: 1. *Bétin*, biblický Bethel, dnes arabská vesnice ležící asi 16 km severně od Jerusalema. Vykopávky konala severně dnešní vesnice na území zvaném Chakuret el-'Illijje, Americká škola pro orientální výzkumy v Jerusalemě a Pitts-burgh-Xenia Theological Seminary. Řídil je r. 1927 Albright a r. 1934 Kelso. — Sporadické stopy nejstaršího osídlení se datují již z I. období bronzu. V II. období bronzu asi mezi lety 2000 až 1800 př. Kr. byla založena větší osada a obehnaná hradbou, jež patří k nejlepším ukázkám hradeb oné doby v Palestině. Dobou největšího rozkvětu je období III. bronzu, z něhož nalezeny byly rozvaliny domů, dlažby dvorů, odvodňovací kanály, keramika domácí i cizí středomořská, pečeti válcovité s hieroglyfickým nápisem a s obrazem Baala a Astarty. V tomto období

bylo město úplně rozbořeno, asi v XIII. století. Snad jde o událost, která je ve spojitosti s příchodem Izraelitů. Další kulturní vrstvy z doby izraelské, perské, hellenistické, římské a byzantské, jež možno též ve vykopávkách sledovali, jsou podradnějšího významu. — Zprávy prozatímni o vykopávkách podává Albright v Bulletin of the American School, No 29, 55, 56, 57, 58. —

2. *Et-Tell*, biblické město Haj, leží asi 3 km jihovýchodně od Bétinu. Vykopávky tam podnikal baron Edmond Rothschild r. 1933 a 1934 a řídila je paní Mar-quet-Krause. Před vykopávkami sondoval zběžně et-Tell r. 1928 Garslang. Původní město bylo založeno již v I. období bronzu (III. tisíciletí). Jak bylo zjištěno vykopávkami, bylo chráněno mohutnou hradbou o 5 až 6 m šířky a citadelou v jihozápadní části. Vykopávky odkryly též rozvaliny nějaké větší budovy poblíž citadely a kananejskou svatyni tamtéž. Město bylo zničeno: ohněm na sklonku I. období bronzu (kolem r. 2000 př. Kr.). Z období II. bronzu byly nalezeny na tellu velmi řídké stopy a z období III. bronzu není vůbec žádných stop. Místo proto slulo již u starých Izraelitů 'Ai, t. j. zříceniny. Podle stavu dosavadních vykopávek existovaly zříceniny někdejšího města již při příchodu Izraelitů do Palestiny na sklonku III. období bronzu, s čímž se zdá býti v rozporu epizoda Jos 7, 2 ..., vypravující odporu obyvatel Háje a o konečném jeho vyvrácení Josuem. Soulad mezi údaji archeologie a bible možno zjednali v našem případě, pokládáme-li tehdejší opuštěné město Haj pro jeho výbornou strategickou polohu a mohutné hradby za výborné útočiště sousedního obyvatelstva před nepřítelem, (Výklad tento podává Abel, Géographie de la Palestine, II, str. 240.) — Srov. Marquet-Krause, Les fouilles de 'Ay, 1933—1935, Paris, 4938; Vincent, Les fouilles de 'et-Tell = 'Ai, Rev. bibl., 1937, str. 231—266. —

3. *Chirbet Sélün*, biblické Silo, leží asi 40 km severně od Jerusalema. Místo bylo izkoumáno vykopávkami ve třech kampaních v letech 1926, 1929, 1932, vědeckou společností dánskou, podporovanou Královským musem v Kodani a řídil je archeolog H. Kjaer a Aage Schmidt. Podle vykopávek byla v místech oněch osada od období II. bronzu až do I. období železného (až asi do XII. až XL století). Vykopávky z konce tohoto období svědčí o rozkvětu města, k čemuž přispěla asi nemálo. Podle biblických zpráv přítomnost archy. Je pozoruhodné, že z doby království není na tellu

keramiky. Běží opět o pozoruhodnou shodu s údaji biblickými. Město bylo pravděpodobně opuštěno po porážce Izraelitů Filišťany, kdy archa upadla do jejich zajetí, 1 Král 4, 41, 22. — S počátku I. období železného pochází hradba, jež byla za vykopávek z části odhalena. Byla místy poopravena v době římské. Nový rozmach pro Silo nastal v době hellenistické, římské a byzantské. Z doby byzantské pocházejí na jižním svahu zbytky dvou chrámů s byzantskými mosaikami. V blízké jeskyni bylo nalezeno množství keramiky římské a byzantské. 4. *Balata* sluje malá arabská vesnice na úpatí Garizimu tam, kde silnice od Jerusalema vstupuje do soutěsky mezi horami Hebal a Garizim, v níž skrývá se město Naplus. U vesnice jsou vykopávky starého Siohemu. — Vykopávky podnikala Císařská akademie ve Vídni v letech 1913 až 1914 a řídil je Sellin. Týž řídil tam vykopávky r. 1926 z pověření společnosti Vorderasiatisch-ägyptische Gesellschaft. Od r. 1928 řídil vykopávky Welter z pověření Říšskoněmeckého archeologického institutu a spolku Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft. — Nálezy keramiky nasvědčují existenci osady již v I. období bronzu. Z II. období bronzu pocházejí rozvaliny dvou hradeb, I. vnitřní a II. západně od I. — Z období III. bronzu, jež bylo dobou největšího rozkvětu, pocházejí stavby městské akropole v severozápadním úseku; rozvaliny nějaké rozsáhlé budovy, jež byla podle Sellina snad chrám Baal Beritha (Sdc 9, 4), mohutná hradba III. s branou, na jejíchž rozích stojí věže, rozvaliny královské residence a jiných významných budov. — V době židovské a hellenistické byly upraveny hradby a budovy na akropoli. Dnešní stav vykopávek nepodává o změnách oněch dokonalého obrazu. — Ve vykopávkách byly nalezeny obvyklé předměty, zvláště však r. 4912 sklad bronzových dýk z doby XVIII. dynastie egyptské (XVI. až XIV. stol.). K nálezům epigrafickým patří dvě klinopisné tabulky. — Provisorní zprávy o těchto vykopávkách podává Sellin v *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1914, str. 35—49, *Zeitschrift des Deutschen Palast. Ver.*, 1926, str. 229—236, 304—320; 1927, str. 205—211, 265—274; 1928, str. 129—133; Týž, *Der gegenwärtige Stand der Ausgrabung von Sichem und ihre Zukunft*, *Zeitschrift für alt-test. Wissenschaft*, 1932, str. 303—308; Hempel, *Balata*, tamtéž, 4933, str. 156—159; Welter, *Stand der Ausgrabungen in Sichem*,

Archäologischer Anzeiger, 1932, str. 289—316; Vincent, *Fouilles allemandes á Balata-Siohem*, *Rev. bibl.* 1927, str. 419—425; Barrois, tamtéž, 1929, str. 319; Malkm, *Biblica*, 1927, str. 377—381; Bóhl, *Die bei den Ausgrabungen von Sichem gefundenen Keilschrifttafeln*, *Zeitschrift des Deutschen Pal. Ver.*, 1926, str. 321—327. 5. *Naplus* je charakteristické arabské město mající přes 19.000 obyvatel. Leží v srdci Samařska v soutěsce mezi historickými horami Hebal a Garizim při silnici z Jerusalema do Nazareta, ve vzdálenosti asi 60 km od Jerusalema. Bývalé římské město Flavia Neapolis založeno bylo Titem r. 72 po Kr. — V Naplusu bylo nalezeno za světové války staré židovské pohřebiště. Srov. Vincent, *Un hypogée antique á Naplouse*, *Rev. bibl.*, 1920, str. 126—135; Abel, *Netře exploration á Naplouse*, *Rev. bibl.*, 1922, str. 89—99. — Pozoruhodný je nález 20 stolic kamenných z doby římské, jež snad sloužily k náboženským účelům. Řecké nápisy na stolicích udávají jména dárců. Je pozoruhodné, že vyskytují se mezi nimi jména Justos, Justinos, obvyklá v městě, z něhož pocházel velký starokřesťanský apologeta sv. Justin. — Srov. *Rev. bibl.* 1929, str. 635—636. —

6. *Garizim*. (Viz heslo.) Na severním svahu Garizimu asi 300 m od vesnice Balata objevena byla a zkoumána r. 1931 kananejská svatyně, pocházející z II. období bronzu. — Srov. Welter, *Stand der Ausgrabungen*, *Archäol. Anzeiger*, sL 313. Na vrcholu samém zkoumali němečtí archeologové Schneider a Welter v letech 1927 a 1928 za podpory společnosti Notgemeinschaft für deutsche Wissenschaft rozvaliny mariánského chrámu vybudovaného byzantským císařem Zenonem r. 484 a opevněného později Justinianem. Chrám stojí na místě někdejšího chrámu samaritánského. — Srov. Antoine, *Garizim*, *Supplément au Diction. de la Bible*, III, sl. 535—561. —

7. *Sebastije*, dnešní arabská vesnice, bývalé hlavní město severní říše zv. Somron (= Samař), má od přírody výbornou strategickou polohu. Leží na kopci, jenž je se silnice z Jerusalema do Nazaretu dobře viditelný. Je vzdálena asi 10 km na sever od Naplusu. — Vykopávky konala v Sebastije americká The Harvard university v letech 1908 až 1910. Řídili je Reisner, Fisher a Lyon. Později táž universita ve spojení se společností Palest. explor. fund, Britskou archeologickou školou v Jerusalemě a Hebrejskou universitou v Jerusalemě podnikly čtyři kampaně úspěšných

vykopávek v letech 1931, 1932, 1933 a 1935. — Střepiny keramiky nasvědčují existenci nejstarší osady v I. období bronzu, t. j. v III. tisíciletí. Pro další období mizí však archeologické stopy. Teprve izraelský král Omri stal se zakladatelem a významným prvním budovatelem Šomro- nu (Samaře). Z izraelského města, které stálo v západní části kopce, západně od dnešní vesnice byly odkryty pozoruhodné rozvaliny. Náleží k nim předně hradba, která obkličovala plošinu, na níž bylo vybudováno město v rozloze asi 10 ha. Z budov odkrytých vykopávkami je palác krále Omriho ve stylu asyrském: Nádvoří bylo uprostřed a kolem něho místnosti. Král Achab rozšířil královskou residenci, sousední prostranství obehnal s residencí hradbou a vystavěl na něm budovu o 18 místnostech, jichž bylo používáno za archiv a za skladiště. V nich byla nalezena t. zv. ostraka samařská v počtu 75. Jsou to stručné nápisy psané siarou hebrejskou abecedou na střepinách z nádob a označují původ vína a oleje v nádobách, jež byly odváděny jako daň. Západně od residence Achabovy byly objeveny rozvaliny paláce Jeroboama II. a kruhovitá věž. — Mezi nálezy vynikají po stránce umělecké různé předměty ze slonoviny, představující cheruby, egyptská božstva, zvířata, stylisované květiny. ... Jeví vlivy jednak egyptské, jednak syrské. Tyto mají nápadnou podobu s nálezy v syrském Arslan-Taš z IX. století př. Kr. Běží pravděpodobně o předměty, jež byly ozdobou Achabova domu »ze slonové kosti«. 3 Král 22, 39; Am 3, 15. — Dále byla nalezena nádoba z úbělu se jménem faraóna Osor- kona (874—856), asyrská stěla s nápisem značně porušeným, střepiny s hebrejskými a aramejskými nápisy. Keramiky z doby královské bylo nalezeno poměrně málo. — Z doby novobabylonské datuje klínopisná tabulka obsah ují cí dopis místnímu guvernérovi. — Z doby hellenistické, jež končí pro Samař r. 107 př. Kr., kdy byla rozbořena Janem Hyrkanem, pocházejí rozvaliny mohutných hradeb a staveb na východní straně rozvalin královských residencí. Z hellenistické doby nalezeno bylo asi na 1500 uch z nádob rhodských, mince a nápis, vztahující se na božstva Sera- pisa a Isidu. — Z dob římského města, založeného r. 57 Gabiniem a vybudovaného z velké části Herodem Velikým, pocházejí charakteristické památky, jež nalézáme v římských městech vůbec, a tudíž i v Palestině a Zajordánsku, na př. v Džeraši, 'Ammánu... V Palestině předjordánské se nikde

nezachovalo tolik památek z římských dob jako v Sebastije. Jsou to: hradba, kolonáda, chrám k počtě císaře Augusta, vybudovaný Herodem Velikým, na místě residencí králů izraelských, jiný chrám severně chrámu Augustova, divadlo, forum s římskými basilikami, stadium, vodovody a mausoleum. — Z křesťanských památek v Sebastije nalezena byla¹ r. 1931 jihovýchodně chrámu Augustova krypta byzantského chrámu s freskou znázorňující nalezení hlavy sv. Jana Křtitele, O tomto chrámu mluví několikrát poutnické zprávy z XII. století. — Hrob sv. Jana Křtitele a rovněž hroby proroků Elisea a Abdiáše kladla tradice do křížáckého chrámu z XII. století, jenž stál na místě byzantského chrámu, Z byzantského chrámu rozlišného od zmíněného výše se zachovala dodnes krypta, nad níž je vybudována mešita. — Srov. Reisner, Fisher, Lyon, Harvard excavations at Samaria, 1909—1910, Cambridge U. S. A., 1924; Vincent, Rev, bibL, 1909, str. 435—445; 1910, str. 113; 1911, str. 125—131; 1925, str. 436—441. Provisorní zprávy o vykopávkách z let 1931 až 1935 podává Cowfoot v Quart. stát, of Palest. explor. fund v roč. 1931 až 1935. —

F) *Galilea*: 1. *Teli Ta'annak*, biblické město Ta'nak (viz heslo), má významnou strategickou polohu na jihozápadním okraji roviny Esdrelon spolu se starým Megiddo, od něhož je vzdálen asi 8 km. Města tato ostříhala vstup z roviny Saron do roviny Esdrelon. Vykopávky tam podnikalo v letech 1902 až 1904 rakouské ministerstvo školství a Císařská akademie ve Vídni. Řídil je Sellin a Schumacher. Zúčastnil se jich též r. 1904 český orientali sta Bedřich Hrozný, — Nalezené archeologické památky sahají cd I. období bronzu až po dobu hellenistickou. Jsou to hradby a tvrze ze XVI. až VIII. stol, př. Kr. podivuhodné techniky, palác Či snad opevněný chrám připisovaný Ištarwaššuru, mís- todržiteli města Taanaku v XV. stol. př. Kr. Pod budovou objevil Sellin dvě rozsáhlé jeskyně, jichž bylo používáno k účelům kultu. V jeho rozvalinách objevil 12 klínopisných tabulek asi z XV. století. Skýtají cenný příspěvek k historii Palestiny v době před příchodem Izraelitů. Zvláště častěji se v nich vyskytuje jméno Hori- tú. K pozoruhodným nálezům náleží dále kadidlový oltář. Má podobu dutého hranolu vymodelovaného z hlíny ozdobeného reliefy fantastických bytostí s hlavou lidskou a tělem zvířecím a lvů. Byl však nalezen v porušeném stavu. Na Ta'annaku byly nalezeny též miskovité prohlubinky na

skalní plošině, dětské pohřebiště, sošky Astarty, váleček s reliefy a klínové - tým nápisem, patřící nějakému Atanachili z polovice II. období bronzu. — Srov. Sellin, *Telí Ta'annek*, Wien, 1904; *Eine Nachlese aus dem Telí Ta'annek in Palästina*, Wien, 1905; Rev. bibl., 1902, str. 596; 1903, str. 616; 1905, str. 114.; 1906, str. 287.; Hrozný, *Die Keilschrifttexte von Ta'annek*, *Denkschriften der kais. Akademie der Wiss., B. L.*, 1904; *Die neu-gefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek*, tamtéž, B. L., 1906. —

2. *Telí el-Mritesselim* vypíná se asi 33 km jihovýchodně od Haiiy na jihozápadní straně roviny Esdrelon, Podobně jako Ta'annak střeží vstup z roviny Saron do roviny Esdrelon, kudy vedla starobylá cesta z Egypta do Mesopotamie. Ztotožňuje se s biblickým Megiddo. (Viz heslo) Před vykopávkami bývalo Megiddo ztotožňováno s osadou Ledždžun, ležící asi 1 km jihovýchodně od tellu, jež má jméno - po táboru římské legie VI. zvané Ferrata. Vykopávky na tellu byly konány ve dvou obdobích: V letech 1903 až 1905 podnikal je Deutscher Palästina-Verein za vedení Schumacherova. Tehdy byl zkoumán met-hodami ještě nevypělými. Od r. 1925 konal na tellu vykopávky Orientální institut university v Chicagu a řídil je Fisher, později Guy. Oproti Schumacherovi, který zkoumal tell tím, že dal kopati na různých místech průseky, američtí archeologové odstraňovali od vrchu po řádném prozkoumání vrstvu za vrstvou. Přednost této nové metody je v tom, že jí mohou být prozkoumány archeologické vrstvy v celém rozsahu. Postupným odstraňováním vrstev se však znemožňuje pozdější kontrola vykopávek, což je nesporně stinnou stránkou metody. — V prvním období vykopávek německé výpravy byly nalezeny z doby kamenné jeskynní přibytky, jichž se později používalo za hroby, skalní plošina s miskovitými prohlubínkami. Z doby bronzové odkryty byly z části hradby a zvláště rozvaliny dvou pozoruhodných hradů, snad residencí domácích králů z konce II. a počátku III. období bronzu. Z téže doby bylo nalezeno snad královské pohřebiště asi s 20 nedotčenými hroby, v nichž byly nalezeny drahocenné předměty, šperky, bronzové zbraně ... Vykopávkami americké misse bylo zjištěno na vrcholu tellu sedmero vrstev. Vrstvy I. a II. pocházejí z doby perské a novobaby-lonské a jsou archeologicky méně významné. III, vrstva je z doby konce království ze století VIII. až

VII Jsou v ní rozvaliny rozsáhlé budovy snad tvrze, několik kadidlových oltářů, sošky Astarty, čtverhranné oltáře, sloupové hlavice ozdobené zákruty stylu protodorského a úlomek sloupu se zkazkou na faraóna Šešonka. Nejzajímavějším objevem ve IV- vrstvě jsou t. zv. stáje Šalomounovy. (Srov. 3 Král 4, 26; 10, 26—29.) Odkryl je archeolog Guy v letech 1928 až 1929. Je to komplex staveb v rozvalinách o rozloze 55 m délky a 22 m šířky. Stavby byly rozděleny přepažnými zdmi na řadu místností stájových. Prostřed každé jednotlivé stáje byl průchod, oddělený po obou stranách řadou pilířů od místa vyhrazeného koním. Na pilířích lze/ dosud viděti vydlabané otvory k uvázání koní. Stáje pojaly až 500 kusů. Do téže vrstvy patří pozoruhodná vodní zařízení. Šachtou asi 40 m hlubokou selupovalo se k tunelu, 2 m širokému a 3 m vysokému. Tunel byl 50 m dlouhý a ústil do jeskyně, v níž byla vodní nádrž napájená pramenem. Srov. podobná vodní zařízení v Jerusalemě na Ofelu, v Gezeru, 'Ammánu. — V. vrstva kryje město asi z XII, stol. př. Kr., vybudované z cihel. Město zaniklo* předěpodobně zemětřesením a požárem. V jeho ssutinách byly nalezeny lidské kostry a množství předmětů původu egyptského. Ve vrstvě VI, jež datuje z III. období bronzu, byla nalezena bronzová soška s hieroglyfickým nápisem. V severovýchodní části tellu bylo nalezeno v sutinách ze XIV. století množství nejružnějších předmětů ze zlata a slonoviny. Nejspodnější vrstvy VI. a VII jednak nebyly dosud odhaleny, jednak není dosud o nich uveřejněných zpráv. Za vykopávek byla odhalována postupně i městská hradba, v níž lze pozorovati vrstvy z různých dob. — Na svazích tellu, hlavně na východním, našla americká misse rozsáhlé pohřebiště, ponejvíce s hroby dětí. Četné z hrobů byly v jeskyních, jež byly pro obyvatel dob kamenných přibytky. Na východním svahu bylo objeveno členy americké misse Engbertem a Ship-tonem sídliště, v němž dlužno rozeznávali v celkové hloubce 5 m sedmero vrstev. Vrstvy I.—IV. se kryjí s I. obdobím bronzu, V.—VII. spadají do doby eneolithické. Běží o objev sídliště, které je jakousi spojkou mezi praehistorií a historií Palestiny, jedinečný toho druhu v Palestině. Počátky sídliště sahají do V. tisíciletí. Nejstaršími přibytky byly jeskyně. Znenáhla ustoupily chatřím a posléze domům dokonalejší konstrukce. Značný vývoj jeví se též v keramice. Na nejstarší vidíme neumělé

nákresy geometrické nebo obrazy člověka a zvířat, vryté do hlíny kamenným nebo kostěným rydlem. Pozdější nákresy jsou vrývány válcovitým pečetičkem a jeví se v nich rysy schematicnosti. Koncem III tisíciletí jeví se pokrok v hmotné kultuře. K vyrábění keramiky se volí jemnější hlína, používá se hrnčířského kruhu a nádoby se pečlivě vypalují. Současně se objevují nástroje z mědi. Tímto obdobím, asi koncem III tisíciletí, zaniká osada na východním svahu Tellu el-Mutesselim. — Srov. Schumacher, Teli el-Mutesselim, L, Leipzig, 11908; Watzinger, téhož díla IL díl, Leipzig, 1929; Rev. bibl. 1908, str. 425—430; 1930, str. 438—442; Fisher, The excavation of Armageddon, oriental institute Communications, n. 4, 1928, Chicago; Guy, New light from Armageddon, tamtéž, n. 9, 1931; Rev. bibl. 1930, str. 155; 1932, str. 152; Engberg, Shipton, Notes on the Chalcolithic and early bronze-age pottery of Megiddo, Studies on anc. orient, civilization, Chicago, 1934, n. 10; Vincent, Verš 1' aube de l'histoire en Palestině, Rev. biblj. 1934, str. 403—431; Mallon, Biblica, 1926, str. 342—350.

3. *Teli el-Harbadž* leží asi 8 km jihovýchodně Haifý na pokrajích roviny Esdrelon. Lze jej ztotožňovali s biblickým Haroseth-Goim (Sdc 4, 2), jehož jméno se zachovalo ve jméně osady el-Charitije, ležící asi něco přes 6 km jižně od tellu. Na tellu podnikala vykopávky Britská archeologická škola v Jerusalemě v letech 1922 až 1923. Řídili je Garstang a Pythian-Adams. V okolí tellu bylo nalezeno několik hrobů z III tisíciletí. Na tellu jsou doklady pro* osadu již z I. období bronzu. Není však stop z II. období bronzu. Z III období bronzu nalezeny byly stopy po opevnění, mimoto základy domů z téhož období a z I. období železného. — Srov. Rev. bibl. 1923, str. 276; 1924, str. 423.

4. *Tábor. Viz heslo.* <

5. *Nazaret. Viz heslo.* >

6. *'Ain et-Tabgha* sluje malebné místo tradičních sedmi pramenů na severovýchodním břehu jezera Genesaretského. Viz heslo «Palestina, 9. Prameny». Je vzdáleno od Tiberiady asi 13 km. Vykopávky tam podnikal r. 1932 Deutscher Verein vom heiligen Land a Görresgesellschaft Řídil je Maděř za účasti Schneiderovy a Koppellovy. Nalezeny byly základy byzantské svatyně s dlážděnou mosaikou ze IV. století. Tradice v ona místa lokalizovala zázračné nasyčení. —

Srov. Schneider, Die Brotvermehrungskirche von et-Tabgha am Genesarethsee und ihre Mosaiken, Paderborn, 1934. Abel, Rev. bibl. 1935, str. 645 ... —

7. *Teli el-'Oréme*, biblické město Kinne- reth, (Dt 3, 17; Jos 11, 2), pne se na severním břehu jezera Genesaretského v sousedství Tabghy ve vzdálenosti asi 11 km od Tiberiady. Mělo významnou polohu při staré cestě zv. via Maris. Teli zkoumal r. 1932 z pověření společnosti Görresgesellschaft Maděř. Nalezena byla hojná keramika z III. období bronzu, část hradeb, skarabeus se jménem královny Teje, manželky Amenofise III., zlomek nápisu Thutmose III. Pro dobu izraelskou jsou velmi řídké doklady, zato hojnost je jich pro dobu hellenistickou a římskou. Návrší bylo pravděpodobně v I. stol. římskou vojenskou stanicí. — Srov. Maděř, Die biblische Stadt Kinnereih und römische Oberreste auf dem 'Orémeberge, Biblica, 1932, str. 297; Koeppel, Der Teli 'Oréme und die Ebene Genesareth, Biblica, 1932, str. 298—308. —

8. *Chirbet Mini* je slují zříceniny na úpatí Tellu el-'Oréme na břehu jezera Genesaretského. Jestliže je oprávněné mínění Langrangeovo, podle něhož existovalo v rovině Gennesar město Genesareth (srov. jeho Komentář k Mk 6, 53) není vyloučena možnost jeho totožnosti se zmíněnými zříceninami. Chirbet zkoumal r. 1932 Maděř. Nalezeny byly rozvaliny římského tábora, obhnaného hradbou a 39 věžemi, s branou na východní straně. Pochází snad z doby Trajana vy neby' Hadria - novy. V pozdějších dobách byzantských za Justiniána I. byl přebudován. V době mezi XII. a XV. stoletím dal tam vybudovali nějaký kníže arabský zámek, který později — neznámo kdy — byl rozbořen zemětřesením. Cestopisy z XII. až XVII. století se zmiňují o nějaké vesnici v sousedství Chirbetu Minje. Dosud však nebyly zkoumány podrobně zříceniny, jež jsou v okolí tábora a mezi Tellem el-'Oréme a jezerem. — Maděř, Ein römischer Kastell auf Chirbet Minje an der via Maris, Biblica 4932, str. 295 ... — 9. Kafarnaum. Viz heslo.

Jordánská pánev v Před jordánská:

1. *Teli es-Sultán*, který kryje rozvaliny kananejského a židovského Jericha, vypíná se nad pramenem 'Ain es-Sultán čili pramenem Eliseovým něco přes 2 km severozápadně od dnešního Jericha. (Viz heslo.) Teli byl zřejmě sondován z rozkazu společnosti Palestině exploration fund již r. 1869. Srov. Warren, Notes on the valley of the Jordán and

Excavations at Ain es-Sultán, Londýn, 1869, Vykopávky soustavně podnikali na tellu v letech 1907 až 1909 Sellin a Watzinger z pověření rakouského ministerstva školství a spolku Deutsche Orientgesellschaft. Srov. Sellin, Watzinger, Jericho, Ergebnisse der Ausgrabungen, Leipzig, 1913. — Po delší době přerušeni podnikl znovu na tellu vykopávky Palest. explor. fund a řídil je Garstang, — Vykopávkami se zjistila na místě dnešního tellu existence osady již v době kamenné. Kulturní vrstvy z doby kamenné nebyly však dosud zkoumány v plném rozsahu. Podle vykopávek rozeznávají archeologové ve vrstvách tellu chronologicky šesteré město, počíná-li se počítati I. obdobím bronzu. Města ona označují písmeny A, B, C, D, E, F. — Město A datuje již z počátku I. období bronzu (z III. tisíciletí). Stálo pravděpodobně jen v severní části dnešního tellu, — Město B pocházelo asi z doby přechodu mezi I. a II. obdobím bronzu (2100 až 1900 př. Kr.). Zabíralo vrchol vyvýšeniny nad pramenem. Bylo obeháno hradbou, jež měla naproti prameni věž. Mělo asi 2 ha rozlohy. — Město C z doby 1900 až 1600 př. Kr. bylo větších rozměrů než předešlé. Jeho hradba, již zveme zevnější oproti vnitřní dříve zmíněné, uzavírala do města i pramen. — Následující město D existovalo v době příchozí Izraelitů. Mělo rozměry bývalého města B, tudíž značně malé. Hradby jeho byly vybudovány na spodních vrstvách hradeb města B. Z vykopávek je patrný pád tohoto města. Je však sporná otázka archeologického určení doby jeho pádu. Jde o problém, který souvisí v historii s problémem chronologie východu Izraelitů z Egypta. Albright klade podle archeologických náznaků pád Jericha do doby kolem 1400 př. Kr. Naproti tomu Vincent poukazuje na keramiku z vykopávek, v níž se jeví vlivy cyperské a mykenské, klade pád Jericha až do doby kolem r. 1200 př. Kr. — Z pozdějšího izraelského města E ze stol. IX. (3 Král 16, 34) zachovaly se jen nepatrné zbytky opravy starších hradeb a tvrzí. Poslední období města na místě Tellu F datuje z doby po zajetí. V době makabejské bylo Jericho opuštěno. Jericho z doby Herodovy stálo jižněji. (Viz heslo »Jericho«. K důležitým objevům patří též pohřebiště kananejské asi 250 m západně tellu. Hroby jeho mají podobu okrouhlých jam anebo komůrek, vytesaných v skále, k nimž vede svrchu šachtovitý přístup, podle jehož podoby zveme podobné hroby studnovitými. Pohřebiště poskytlo velké poklady keramiky. — Provisorní zprávy o posledních vykopávkách podává Garstang v časopise Palest. explor. fund, Quart. stát, v ročnících 1930 až 1935. Srov. Vincent, La chronologie des ruines de Jéricho, Rev. bibl. 1930, str. 403—433; Céramique et chronologie, Rev. bibl. 1932, str. 264—276; Jéricho et sa chronologie, Rev. bibl. 1935, str. 583—605; L'aube de l'histoire á Jéricho, Rev. bibl., 1938, str. 561—589; 1939, str. 91—107; Mallon, Biblica, 1930, str. 472—477; Semkowski. Biblica, 1932, str. 354—357. — 2. *Teli el-Chosn*, staré město Bethsean (viz heslo), pozdější Skythopolis, vypíná se nad dnešní osadou Bésan nad potokem Nahr Džalud, Teli patří mezi nejdůležitější naleziště archeologická v Palestině. Vykopávky na tellu a v okolí podnikalo museum university ve Philadelphii v letech 1921 až 1933. Řídil je Fisher, od r. 1925 Rowe, později Fitzgerald. Podle vykopávek lze na tellu rozlišovati 18 vrstev. Z nich byl dosud podrobně zkoumán vrstvy L—IX. Nikde v Palestině se nenašlo tolik starých egyptských památek jako ve vykopávkách Besanu, významně to egyptské vojenské výspy v Palestině. V popředí objevů jsou egyptské chrámy, v nichž se prokazoval kult i místním kananejským božstvům, asimilovaným do jisté míry egyptským názorům. — Nejspodnější vrstvy X.—XVIII byly jen zběžně sondovány v letech 1931—1933. Vrstvy XVI.—XVIII. představují nejstarší osídlení Bésamu v době nejpozději v polovici IV. tisíciletí. Vrstvy XI.—XV. jsou z I. období bronzu a nejspodnější z doby eneolitické, obdobné nejstarší vrstvě z Megidda. X. vrstva je z II. období bronzu, z doby Hyksů. Pro další vrstvy máme již informace podrobné z methodických vykopávek. V IX. vrstvě z doby Thutmose III. (1501—1448) nalezeny byly dva chrámy sousedící. Běží o svatyně místního boha (ba'ala) Resef-Mekala. Chrám patří mezi nejlépe zachovalé kananejské svatyně, jež byly v Palestině nalezeny. Srov. Vincent, Les fouilles américaines de Besan, Rev. bibl., 1928, str. 123—138. K vrstvě této náleží též stéla s vyobrazením oběti přinášené Resef-Mekalovi a reliéf z černého bazaltu, znázorňující dvě scény boje psa se lvem. VIII. vrstva spadá do doby Amenofise II. (1448—1420) a Thutmose IV. (1420—1411), Z období tohoto nalezena byla kanalisace, různé stavby z cihel a keramika, v innž se projevují vzrůstající vlivy egejské kultury. VII. vrstva je z doby Amenofise III. (1411—1375), t. j. z doby zv. Teli el-Amarny. Z vykopávek k ní náleží

svatyně boha Mekala a jeho družky Astarty (Srov. 1 Král 31, 10), nějaká rozsáhlá budova, v pohřebišti pod tellem sarkofágy z pálené hlíny a anthropoidními maskami, z drobných nálezů soška boha Tešuba, sekyrka stylu chetitského, pečatítko s klínovým nápisem a četná keramika egejského původu. Byl totiž Bésan v době Amenofise III. posádkou žoldnérů z oblasti Středoziemního moře. — Ze čtyř egyptských chrámů, nalepených ve vykopávkách, jež byly časově po sobě v týchž místech tellu budovány, datuje první z doby Amenofise III, další z doby XIX. dynastie, z doby Setha I. a Ramsesa II., archeologicky z vrstev VI. a V. K vrstvě VI. z doby Setha I. (1313—1292) náleží též opevnění na vrcholu tellu a dvě stély, podávající zprávy o výbojích faraónových v Palestině. Z doby Ramsesa II. (11292—1225) pochází též stéla, a z doby Ramsesa III. (1198—1167) socha. — IV. vrstva představuje dobu Filišťanů a Izraelitů s nálezy staveb podradnějšího rázu. — III. vrstva hellenistická má chrám z doby Demetria I. Poliorketa (294—287 př. Kr.), II. vrstva je z doby byzantské, V ní nalezena byla rotundovitá basilika ze IV. století. I. nejmladší vrstva je z doby arabské. — Srov. Rowe, The topography and history of Beth-Shan, Philadelphia, 1930; Fitzgerald, The four Canaanite temples of Beth-Shan, The Pottery, Philadelphia, 1930; Týž, Beth-Shan Excavations, 1921—1923. The Byzantine and Arab levels, Philadelphia, 1931. Rev. bibl. a Biblica podává zprávy o vykopávkách ve své kronice od r. 1922. —

3. *Tel el Qedach* leží 5 km na jihozápad od Jezera Meromského na křižovatce významných cest Damašku, Bésanu, Tiberiady, Safedu. Sondovat jej r. 1928 Garstang. Ztotožňuje jej s biblickým Chasor. (Srov. Jos. 11, 1, 10, 13; 19, 36; Sdc 4, 2; . . . Staré město, pokud lze souditi ze zběžných výzkumů, vzniklo asi počátkem II. tisíciletí, Období II. bronzu je pro ně dobou největšího rozkvětu. Zaniklo však v období III. bronzu kolem r. 1400 př. Kr. — Místo bylo později osídleno od doby Salomounovy až do doby hellenistické, Z nálezů ze starého města je pozoruhodná mohutná hradba, jejíž výška je ještě dnes místy až 20 m, a citadella v jihovýchodní části. Srov. Garstang, Liverpool annals, XIV, 1927, str. 35 ... —

Za jordánsko: 1. *Telelat Ghassul* označuje skupinu vyvýšenin ve vzdálenosti asi 5 km na sever od Mrtvého moře a něco přes 5 km na východ od Jordánu. Z vyvýšeniny dělí

úžlabina procházející směrem od severovýchodu na jihozápad v část jižní o dvou vrcholcích a v část severní. Vykopávky tam konal od roku 1929 Papežský biblický institut v Jerusalemě. Řídil je ředitel institutu jesuita Mallon, zúčastnil se jich též geolog jesuita Koeppel a fran-couzský vicekonsul v Jerusalema Neuville, výborný znatel kultur doby kamenné. Byl jim přítomen též za svého delšího pobytu v Palestině r. 1930 český biblista Hejčl. Podle dnešního stavu vykopávek lze pravděpodobně stanovit v oněch místech čtvero až patero kulturních vrstev. I. Nejstarší vrstva představuje kulturu kamennou, t. zv. ghasulijskou L, charakterisovanou značně hrubou keramikou sušenou na slunci. Časově spadá do IV. tisíciletí. II. V následující periodě objevuje se měď, keramika se zdokonaluje. Obyvatelstvo si buduje chýše. (Osada L) III. V době III. tisíciletí byla osada několikrát přebudována. (Osada II. a III.) IV. Poslední stadium osídlení (osada IV.) zaniká na úsvitě II. období bronzu, t. j. asi kolem r. 2000 př. Kr. Zaniká nějakou katastrofou, spojenou s požárem. Podle stavu dosavadních vykopávek nelze zjistiti totožnost osady na Telélát Ghassulu. Hypothesy, jež vidí v nich biblickou Pentapoli, nelze věrohodně doložiti. Zánik osady v době kolem r. 2000 př. Kr. je ovšem v otázce totožnosti s Pentapoli pozoruhodný, avšak není nikterak rozhodující. V téže době mizí i osada na místě dnešního Báb ed-Dra'a 15 km severně od Keraku. Je možné, že osada zanikla při vpádu nějakého národa, který krajem toliko prošel. — Je pozoruhodné, že nebylo na T. Ghassulu nalezeno hradeb. Zato bylo odkryto v různých vrstvách množství rozvalin domů. Jsou, budovány jednak z cihel, jednak z hrubých kamenů. Větší domy mívají zpravidla hlavní sín s krbem a v ní též různé nádoby. S hlavní síní souvisí menší místnosti a dvůr. Na stěnách lze dodnes pozorovati rysy kreseb v různých barvách, představujících ptáka, osmícípou hvězdičku. Z keramiky byly nalezeny nádoby různé formy jako kalichovité, kor-neutovité, střepiny, na nichž je vymodelován had. Po celou dobu trvání osad používali obyvatelé nástrojů kamenných sekyrek, nožů. . Nalezeny byly též kostenné jehlice, mlýnky z bazaltu a vápence, kamenná závaží . . . Srov. Mallon, Koeppel, Neuville, Telelat Ghassoul, t. I, Roma 1934; Prozatímní zprávy o vykopávkách byly uveřejňovány v Biblica v roč. 1929 až 1935, — K otázce totožnosti s biblickou Pentapoli; Power, The site of the Pentapolis, Biblica, 1930, str. 23—62; 149—

182; Koepfel, Uferstudien am Toten Meer, *Biblica*, (1932, str. 6—27; Abel, Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain, VIII. Histoire d'une controverse, *Rev. bibl.* 1931, str. 388—400; Dhorme, Abraham dans le cadre de l'histoire, *Rev. bibl.* 1931, str. 503—518; Lagrange, Le site de Sodome d'après les textes, *Rev. bibl.* 1932, str. 489—514; Vincent, Ghassul et la Pentapole biblique, *Rev. bibl.* 1935, str. 235—244. —

2. *Chirbet el-Hamme*, staré město Gadar, proslulé světoznámými horkými prameny, leží na levém břehu Jar maku. Vykopávky tam konala Americká škola pro orientální výzkumy r. 1932. Zjištěno bylo podle keramiky v místech oněch staré sídliště z doby I. a II. bronzu. — Srov. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, str. 458, 459. —

3. *Ader* leží 7 km východně od Keraku, Albright objevil tam r. 1924 zbytky kanaaněského chrámu, Pozdější výzkumy v r. 1933 zjišťily v místech oněch trojí kulturní vrstvu z dob 2300 až 1800 př. Kr. Na samém povrchu nalezena -byla keramika nabatejská, římská, byzantská a arabská. — Srov. *Bulletin Amer. schools orient, res.*, n, 53, str. 15. . . . —

4. *Návrsí (el-Qalaa)* východně hlavního města v Zajordánsku Ammánu, starozákonního to Rabbath-Ammon, v hellenistické době Philadelphie, zkoumala italská archeologická společnost (ředitel Giacomo Guidi, později Bartoccini). Zkoumány byly památky z dob arabských a římských (citadela), hlavně však vodní nádrž podzemní, známá z obléhání města Antiochem III. r. 218 př. Kr. a snad již z doby Davidovy. (2 Král 12, 27.) Byly objeveny části hradeb z dob Seleukovců a snad již z III. období bronzu. — Srov. Bartoccini, Scavi ad 'Ammán della Missione archeol. italiana, t. III, 1932, str. 16—23; IV, str. 10—15. —

5. *Džeraš*, významné římské a později byzantské město Gerasa, leží asi 59 km severně od 'Ammánu. Z dob římských dochovaly se tam rozsáhlé zřízení pohanských chrámů, divadel, fóra, kolonády, triumfálních bran, jež náleží k nejrozsáhlejším a nejpozoruhodnějším zříceninám v Blízkém orientě. — Vykopávky v Džeraši podnikaly od r. 1928 americká universita Yale, Britská archeol. škola v Jerusalemě a od r. 1930 též Americká škola pro orient, výzkumy v Jerusalemě. Mezi významné objevy náleží základy a mosaiky několika byzantských chrámů a synagogy, na jejímž místě byla vybudována křesťanská svatyně. — Srov. Crowfoot, *Churches at Jerash*, Londýn, 11931; Zprávy o vykopávkách podává Ann.

Amer. schools orient, res od r. 1931 a *Bull. Amer. schools.* v od r. 1934. —

6. *Araq el-Emir*, skupina skalisk, proměněných v pevnost za Ptolema II. (285—247 př. Kr.), je vzdálen od 'Ammánu asi 20 km na západ. Zmíněnou pevnost vybudoval domácí kníže Tobiáh. Místo bylo zkoumáno již v minulém století archeology Saulcy a de Vogüe, r. 1906 Butlerem. — Srov. Vincent, *La famille des Tobiades et les origines du palais d'Araq el-Emir*, *Rev. bibl.* 1920, str. 182—202.

7. *Madaba* (Medaba). Viz heslo.

8. *Siagha* sluje hora 5 km severozápadně od Madaby. (Viz heslo Nebo.) Vrchol se stal r. 1932 majetkem františkánské kustodie Sv. země. Františkánský biblický institut v Jerusalemě zkoumal tam v letech 1933 a 1934 zřízení byzantského chrámu. Vykopávkami byl zjištěn plán svatyně, mosaiky a historie budování svatyně. Běží o místa, jež tradice uváděla ve spojitosti s horou Nebo. Srov. Saller, *L'égglise du mont Nébo*, *Rev. bibl.*, 1934, str. 120—127. —

9. *Chirbet el-Balu** slují zřízení na levém břehu Sel eš-Sqéfátu, přítoku to Sél el-Módžibu (= Arnon) na levém břehu, ve vzdálenosti asi 25 km od Keraku na sever a 20 km od východního břehu Mrtvého moře. Ze zřízení vyniká pevnůstka asi z počátku křesťanské éry. U ní objevil r. 1930 Head, člen Památkového úřadu v Zajordánsku, stélu z bazaltu stylu egyptského. V její horní části jsou čtyři řádky textu dosud nerozřešeného asi z XII století př. Kr. Relief pod nápisem představuje moabského boha Kamosa, vyobrazeného po způsobu egyptského Setha, a jeho manželku Astartu, která před něho přivádí nějakého krále nebo knížete moabského, Výzkumy zřícenin konali r. 1933 Glueck, ředitel Americké školy pro orient, výzkumy v Jerusalemě, a Crowfoot, ředitel Britské archeol. školy v Jerusalemě. Vykopána byla část hradby města z doby železné a množství keramiky od I. období bronzu až po dobu arabskou. — Srov. Horsfield, Vincent, *Une stèle égypto-moabite au Balod'a*, *Rev. bibl.*, 1932, str. 417—444; Drioton, *À propos de la stèle du Balod'a*, *Rev. bibl.* 1933, str. 353—365. —

10. *Báb ed-Dr'da* slují zřízení 15 km severozápadně od Keraku a 6 km od Mrtvého moře ve výši Lisánu. Zkoumal je zběžně r. 1924 Kýle z amerického Xenia theological seminary a Albright z Americké školy pro orient, výzkumy v Jerusalemě. Mezi zříceninami zasluhuje zmínky tábořiště obehnané hradbou z hrubých kamenů o

tloušťce 4 m a o výšce místy až 5 m. Jsou tam též staré hroby, pokryté hromadami kamení. Pokácené masseby (posvátné sloupy) nasvědčují existenci někdejší svatyně. Podle nalezených nástrojů a keramiky bylo místo osídleno nebo aspoň navštěvováno od doby eneolitické (IV. tisíciletí) až do počátku II. období bronzu (počátek II. tisíciletí). Dosud nelze zřícenin ztotožnit. Pozoruhodná je hypotéza Al- brightova. V místech dnešních zřícenin stála prý významná svatyně, jež bývala navštěvována obyvatelstvem nedaleké Pentapole. 0 náboženských slavnostech přicházivali tam obyvatelé Pentapole a tábořili v ohradě chráněné hradbou. Na posvátném místě v sousedství svatyně pohřbívali též své mrtvé. Po zániku biblické Pentapole kolem r. 2000 př. Kr. byla prý opuštěna i svatyně. — Srov. Abel, Báb ed- Dra'a, Rev. bibl., 11929, str. 243—246; Mal- Ion, Les ruines de sahl ed-Dra'a, Biblica, 1924, str. 443—451. —

11. *Petra*, Viz heslo.

IV. *Celkový význam vykopávek*, Vykopávky osvětlují v nemalé míře historii Palestiny a s ní historii biblickou. Vykopávky v Palestině poskytly ovšem velmi málo písemného materiálu. Než památky nepsané jako způsob staveb opevnění, tvrzí a hradeb, veřejných i soukromých domů, budování hrobů, různé předměty denního života jako keramika, šperky, skarabeje, zbraně, různé nástroje, nejsou pro archeologa materiálem němým. Stále rostoucí zkušenosti z nových objevů přispívají k přesnějšímu určení chronologie nálezů a sblížíjí takto harmonicky údaje archeologické s údaji psaných pramenů historických. Vykopávky poučují o sídlištích obyvatel Palestiny v dobách předhistorických a na úsvitě historie. Potvrzují politickou nadvládu Egypta na jihu Palestiny v období bronzu, na rovině přímořské, rovině Esdrelon, podél cesty, vedoucí w. Dža- lud do Syrie a Mesopotamie, (Srov. Besan.) Nalezené předměty původu egyptského jako skarabeje, sošky božstev svědčí o obchodních a kulturních stycích země Kanaan s Egyptem. Vykopávky hlavně v západních částech Palestiny svědčí o jistých vlivech kultury egejské na Palestinu již v II. a III. období bronzu. Kulturní vrstvy ve vykopávkách mluví o pronikání nových národů a s nimi nových kultur do země. Poučují, kam nový národ pronikal násilím, rozbořiv bývalé město, kde ponechal je ve zříceninách a kde se na jeho zříceninách ihned, ne až po delší době, usadil. Tak lze sledovati, kterak pronikají do

Palestiny na přechodu doby bronzové v železnou Izraelité od východu a od západu Filišťané, národ to, jež řadíme mezi národy oblasti středomořské. Možno sledovati, kam pronikli Izraelité na západ Palestiny, a kam až Filišťané na východ, a kde se oba národové střetli. (Srov. vykopávky v Šefele a na rovině přímořské.) Řídké ovšem nálezy klinopisných textů ve vykopávkách palestinských (Ta'annak, Beth Šemeš ...) nasvědčují kulturním vlivům Babylonie v Palestině v období III. bronzu, době to t. zv. Telí el- Amarny, kdy jazyk akadský byl úředním dorozumívacím jazykem od Mesopotamie až po Syrii, Palestinu, Malou Asii a Egypt. Vykopávky jsou zdrojem informací nejen pro politickou historii, nýbrž v prvé řadě pro historii kulturní, umožňující nahlédnouti do náboženského a kulturního života v nejrůznějších jeho složkách. Poučují o pronikání s nadvládou egyptskou v III. období bronzu i egyptského náboženství na jihu Palestiny a v Besanu. Odhalily posvátné výšiny Kananejců (Gezer, Beth Šemeš), po- skytly doklady o kultu Astarty, značně rozšířeném u Kananejců, zjevch to, na něž narážejí i biblické texty. Četná pohřebiště z dob kananejských a židovských poučují o pohřbívání do země, zvyku to všem Semitům společném. — Vykopávky poučují v prvé řadě též o způsobu budování kananejských a izraelských měst. Pozoruhodná je jejich malá rozloha. Gezer má v obvodu sotva 1200 m, Jericho asi 778 m, Telí Dže- déde přes 500 m, Telí Sandahannah asi 300 m. Malá rozloha měst měla význam hlavně strategický. Též volba polohy města sledovala cíle strategické. Města bývala budována na výběžcích hor do údolí, nežádka tam, kde se dvou stran se svažoval výběžek do údolí, která se pod ním sbíhala, jak tomu je u Ofelu, ina němž stál původní Jerusaleem. Město se ovšem nebudovalo vždy na vrcholu samém, jak pozorujeme rovněž u starého Jerusalema. Někdy bylo město vybudované na kopci izolováno se všech stran (Besan, Ta*annak . .). Zřídka bývalo město kananejské budováno v rovině, po případě jen na nepatrné vyvýšenině, jako Jericho, Sichem. Nedostatek přírodní ochrany v podobných případech nahrazovala lidská ruka umělým opevněním. Důležitým činitelem v budování měst byla otázka zásobování vodou. Některá města byla budována poblíž stálých vodních toků jako Megiddo poblíž Kišonu, Besan poblíž Džaludu, jiná u silných pramenů jako staré Jericho.

Častěji budovány byly podzemní tunely z města k prameni, aby usnadnily k němu přístup v době obležení (Jerusalem, Gezer ...). Vykopávky poučují též o zaměstnání obyvatelstva. Dovídáme

se, kde byla střediska průmyslu tkalcovského (Telí Bet Mirsim), ukazují nám vkus a dovednost ve výrobě různých ozdobných předmětů z drahých kovů, ve zpracování a dekoraci keramiky a podobně. Jako lze vykopávkami studovatí rozvoj kultury kananejské a židovské, tak lze sledovatí i pronikání pozdějších kultur hellenistické a římské do Palestiny, Vykopávky ze starých dob křesťanských poučují o kultu posvátných míst palestinských u křesťanů. Vrhají nám leckdy něco světla do otázky loka- lisace posvátných událostí z doby Kristovy a působení apoštolů. Velmi četné nálezy základů chrámů, klášterů a fragmentů byzantských mosaik poučují nás o rozšíření křesťanství v Palestině a o jeho době rozkvětu před příchodem islámu. (Viz Sbei- ta, Džeraž, Madaba . . .) Odkrytím izákladů a zřícenin četných synagog ukázaly vykopávky, kde si židé po pádu svého státu tvořili střediska své charakteristické kultury, z níž vypučela rozsáhlá talmudistická literatura. **Kl**

Vykoupení, Řecky lytnosis, původně znamenalo podání výkupného za život nebo svobodu z otroctví a ze zajetí, jak to bylo za starodávna izvykem. O takovém vykupování dějí se zmínky i v Bibli Lev 25, 7—55 »prodal-li se Izraelita za otroka cizinci, usazenému v Izraeli, může býti vykoupen od příbuzných nebo sám se vykoupit*. Podobně o výkupném za prvo- zence (Num 3, 46), při sčítání (Ex 30, 12) a j.

V Nov. zák. a v křesťanství se užívá slova v. o spasném díle Kristově, které v solbě zahrnuje více než podání výkupného. Rozlišují se v něm dvě hlavní věci: I. Kristovo podání se Bohu za obět' za padlé lidstvo a zadostiučinění za hřích. 2, Z toho plynoucí osvobození člověka od hřichu a obdaření nadpřirozeným životem. Pojem vykoupení byl v posledních stoletích v mnohém skreslen hlavně tím, že smrti Kristově byl upírán obětní ráz a cena zadost- učinění za hřích. Z těchto bludných názorů pak vyšlo i znehodnocení života křesťanského, V Církví katolické byla pravda o vykoupení Kristově hluboce promyšlena theology, počínajíc sv. Anselmem. Zde bude podáno jen, jak je obsažena pravda o vykoupení v Písmě sv.

I. V knihách starozákonních. Již v ráji bylo oznámeno, že z potomstva žena vzejde vítěz nad původcem zla a vykupitel z něho (Gen 3, 15). K této naději jsou připojována patriarchům zaslíbení, požehnání, která jsou soustředěna na Judu.

Není nahodilé, že v dějinách národa vyvoleného Bůh se objevuje jako jeho vysvoboditel z poddanství v Egyptě (Ex 6, 6; Dt 7, 8 »vykoupen«; Sdc 6, 9; Žalm 80. lil a j.), jeho' obnovitel a dárce. Totéž možno pozorovat v pozdějších dějinách izraelských. Důvěrou pak v Boha, který vysvobozuje a uvádí do nového, šťastnějšího období, jak národ, tak jednotlivce, jsou prodchnuty různé modlitby, hlavně žalmy. Bohatá v tom ohledu jsou proroctví, týkající se vysvobození ze zajetí babylonského. »Měť jsem den odvety a přišel rok mého vykoupení* (Is 63, 4) a »Toto je dílo Boží: Chodit však budou vykoupení, domů se vracet vysvobození od Hospodina* (35, 9). Obnova, která má v zemi po návratu následovat, není pouze národní, sociální a náboženská, pokud by záležela ve vnější obřadnosti. Běží o obnovu mravní, vnitřní. Lze to usuzovat z těch, kteří budou obnoveni: »Pro Sión přijde jako Vykupitel a pro ty, kteří se od nepravosti obrátili v Jakobovi* (Is 59, 20). Třeba ještě poznamenat, jak se při tomto vysvobození ze zajetí vyskytuje myšlenka výkupného; »Bez peněz jste zaprodáni a bez stříbra jste vykoupení* (52, 3), Sem patří i 62, 2: »I nazvou je Lidem svátým* a »Vy koupenými Hospodinovými*, což třeba spojit s v. 11 »Rcete dceři Siónské: Aj tvůj spasitel přichází, hle, mzda jeho přichází s ním a odměna jeho před ním*. K tomuto vysvobození n. vykoupení národa ze zajetí babylonského váže Isaiáš myšlenky a naděje na vysvobození z mravního zla, hřichu, které je také vykoupením.

Touha po vykoupení z tohoto mravního zla je patrná na mnoha místech Bible. Vědomí viny a touha zbavití se jí se tím více projevovala, čím uvědoměleji byl veden náboženský a mravní život. Osvobození a vykoupení z viny očekávalo se jen od Hospodina. Často .se modlí žalmista; »Neboť u Hospodina milosrdenství a hojně u něho vykoupení. A on vysvobodí Izraele ze všech jeho hříchů* (Žalm 129, 7; cf 40, 5; 50, 7—9 a j.). V Žalmu 50, 11—12 je k tomu přidána prosba o vnitřní obnoveni; »Odvrať obličej svůj od mých hříchů a vymaž všechny nepravosti. Srdce čisté stvoř ve mně, Bože, a ducha pravého obnov v útrobach mých«. Hlavně proroci pěstovali cit mravní odpovědnosti, odhalovali vinu a vedli lid k tomu, aby hledal vysvobození z vnitřní tísně jen u Boha. V Lev 4—5 je sice postaráno o oběti za hřích v nevědomosti, než tyto byly jen čímsi vnějším při vykoupení z viny. Ostatně o starozákonních obětech bylo řečeno, že

nemohou Boha usmířit (Žalm 90, 8. 7; Is 5, 1—8; Jer 6, 20; Mal 1, (10). Proroci varovali lid před tím, aby nespolehali na tyto oběti, a hlásali cosi nového v budoucnosti jako Jer (31, 31) novou smlouvu, napsanou do srdce, Ez (36, 25 . .) nové srdce, Mal (1, 11) novou obětí. Sem pak spadají proroctví Isaiášova o služebníku Božím, který má poslání svým zástupným utrpením vykoupiti lidstvo z hříchu (53, 4—12).

Ve St. zák. nebyl sice podán dokonalý a úplný pojem vykoupení. Než i to, co obsahuje, bylo dostačující příprava a podklad k jeho vznešenému pojetí v Nov. zák. Především to platí o zmíněném proroctví Isaiášově o služebníku Božím.

II. V Nov. zákoně je podáno vykoupení z hříchu jako hlavní cíl života Kristova a nepopiratelná skutečnost křesťanského života.

a) V evangeliích ne nadarmo se poukazuje na nezaujaté chování Kristovo k hříšníkům (Mt 9, 10; Lk 15, il a j.). Nezvyklé »přátelení« s nimi vzbuzovalo pohoršení u zaujatých proti němu. J. Kr. je odůvodnil svým posláním: »Nepřišel jsem povolati spravedlivé, nýbrž hříšníky« (Mt 9, 13; cf Jan 12, 47). Podal také důkaz, že může autoritativně odpouštět! hříchy (Mt 9, 2; Lk 7, 48). Než to a udělení moci či- niti podobně (Jan 20, 23; Mt 16, 19) ne- objasňuje ještě způsob, jak bude svět spasen. Více praví slova při poslední večeři: »Toto je krev má nového zákona, která bude za mnohé vydána na odpuštění hří- chů« (Mt 26, 28 a paral.). Krev* Kristova tedy zprostředkuje při vysvobození z hříchu. K vůli vysvětlení třeba se vrátiti k některým Kristovým předpovědím o své smrti jako: »Nebot' Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal svou duši (život) za výkupné (lyt- rpn) pro mnohé« (Mk 10, 45; Mt 20, 28), jako totiž služebník nabízí se jako výkupné za milovaného svého pána, jemuž hrozí odsouzení, tak i J. Kristus dá svůj život za mnohé jako výkupné. U Jana je obměna téže myšlenky v obraze »dobrého pastýře, který dává život za své ovce« (15, 13). Kristova smrt má tedy ráz vykoupení věřících z hříchů. Petr to vyjádřil v L listě výstižně: »Víte, že jste -byli vykoupeni ne porušitelnými statky, zlatem a stříbrem, nýbrž drahou krví Krista, nepo- ískvrněného a čistého beránka « (II, 18).

b) U sv. Pavla se teprve objevují jasné a dokonalé pojmy o Kristově vykoupení. Hlavní předmět jeho kázání totiž byla smrt Kristova na kříži, příčina našeho spasení. Tím, že odhaloval tajemství smrti Kristovy jako» málokdo,

objasňoval zároveň i dílo vykoupení. Nepochopil a nehlásal první, že Kristus zemřel za hříchy (sám to nikde netvrdí), ba naopak odvolává se v 1 Kor. na tradici npošt.: »Podal jsem vám na prvním místě, oo jsem i sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem « (15, 3). Než od něho pocházejí alespoň přesnější výrazy a prohloubení tohoto tajemství.

Někdy vyjadřuje krátce účel smrti Kristovy: »Byl vydán iza naše hříchy « (Řím 4, 25), nebo »zemřel za bezbožné« (5, 7), nebo »zemřel zia nás«, abychom došli spásy (1 Thes 5, 10). Nejvíce přibližuje k tajemství smrti Kristovy pokud se týká odpuštění hříchů a vůbec spásy použitím slova »lytroisis«, t. ij. osvobození zaplacením výkupného v Řím 3, 24, »ospravedlně- ni bývají zdarma jeho milostí pro vykoupení v Kristu Ježíši«, a Kol 1, 14 »v něm máme vykoupení skrze krev jeho, odpuš- tění hříchů« a dále 1 Kor 1, 30; Ef 1, 7; Žid 9, 15. Objasnění podává i il Kor 6, 20 »byli jste koupeni za vysokou cenu« (a 7, 23; cf Gal 3, 13; 1 Pet 1, 18; 2 Pet 2, 1).

Předpoklad pro (pochopení v. Kristova je pravda, že on je zástupce lidstva, jako byl Adam. Pavel ukazuje a rozvíjí tuto pravdu v Řím 5, 15—21 v antithesi mezi Adamem, který uvalil na lidstvo hřích, a Kristem, který vrátil světu milost a život, svou šíří a účinky převyšující zkázu hříchu. Potom chápeme i na pohled ostré vyjadřování Pavlovo v 2 Kor 5, 21; »To- ho, který nepoznal hříchu, za nás učinil hříchem, abychom Se my -stali spravedlností v něm« (cf Gal 3, 13). A právě jako zástupce lidstva, který vzal na sebe jeho

hřích, usmířil svou smrtí Boha s lidstvem podle plánu Božího, jak se praví v 2 Kor 5, 48. 19: »Všecko to je i od Boha, který si nás smířil skrze Krista, a dal nám službu toho smíření; neboť Bůh byl v Kristu, usmířuje si svět. I nepřičítal jim přestupky jeřich a v nás vložil slovo IQ smíření«. Ona přítomnost Boha v Kristu (unio hypostatica) dala loběti Kristově nekonečnou výkupnou cenu, A dále v Kol 1, 18—20: »A on je hlava těla, církve; on je počátek, prvorozenec iz mrtvých, aby měl ve všem přednost, neboť v něm měla podle rozhodnutí přebývatí veškerá plnost a skrze něho usmířiti všecko s sebou — zjednav pokoj krví kříže — jak to, jež na zemi, tak i ta, jež jsou v nebi«. Třeba přidali i 1 Tim 2, 5: »Neboť jeden Bůh, jeden také prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus, který se vydal jako výkupné za všechny «.

Posvátnost dává tomuto vykoupení obětní ráz smrti Kristovy* Je naznačen v Řím 3, 25: «Kterého {Ježíše Krista) předem zařídil jako nástroj očištění smíru iskrze víru v jeho krvi» a v 1 Kor 5, 7 «jako náš velikonoční beránek byl obětován Kris- lus». O tom se mluví šíře ex professio v Žid hl. 5, kde je dokazováno Kristovo loněžství, a hl. 9, kde se ukazuje nesmírná cena jeho oběti.

Užitek vykoupení je ospravedlnění: «byl vydán pro naše hříchy a vstal z mrtvých pro naše ospravedlnění» (Řím 4, 25; cf Skt ap. 13, 38). Dále v Tit 2, 14: »Dal sebe za nás, aby vykoupil ze vsí nepravosti a očistil lid přijatelný, následovníka dobrých skutků«. Obrazem této obnovy v člověku skrze vykoupení je vzkríšení Kristovo v 1 Kor 15. 20—57; cf Ef 2, 5. Toto vykoupení je dílo Boží lásky a záruka věčné spásy Řím 5, 6—11.

c) Ve spisech isv. Jana je v popředí kladen Beránek Boží Jako obět za hříchy světa. Již Jan Kř. poukázal na Krista; «Ejhle Beránek Boží, který snímá hřích světa» (ev. <1, 29). Hlavně však ve Zjev vrací se často obraz Beránka zabitého (5, 6), který nás vykoupil Bohu ve své krvi (v 9) «očistil nás od našich hříchů ve své krvi» (1, 5). V prvním listě Janově jsou vyjádřeny tytéž myšlenky; »A víte, že se ukázal, aby nám odňal hříchy, v něm však hříchu ne- ní« (3, 5), »krev Ježíše Krista, Syna jeho, očišťuje nás ode všeho hříchu« (1, 7), »on je smíření za naše hříchy, ale nejenom za naše, i za hříchy celého světa« (2, 2). A jako již Pavel nacházel největší odůvodnění bratrské lásky v tom, že Kristus za každého zemřel (1 Kor 8, 11; Řím 14, 15), podobně činí i Jan: «jak on dal za

nás život, tak i my máme život položití za své bratry» (3, 16). Viz *Spravedlnost, Spása, šK Vytrvalost*, stálost ve věrném konání dobra. — 1. *Písmo sv, doporučuje* vytrvalost a slibuje jí za to věrnost Boží a věčnou odměnu: «Bud' v bázni Boží každodenně, neboť naposled splní se, v co doufáš» (Prís 23, 17. 18); «Zpurný nepravě činí ustavičně, já však od tvého zákona jsem neuhnul» (Žalm 118, 51); «Kdo setrval v bohoboj- nosti a byl opuštěn?» (Sir 2, 12); «Stůj ve své smlouvě a cvič se v ní, ať zestárneš v práci tobě uložené» (Sir 11, 21); «Dobro pak činíme vytrvale, neboť časem svým budeme žnou ti, neochabujeme-li» (Gal 6, 9); «Dej si pozor na sebe i na poučování, trvej při tom; neboť, to čině spasiš sám sebe, i ty, kteří tě poslouchají» (1 Tim 4, 16); «Budete ode všech nenávidění pro jméno mé, ale kdo vytrvá až do konce, bude spasen» (Mt 10, 22); «Neboť jsme se stali účastnými Krista, ačli pevně zachováme počáteční jeho základ až do konce» (Žid 3, 14); «Přejeme si však, abyste neochabovali, nýbrž byli následovníky těch, kteří věrou a vytrvalostí docházejí zaslíbení» (Žid 6, 11); — 2. *Vytrvalost je dar Boží milosti*, «Konám vždy ve svých modlitbách s radostí vzpomínku za vás všechny ... v to pevně důvěruje, že ten, jenž započal ve vás dílo dobré, dokoná je až do dne Krista Ježíše» (Fil 1, 3—6); «Sám pak Bůh pokoje posvětiš vás docela, ať i vaše duše i vaše tělo úplně zachová se bez poskrvny ... Jestit' věrný ten, jenž vás povolal, jenž to i učinil» (1 Thes 5, 23. 24); tak se modlil David: »Řid' mé cesty na tvých stezkách, aby neklesly mé kroky» (Žalm 16, 5). — 3. *Příklady* vytrvalosti: Josef Egyptský proti nástrahám ženy Putifarovy (Gen 39, 10); společníci Danielovi (Dan 3, 18); Susanna (Dan 13, 20); slepec od narození (Jan 9); žena kananejská (Mt 15, 27); učedníci Páně (Skt ap 1, 14; 2, 24). Viz *Trpělivost, Sp Vyvolení*, O Božím vyvolení mluvíme, pokud se toto týká tvorstva. Tento u Boha samého věčný úkon ve tvorstvu se uskutečňuje v čase. Každé vyvolení Boží má na zřeteli dobro člověka. Bůh je v něm nepředpokládá, nýbrž mu je dá, poněvadž se k tomu rozhodl. V tom je rozdíl od vyvolení u člověka, který si něco vyvolí, až pozná nějaké dobro a si je zamiluje. — Bible vypravuje o vyvolení Božím, daném a uskutečňovaném v dějinách lidstva, zvláště však v dějinách národa izraelského a v době novozákonní v dějinách všech národů.

I. *Ve Starém zákoně* ukazuje se vyvolení Boží již u lěch, kteří jsou nositeli zaslíbení Božích. Takovým je Noe a po něm jeho syn Sem (Gn 9,

27). Z kmene Semitů se isitala jejich nositelkou rodina Thareova, z níž pocházel Abraham. U toboho je vyvolení patrnější, když mu bylo Bohem přikázáno opustiti vlastní rod a odebrali se do neznámé země, kde měl být on a jeho potomstvo účastno zvláštního požehnání (Gn 12, 1 ..). Toto vyvolení bylo potom potvrzeno smlouvou mezi Bohem a Abrahamem a jeho potomstvem, podle níž Jahve bude Bohem Abrahamovým a jeho potomstva (17, 7. 8). Toto zjevení se Boha Abrahamovi a potom Isakovi a Jakobovi v době, kdy víra v jednoho Boha takřka úplně mizela, třeba pokládati za opravdové vyvolení. Mělo za účel zachovati na zemi tuto víru u potomků Abrahamových, aby od nich byla jednou rozšířena ke všem národům podle příslibení daného Abrahamovi: »v tobě budou požehnána všechna pokolení lidstva* (12, 3). — S potomstvem Abrahamovým, národem to izraelským, obnovil Bůh starou smlouvu a nově ji stvrdil po vysvobození z egyptské poroby. Také o Izraelitech v Egyptě sice platilo, že jsou »símě Abrahamovo, sluhové jeho, synové Jakobovi, které jsi vyvolil* (Zl (104, 6) a jako vyvolení byli z něho vyvedeni: » Vyvedl svůj národ v radosti a své vyvolené s jáсотem* (v 43), než teprve na hoře Sinaji bylo v národě probuzeno jeho vyvolení. Mojžíšovi tam byl dán vzkaz pro národ: »Budete-li tedy poslušní hlasu mého- a budete-li zachovávatí úmluvu moji, budete mi zvláštním majetkem mezi všemi národy — mně totiž patří celá země. Vy budete mi kněžským královstvím a národem svátým* (Ex 19, 5. 6). Národ izraelský byl tímto oddělen od ostatních národů, oddaných modloslužbě. Tohoto oddělení od ostatních národů a vyvolení za národ Boží bylo třeba, měl-li aspoň on zůstat uchráněn modloslužby. Ne že by ostatní národy oním vyvolením Izraele za vlastní lid Boží přestaly být majetkem jednoho Boha. Zůstaly jim i nadále, ačkoliv svého pravého Stvořitele neznaly a nectily. V té nevědomosti by zůstal i národ izraelský, kdyby se mu Bůh nebyl zvláště ukázal a nebyl! si jej zvláštním úkonem navenek přivlastnil. V tom je jeho vyvolení. Důvod tohoto vyvolení není v národě samém, v nějaké jeho vlastnosti nebo přednosti před ostatními národy, nýbrž ve svobodné volbě Boží. To je naznačeno v Dt 7, 6—8; »Jsi národ zasvěcený Hospodinu, Bohu svému; tebe vyvolil Hospodin, Bůh tvůj, ze všech národů, kteří jsou na zemi, bys byl zvláštním způsobem národ jeho. Ne že jste všechny národy počtem

převyšovali, spojil se s vámi Hospodin a vyvolil vás ... ale protože vás miloval a vyplnil přísahu, kterou se zavázal otcům vašim* (srov. 4, 37; 10, 15; Os 11, il; 1 Král 12, 22 a j.). — Pro Izraele z tohoto vyvolení plýnul, že má uznávat za svého Boha jedině Jahve a že svou vděčnost má ukazovat izachováváním jeho nařízení (Dt 4, 37; 7, 6; Lv 20, 26), jinak propadne soudu a trestům (29, 13; 30, 1; Jer 11, 8; Ěz 16, 59). — Vyvolení Izraele častěji připomínají proroci. Vztah Boha k Izraeli jim vzniklý jeví se jím jako vztah otce k dítěti (Jer 3, 4; 31, 9) nebo pěstouna k dítěti (Os 11, 3).

II. *V knihách novozákonních* se nejprve poukazuje na to, že tělesný původ od Abrahama nedostačuje k tomu, aby mohl být někdo účasten požehnání slíbených vyvolenému lidu. Předně se vyžaduje spravedlivý život nebo pokání za spáchané hříchy. Tak Jan Kř. pravil farizeům a saduceům: »Přinášejte tedy ovoce hodné pokání, a nemyslete, že můžete říkati sami u sebe: Otce máme Abrahama; neboť pravím vám, že Bůh může z těchto kamenů vzbudit syny Abrahamovi* (Mt 3, 8. 9; Lk 3, 8). Vyvolení Izraele směřovalo k účasti na mesiášských dobrech. Než právě v době, kdy mesiášská dobra byla na dosah ruky, celek národa se odklonil od cesty prozřetelnosti Boha, který si národ vyvolil za svůj majetek. Ježíš Kr. ve své veřejné činnosti stále víc a více zakoušel tento odklon, který se projevoval odmítáním víry v jeho poslání. Poukázal na to na př. při zjištění víry setníkovy: » Vprav-

de pravím vám, nenalezl jsem tak veliké víry (ani) v lidu izraelském. Právím pak vám, že mnozí přijdou od východu a od západu, a stolovali budou s Abrahamem, s Isákem a s Jakubem v království nebeském; synové království však budou vyvrženi ven do tmy» (Mt 8, 10, 11). — Po zeslání Ducha svátého, největšího to daru daného vyvoleným, vytkl apoštol Petr ve své řeči k lidu celému národu, že ukřižovááním Krista jednal vlastně proti svému vyvolení. Neřekl však, že jeho vyvolení Bohem již přestalo, naopak je znovu zdůraznil; »Vždyť vám platí to zaslíbení, i dětem vašim a všem, kteří jsou v dáli, kolik jich jen povolá Pán Bůh nás* (Skt ap 2, 39). Totéž možno pozorovat v jednání apoštola Pavla, který se na svých misijních cestách snažil nejprve získat pro evangelium Židy (Skt ap 13, 5; 14, 1; 17, 2 a j.). Byl to ostatně postup nařízený samotným Kristem (Mt 10, 6; Lk 7, 3; Skt ap li, 8). Týž apoštol Pavel však brzy poznával i pro něho bolestnou skutečnost, že celek národa vyvolení nedosáhl. V listě Galatánům hl. 3. ukazuje, kdo jsou pravými dětmi Abrahamovými a tedy dědici zaslíbení a vyvolení. Proti tělesnému pojetí dětí Abrahamových u Židů klade pojem duchovní, pravě, že jsou jimi ti, kteří se Abrahamovi připodobňují ve víře a ve spravedlnosti z ní nabyté. V listě Římanům se blíže zabývá zavržením Židů v hl. 9. Sám si nejprve přeje býtí vzdálen Krista, mělo-li by tím býtí dosaženo obrácení Židů: »Vždyť to jsou Izraelité, jejich jest synovství a sláva a úmluva i zákonodárství a bohoslužba a zaslíbení; jejich jsou otčové a z nich jest Kristus podle těla« (v 4. 5). Potom ukazuje, že slovo Bohem dané nebylo zmarněno tím, že většina Izraele spásy nedošla, neboť »ne všichni ti, jsou (praví) Izraelité, kteří pocházejí z Izraele*. Nato (v 14. .) poukazuje na svobodu Boží při volbě vyvolených. Končí potom proctvím Oseášovým (2, 23; 1, 10) a Isaiášovým (10, 22. 23), podle něhož jen zbytek z národa bude spasen. A tato malá část z národa dosáhla vyvolení daného celému národu: »A tak i v tomto čase ostatek zůstal podle vyvolení z milosti« (11, 5). Ostatní pro zaslepenost vyvolení nedošli: »Ceho Izrael hledal, toho nedošel, vyvolení však došli, ostatní pak jsou zaslepeni* (v 7). Doufá však, že na konec dojdou spásy (v 25) pro své vyvolení; »Vzhledem k evangeliu jsou sice nepřáteli (Božími) pro vás, vzhledem k vyvolení však jsou miláčky pro otce« (v 28). Prozatím se ukázalo vyvolení Boží na pohanech, uvěřivších v

Krista.

2. *Vyvolení křesťanů.* V evangeliích jsou vyvoleními spravedliví, milácci Boží. Na př. k podobenství o nepravém soudci se u Lk 8, 7 dodává: »A Bůh neobhájí svých vyvolených, kteří k němu volají dnem i nocí, a bude prodlévati jim (pomoci)?* Jsou to vyvolení Ježíšovi, které Bůh povolal k němu a oddělil je od těch, kteří jsou určeni k záhubě. K vůli těmto vyvoleným budou zkráceny hrůzy, předcházející poslední soud: »A kdyby nebyly zkráceny ty dni, nezůstal by jediný člověk; ale pro vyvolené budou ty dni zkráceny« (Mt 24, 22). V těch dobách povstanou nepraví proroci, kteří budou kolnat zázraky, »takže by uvedli v blud, kdyby možno bylo, i vyvolené« (v 31). Nakonec andělé »shromáždí jeho vyvolené od čtyř větrů« (v 31; srov. Mk 13, 20. 22. 27). Ze slov Kristových: »Mnoho je povolanych, ale málo vyvolených« (Mt 22, 14), která jsou uvedena po podobenství o pozvaných k hostině, při níž jeden z pozvaných nemá svatebního roucha, těžko se dá uzavírat na počet vyvolených t. j. těch, kteří dojdou spásy. Oněmi »mnoha povolanymi* se nejspíše rozumí celé lidstvo jako u Mk ;10, 45; »Přišel Syn člověka, aby dal svůj život na vykoupění za mnohé*. V podobenství zastupuje druh povolanych, ale nevyvolených, jen jeden pozvaný. Celý výrok je příliš všeobecný, aby se z něho dalo usuzovat na počet těch, kteří jsou v království Božím, a těch, kteří se nacházejí mimo ně; — O vyvolení k zvláštnímu úřadu, totiž k apoštolátu, jsou zaznamenána slova Kristova u Jana 15, 16: »Ne vy jste mne vyvolili, nýbrž já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás (k tomu), abyste šli a přinášeli užitek a užitek váš (aby) zůstával*.

V listech ap. Pavla nazývají se křesťané jednou »vyvolení«, jindy zase »po volání*. Oběma slovy chce však Pavel říci totiž: účinné pozvání k víře a účasti na darech vykoupění. Kdo byl takto k víře povolán, opustil svět, t. j. ono prostředí lidské společnosti, která ještě není účinným vlivem uskutečňovaného plánu Božího s vykoupěním lidstva, a stal se členem církve Křesťov. V ní je účasten nadpřirozeného života s nadějí na věčnou slávu, neboť toto vyvolení k životu v církvi Kristově má se skončit v církvi blažených. Podle sv. Pavla tedy povolání a vyvolení znamenají totéž, totiž křesťana v plném smyslu, s různého však hlediska. O tomto povolání k životu podle evangelia mluví Pavel v 1 Thes 1, 4: »Víme, bratři milovaní od Boha, o vyvolení

vašem«. Ono vyvolení záleží ve společenství s Ježíšem Kr.: »Věrný jest Bůh, který vás povolal ke společenství Syna svého« (1 Kor 1, 9) »povolal vás v milosti Kristově* (Gal 1, 6). Toto vyvolení stalo se u Boha od věčnosti, bylo však uskutečněno v čase vykoupením Kristovým; «V něm (Kristu) si nás vyvolil před ustanovením světa, abychom byli před ním svati a neposkvrnění. V lásce nás předurčil k přijetí za své syny skrze Ježíše Krista podle zalíbení své vůle, k chvále slavné milosti své, kterou nás omilostnil v milém svém Synu« (Ef 1, 4—6), »On nás vyvolil a povolal svým povoláním svátým, ne podle našich skutků, nýbrž podle svého úradku a podle milosti, která nám byla dána v Kristu Ježíši před věčnými časy, nyní pak ve známost přišla příchodem Spasitele našeho Ježíše Krista« (2 Tim 1, 9, 10). Je dáno bez rozdílu všem: židům i pohanům (il Kor 1, 24). Shledalo se, že je dáváno chudým a nevznešeným tohoto světa: «Poslechněte, milovaní bratři moji. Nevyvolil Bůh chudých pro tento svět za boháče ve víře a dědice království, které izaslíbil těm, kteří ho milují?« (Jak 2, 5; srov. 1 Kor 1, 26—28; Lk 12, 21). Pokud pak vyvolení žijí na zemi, je jejich konečná spása nejistá; »Všecko snášim pro vyvolené, aby také oni dosáhli spásy, která jest v Kristu Ježíši, i se slávou věčnou« (2 Tim 2, 10) «Modlíme se vždycky za vás, aby náš Bůh vás učinil hodny svého povolání a mocně naplnil (ve vás) veškerou zálibu svou* (2 Thes 1, 11). Požívají však ochrany Boží a přimlavy Kristovy: »Kdo bude žalovati na vyvolené Boží? Bůh je to, jenž ospravedlňuje. Kdo by je odsoudil? Kristus Ježíš to jest, jenž za nás umřel, ano i z mrtvých vstal, jenž jest na pravici Boží, jenž se též přimlouvá za nás« (Řím 8, 33. 34). Oni sami si mají hledět svého vyvolení: «Napomínám vás tedy já vězeň v Pánu: Žijte hodně toho povolání, kterým jste povoláni, s veškerou pokorou a tichostí, s trpělivostí. « (Ef 4, 1) «Proto, bratři, vynasazte se tím více, abyste dobrými skutky upevnili své povolání a vyvolení, neboť činice to, nikdy nepadnete. Boží ke spásě každému věřícímu« (Řím 1, 15).

4. *Vzory vyznavačů Kristových* byli sv. Jan Křtitel; »Ejhle Beránek Boží, který snímá hříchy světa. To je on, o němž jsem řekl: Po mně přijde muž, který byl přede mnou učiněn, protože byl dříve než já« (Jan 1, 29); sv. Petr jménem apoštolů: »Ty isi Kristus, Syn Boha živého« (Mt 16, 16; Mk 8, 29), »My jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží« (Jan 6, 70); rovněž před židovskou veleradou

Takto zajisté poskytnete vám bohatě vchod do věčného království Pána našeho a Spasitele, Ježíše Krista« (2 Petr 1, 10) «Oblecte se tedy jalko vyvolení Boží, svati a milí, v srdečnou milosrdnost, dobrotu ..« (Kol 3, 12) «Pokoj Kristův, ke kterému také jste byli povoláni, (abyste byli) v jednom těle, vládní v srdcích vašich« (Kol 3, 15).

Vyvolení směřuje k účasti na věčné sláve Kristově a na dobrech věčné blaženosti: «Povolal vás k věčné slávě své v Kristu Ježíši« (1 Petr 5, 10; srov. 2 Thes 2, 14) «Blahoslavení jsou ti, kteří jsou povoláni k svatební hostině Beránkově* (Zjev 19, 9). Tato naděje je u všech táž: «Jedno tělo (jest) a jeden Duch, jakož také jste byli povoláni v jedné naději svého povolání* (Ef 4, 4). Takto jsou křesťané «rod vyvolení, královské kněžstvo, národ svátý, lid vlastnický* (1 Petr 2, 9). V křesťanství se takto* uskutečnilo, co bylo ve Starém zákoně předobrazeno vyvolením izraelského národa. Vyznání. 1, *Veřejné vyznání víry* je nutné, když toho vyžadují okolnosti. «Každý tedy, (kdo mne vyzná před lidmi, i já jej vyznám před Otcem svým, který je na nebesích. Kdo však mne zapře před lidmi, i já jej zapřu před Otcem svým, který je v nebesích* (Mt, 10, 32. 33). «Pravím však vám: Každý, kdokoliv mne vyzná před lidmi, i Syn člověka jej vyzná před anděly Božími; kdo však mne zapře před lidmi, bude zapřen před anděly Božími* (Lk, 12, 8. 9). «Neboť kdo se za mne a za má slova bude stydět, i Syn člověka bude stydět, až přijde ve velebnosti své, Otcově a svátých andělů* (Lk, 9, 26; Mk 8, 38).

3. *Vnitřní vyznání* jako víra v Krista a veřejný projev tohoto vyznání jsou nutné ke spásě; «Jestliže vyznáš ve svých ústech Pána Ježíše a ve svém srdci uvěříš, že Bůh jej vzkřísil z mrtvých, budeš spasen. Srdcem totiž se věří ke spravedlnosti, ústy však se děje vyznání ke spásě* (Řím 10, 9. 10). «Kdokoliv vyzná, že Ježíš je Syn Boží, Bůh zůstává v něm, a on v Bohu* (1 Jan 4, 15). «Nestydím se za evangelium; je totiž silou (Skt ap 4, 11 ..). Podobně sv. Štěpán (Hl 7) a sv. Pavel (9, 20). — O vyznání hříchů viz Zpověď.

Vzkříšení těl. I. *Ve St. zákoně* je naděje na vzkříšení těl jasně vyjádřena až v pozdější době. Její vyznání z úst mučedníků v době makabejské zaznamenává 2 Mak 7, 9: »Ty nešlechtníku, zabijíš nás sice pro tento život, avšak král světa pro své zákony nás mrtvé k životu věčnému vzkřísí« (pod. v. 11. 14. 23. 29. 36). Tuto víru svatopisec schvaluje, když

praví o Judo- vi Mak., který do Jerusalema poslal sbírku na oběť za padlé, že tak učinil »dobře a zbožně smýšleje o vzkříšení« (12, 43). — Stejně jasně vyslovuje tuto naději Daniel ve své odpovědi na otázku, co bude v době příchodu mesiášské spásy s těmi, kteří se jí žítí nedočkají. Praví; »Toho času však spasen bude tvůj národ, každý, kdo nalezén bude zapsán v knize. A mnozí z těch, kteří spí v prachu země, probudí se; jedni k životu věčnému, a druzí k hanbě, aby (ji) viděli vždycky. Učení pak skvíti se budou jako lesk oblohy; a kteří spravedlnosti vyučují mnohé, jako, hvězdy na věčné věky« (Dan 12, 1—3). Prorok zde mluví výslovně o vzkříšení členů národa izraelského, a to jak zbožných tak bezbožných, neboť jedni vstanou k životu, jiní k hanbě. Zdali mezi ony bezbožné jsou zahrnuti i pohané, kteří národ izraelský utiskovali, v textu není jasně lobsazeno, není však vážného důvodu k tomu, aby se ze vzkříšení vylučovali. Zvláštní odměny při vzkříšení dostane se těm, kteří poučováním přispěli k duchovní očistě národa a svou věrnost k zákonu osvědčili v největších nebezpečích života. — Vzkříšení zbožných, t. j. těch- kteří v plném slova smyslu náležejí k lidu Božím, předpovídá i Isaiáš: »Žítí budou tvoji mrtví, moji zabítí zase vstanou. Probudíte se a jásejte, kteří bydlíte v prachu. Jeť rosou světla tvá rosa, a zemi mrtvých uvrhneš do zkázy« (26, 19). O zničení smrti mluví již v hlavě předcházející v. 8: »Zničí smrt na věčné časy, setře Pán Bůh slzu se všech tváří a potupu lidu svého odejme s celého světa«. Těmto textům z Isaiáše rozumějí tak, že se jimi předpovídá národní vzkříšení Izraele, a ne vzkříšení těl jednotlivců. Než má-li se na mysli souvislost, spíše jde o toto. Neboť podle tni národ byl již potrestán pro svou bezbožnost tím, že mnozí byli pobiti. Národu pak, stěžujícímu si, že země je vyliďněna a že mrtví již nevstanou, dostává se odpovědi: »Žítí budou tvoji mrtví . . .« Aspoň to třeba připustit, že naděje na vzkříšení těl nebyla v době Isaiášově neznámá. S podobným předpokladem známosti vzkříšení třeba počítat i u proroka Oseáše, Ikerý při pohledu na zmirující severní říši v naději, že ze starého národa povstane nový, vítězně volá; »Z moci smrti měl bych vysvoboditi je, ze smrti je vykoupit? Mám býti smrtí tvou, ó smrti, zkázou tvou, říše mrtvých?« (Os 13, 44). Později prorok Ezechiel také předpokládá naději na vzkříšení těl. Ve vidění v 37, 1 . . líčí velkou novinu posetou vyschlými kostmi, které na rozkaz Boží se spojují v těla,

jež oživnou pod vlivem ducha, se všech stran vanoucího na ně. Je to obraz pro národní vzkříšení Izraele, jak možno soudit z v. 11: »Tyto kosti — toť všecek dům Izraelův; oni říkají: Uschly kosti naše, zhylnula naděje naše, veta jest po nás«. Než toto líčení vzkříšení dávno již mrtvých, které je vodáno mnohem podrobněji než u Oseáše, ukazuje, že prorok se opíral o naději ve skutečné vzkříšení těl, jež u svých posluchačů předpokládal aspoň jako připouštěnou možnost. — Ze St. zákona uvádí se pro víru ve vzkříšení těl místo z Joba, které podle latinského překladu zní: »Vím totiž, že můj Vykupitel živ jest, a že v poslední den ze země vstanu; zase budu oblečen svou kůží a v svém těle uzřím Boha svého. Patřiti budu na něho já, týž, a ne jiný, mé oči uvidí ho, naděje tato je v mém nitru uložena« (Job 19, 25—27). Méně jasný je řecký překlad tohoto místa a hebrejské znění jeho v textu masoret- ském je značně porušené. Než ani podle latinského překladu není úplně jasné, že je tu vyslovena naděje na budoucí vzkříšení těla, neboť i jej možno vysvětliti v tom smyslu, že Job očekává od vykupitele, jímž je Bůh, vysvobození z tělesného utrpení a tobnovení ztraceného zdraví. Není však také vážného důvodu, proč by se u Joba nemohla předpokládat! naděje v posmrtné vzkříšení těla, když přece tyto naděje nebyly neznámé ani u jiných Semitů. V době blízké vystoupení Kristově Židé věřili ve vzkříšení těl. Než jednota mezi nimi nebyla. Farizeové tvrdili, že budou vzkříšení spravedliví i nespravedliví (Skt ap 24, 15), jiní zase, že jen spravedliví. Až do ikonce židovství se však udržely vrstvy, ikteré vzkříšení výslovně popíraly, na př, saduceové (Mk 12, 18; Lk 20, 27; Skt ap 23, 8, hlavně Mt 22, 23) nebo se tou myšlenkou vůbec neolbíraly, spoléhající na to, že šeol, v němž mrtví přebývají, bude trvati věčně« (srov. Kaz 12, 6) a své mrtvé nepropustí. — Apokryfní literatura židovská předpokládá skutečnost vzkříšení těl po všeobecném soudu (Kniha Henoch 1, 4—9; 22, 11; 91, 5; žalmy Šalomounovy 3, 13; 9, 9; 13, 9, 10; 14, 6, 7; 15, 9; Apok. Baruch 50, 2; 51, 1 a j.).

Původ víry ve vzkříšení těl u Izraelitů málokdo již hledá v náboženských představách národů, kteří byli s Izraelyty ve styku. Zůstává dále tajemstvím, proč se u nich setkáváme s touto vírou jasně vyjádřenou až v pozdní době. Je však patrný určitý vývoj k ní. Přípravovalo k ní poznání vše- mohoucnosti Boží, která nejen dává život (Dt 32, 39), nýbrž také vyvádí ze

šleolu: »Hospodin život bere i dává, uvádí do pekla a zase vyvádí« (1 Král 2, 6). Tu pravdu potvrdily záznaky vzkříšení mrtvých skrze Eliáše (3 Král 17, 21) a Elisea (4 Král 4, 34). Než víru ve vzkříšení nejvíce připravovaly naděje mesiášské. V království mesiášském má totiž být odstraněna smrt pro věrné zákonu a oni mají požívat věčného života. Co se však má státi s těmi spravedlivými, kteří se příchodu tohoto království nedočkali? Ani oni neměli být vyloučeni z účasti v mesiášských dobrech. Proto bude nutné, aby byla jejich těla znovu oživena.

11. *Nový zákon.* 1. V evangeliích je podána pravda o vzkříšení těl v rozmluvě Ježíše Krista se Saduceji, kteří ji popírali. Na jejich otázku, či bude při vzkříšení žena, kterou po sobě pojalo za manželku sedm bratří, Ježíš odpověděl: «Při vzkříšení se nebudou ani ženit ani vdávat, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi. A o vzkříšení z mrtvých nečetli jste, co vám bylo od Boha řečeno slovy: Já jsem Bůh Abrahamův a Bůh Isákových a Bůh Jakubův? Není Bůh (Bohem) mrtvých, nýbrž živých« (Mt 22, 31. 32; srov. Mk 12, 25—27; Lk 20, 35—38). Vzkříšení totiž budou mít jiné zájmy než jsou zájmy pozemské. Nebudou se zajímat o starosti týkající se manželství a pozemských věcí, nýbrž o to, co zajímá a čemu se věnují andělé v nebi. To se bude shodovat s jejich novým postavením. Vzkříšení těl však jim dokazoval Ježíš citátem z Ex 3, 6 . . . , kde ona slova byla řečena Mojžíšovi u hořícího keře. Mojžíš z nich měl vyrozumět, že ten, kdo se mu zjevuje, je týž Bůh, kterého ctili patriarchové izraelského národa. Než Ježíš poukázal saduceům na hlubší smysl v těch slovech obsažený; Bůh neopouští své ctitele, jakými byli patriarchové, ani po smrti. Židé si nepředstavovali smrt jako odloučení duše od těla, nýbrž mysli, že mrtví jsou v šleolu, kde žijí nedokonalým životem. Bůh jako Bůh živých je tam neponěchá pro vždy, nýbrž jednou je z něho vyvede, aby je učinil účastny blaženého společenství se sebou. — O odplatě při vzkříšení se zmínil Ježíš Kristus, když poučoval o prokazování dobrodiním těm, kteří se v tomto životě nemohou dobrotiteli odplatit: «Budeš blažen, poněvadž nemají, čím ti odplatit; neboť bude ti odplaceno při vzkříšení správně dli vých« (Lk 14, 14). — Židé většinou věřili v tuto pravdu. Ježíš Kristus však jí rozšířil o jednu okolnost, že totiž mrtví vstanou k hlasu jeho, Syna Božího. Ježíš jednou navázal na podiv posluchačů, že on křísí duchovně mrtvé k životu.

Diví-li se tomuto, jak teprve by se měli podívovali tomu, že mrtví jednou budou vstávat na hlas jeho, jenž mezi nimi vystupuje v lidské přirozenosti: «Nedivte se tomu, neboť přichází hodina, ve které všichni, kteří v hrobech jsou, uslyší hlas jeho, a půjdou ti, kteří zlé páchali, na vzkříšení k soudu« (Jan 5. 28. 29). Podobně v 11, 25 spojuje život věčný, který má někdo z víry v něho, se vzkříšením skrze něho. Nadpřirozený život totiž, který Ježíš Kristus dává těm, kteří v něho věří, nekončí se pozemskou smrtí. Ten trvá na věky. A na konci věků po vzkříšení bude i tělo účastno tohoto věčného života. O své moci vzkřísit jednou mrtvé zrní- nil se i jindy: »Toto je vůle toho, který mě poslal (Otce), abych neztratil nic z toho, co mi dal, nýbrž abych to vzkřísil v den poslední. Neboť to jest vůle Otce mého (který mě poslal), aby každý, kdo vidí Syna a věří v něho, měl život věčný; a já ho vzkřísím v den poslední* (Jan 6, 39. 4°).

2. V listech sv. Pavla, a) Skutečnost vzkříšení. Vzkříšení těl patří k základním pravdám theologie sv. Pavla. Mluví o ní a jí rozebírá jako samozřejmou nauku, věřícími vyznávanou. Aipoštol sám o ní píše s takovou jistotou jako* o zmrtvýchvstání Kristově. Jemu je samozřejmé, že Bůh, který vzkřísil Ježíše, vzkřísí i věřící v něho: »Bůh pak i Pána vzkřísil, i nás vzkřísí svou mocí* (1 Kor 6, 14); »ten, jenž vzkřísil Pána Ježíše, také nás s Ježíšem vzkřísí a postaví s vámi (před něho)* (2 Kor 4, 14; viz i 1 Thes 4, 14). Věřící jsou pro něho občany nebe, odkud očekávají svého Pána, který na nich dokoná dílo vykoupění; »Na- še vlast je v nebesích, odkud také jako spasitele očekáváme Pána našeho Ježíše Krista, jenž promění nízké tělo naše, aby bylo podobno tělu jeho slávy* (Fil 3, 20. 21). Tatóž jistota vzkříšení jeví se i v touze po slavném těle: »Sténáme, očekávající synovství, vykoupění těla svého* (Rím 8, 23); »Vždyť víme, že zbourá-li se pozemský náš příbytek stánkový, máme budovu u Boha, příbytek nikoli rukama udělaný, věčný v nebesích. Neboť v tomto (stánku) vzdycháme toužíce svrchu se přidíti svým obydlím, které je s nebe, ač-li budeme shledáni oděni, nikoli nazi. Sténáme totiž my, kteří jsme v tom stánku, jsouce sklíčení, poněvadž si nepřejeme svléknouti se, nýbrž svrchu se přiobléci, aby život pohltil to, co jest smrtelné. Ten pák, jenž nás k tomu připravil, jest Bůh, který vám dal závdavek ducha* (2 Kor 5, 1—10). Tuto jistotu víry ve vzkříšení předpokládá u Thesalonských, kteří v

očekávání blízkého příchodu Páně projevili obavy o osud zemřelých křesťanů jako by se těmto* nemělo dostat slávy toho dne. Apoštol je poučil, řka, že zemřelí nebudou v ničem zkráceni, nebot' toho dne se přidějí svým nesmrtelným tělem (1 Thes 4, 13—17). Podle Žid 6, 1 patřilo vzkříšení z mrtvých z základním pravdám křesťanské víry. — Jen jednou byl apoštol přinucen obhájit a dokázali tuto pravdu, totiž v listě Korint'á- nům, mezi nimiž »někteří pravili, že nenf vzkříšení z mrtvých* (1 Kor 15, 12). Celá. 15. hlava tohoto listu je věnována otázce o vzkříšení těl. Skutečnost vzkříšení dokazuje ve v. 1—34. Další část této kapitoly je věnována způsobu vzkříšení. Ve v. 1— 28 ukazuje na těsné spojení mezi vzkříšením z mrtvých a zmrtvýchvstáním Kristovým. Tak těsně jsou obě tyto: skutečnosti spojeny, že bez jedné není ani druhé. Kristus však vstal jistě z mrtvých, jak ukazuje apoštol ve v. 1—11, kde se dovolává svědků, kteří Krista zmrtvýchvstalého viděli. Popírá-li tedy někdo vzkříšení z mrtvých, jak může věřit, že Kristus vstal z mrtvých? »Hlásá-li se však o Kristu, že vstal z mrtvých, kterak praví někteří mezi vámi, že není vzkříšení z mrtvých? Jestli není vzkříšení z mrtvých, ani Kristus nevstal z mrtvých* (v. 12—13). Připustí-li se proto zmrtvýchvstání Páně — a toto je základní pravda evangelia — třeba připustit i vzkříšení těl. Jinak »nevstal-li Kristus z mrtvých, marné jest hlásání naše, marná i víra naše, my pak se shledáváme i křivými svědkv Božími, protože jsme osvědčili proti Bohu, že vzkřísil Krista, jehož nevzkřísil, ač-li totiž mrtví nevstávají. Nebot' nevstávají-li (vůbec) mrtví z mrtvých,, ani Kristus nevstal: jestli však Kristus nevstal z mrtvých, planá jest víra vaše, nebot' jste dosud ve svých hříších*. Popřeli se proto vzkříšení těl, není potom ani pravda, že Kristus vstal z mrtvých. Není- li však toto pravda, nadarmo uvěřili v evangelium, není již odpuštění hříchů a ani ne věčné spásy. Vždyť právě svým zmrtvýchvstáním Ježíš Kristus ukázal, že získal svou smrti odpuštění hříchů, poněvadž jím přemohl smrt, následek to hřichu. A stehně také věřící jednou budou vzkříšeni z mrtvých, protože docházejí odpuštění hříchů. To podává v následujících verších: »Avšak Kristus vstal z mrtvých, prvotina to* těch, kteří zesnuli. Poněvadž totiž skrze člověka (přišla) smrt, (přichází) též skrze člověka vzkříšení z mrtvých. Nebot' jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu všichni budou oživeni.

Každý však ve své řadě; jakožto prvotina Kristus, potom ti, kteří jsou Kristovi, (a to) při jeho příchodě; potom bude konec, když bude odevzdávati království Bohu a Otcí, až zničí veškeré panství a veškerou moc i sílu. Musí totiž kralovali, dokud nepoloží všech nepřátel pod nohy jeho. Jakožto poslední nepřítel bude zničena smrt; nebot' všechno poddal (Bůh) pod nohy jeho«. Vzkříšením těl se má tedy jednou doko- nati vykoupení, které by bez něho bylo, neúplné, a tedy Ježíš Kristus by nebyl dokonalý vykupitel. Vstal z mrtvých proto, aby i věřící v něho také byli jednou účastni slavného vzkříšení svých těl. Takto jest Ježíš Kristus »prvotina zesnulých*, který »první z mrtvých vstal« (Skt ap 26, 23). Věřící sami mají záruku svého budoucího vzkříšení i v tom, že jim byl udělen Duch svátý; » Je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění. A přebývá-li ve vás Duch toho, jenž vzkřísil Krista Ježíše, oživí také vaše smrtelná těla pro svého Ducha, jenž přebývá ve vás« (Řím 8, 10. 11). b) O způsobu vzkříšení a vlastnostech vzkříšených těl. Apoštol předvídá otázku Korintfanů, jak bude možné, že vstane mrtvé tělo, a vstane-li, jaké bude míti vlastnosti: »Ale řekne někdo: Kterak vstanou mrtví? S jakým tělem přijdou?« (v. 35). Aby to osvětlil, obrací pozornost čtenářů k přírodě, v níž nachází obraz (pro vzkříšení mrtvých těl. Je to nejprve simé: »Ne- moudrý, co ty rozséváš, nebývá oživeno, leč prve zemře. A co; seješ, to není ono tělo, které povstane, nýbrž holé zrnno, pšeničné nebo nějaké jiné« (v. 36. 37). Když tedy zrnno se musí nejprve rozpadnout (netřeba jiti do biologických podrobností, vzdýt jde jen o srovnání), má-li z něho vzejiti rostlina, která jest jen podivuhodnou přeměnou zrna, proč by se nemohlo něco podobného stát i s mrtvým tělem? Ovšem je rozdíl mezi semenem, z něhož vyroste bylina podle přírodních zákonů, než netřeba zapomínali na to, že je to Bůh, dárce života, který dal onomu semeni tu moc. A nejen semeni, nýbrž všemu živému na zemi (v. 38. 39). A jakou různost vložil Bůh do této přírody! Tutor různost lze pozorovat i na tělesech nebeských (podle názoru starých učenců byla tato tělesa neporušitelná) podle různého lesku, který vydávají (v. 40, 41l). Po tomto výkladu připomíná vzkříšení těl; »Tak (bude) i vzkříšení z mrtvých. Rozsévá se v porušitelnosti, vstane v neporušitelnosti; rozsévá se v necti, vstane ve slávě; rozsévá se v slabosti, vstane v síle, rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní. Je-li tělo živočišné, jest i duchovní*. Jako tedy

v. semeni se udála přeměna zrna v klas, něco dokonalejšího, tak to bude i s tělem nejprve mrtvým, ale potom přeměněným. Bude to stále totéž tělo, rozdíl bude jen v tom, že dříve bylo živočišné, t. j. odkázané na podmínky života pozemského, kdežto po vzkříšení bude zbaveno těchto tíživých podmínek pozemských. Bude to tělo duchovní, ne proto, že bude utvořeno z nějaké jemné látky, nýbrž proto, že totéž tělo bude oživeno nejv^nešenější částí křesťanské duše — duchem Božím jí sděleným. Z toho také nabude nových vlastností, které dříve nemělo. — Na druhou otázku; »S jakým tělem přijdou?« odpovídá poukazem na Adama, od něhož mají všichni pozemské tělo, a na Krista — druhého Adama, podle jehož zmrtvýchvstalého těla budou všichni přetvořeni. První Adam dostal od Boha život pro tuto zemi: »Tak jest také psáno: První člověk Adam stal se živočichem žijícím* (v. 45; srov. Gn 1, 27; 2, 6. 7), poslední Adam-Kristus stal se »duchem oživujícím*. Ve v. 47 blíže osvětluje rozdíl mezi oběma; »První člověk (jsa) ze země (byl) pozemský, druhý člověk (jsa) s nebe (jest) nebeský*. Jde tu o různý původ obou; Adam podle vypravování Genese byl utvořen z hlíny, Ježíš Kristus však měl věčnou, božskou osobnost, která se spojila s lidskou přirozeností. On je pak vzorem, jemuž se při vzkříšení připodobní věřící potomci Adamovi. Všichni lidé jsou nejprve potomky pozemského Adama. Chtějí-li však dospěti k dokonalosti Bohem určené, mají se snažiti dosíci podobnosti s Adamem nebeským: »Jaký byl (onen) pozemský, taková jsou též ti, kteří jsou pozemští, a jaký jest ten nebeský, taková jsou i ti, kteří jsou nebesští. Proto jako jsme nesli obraz pozemského, nesme též obraz nebeského* (v. 48. 49). K tomu srov. i shora citované místo z Fil 3, 20. 21. Šk

Zabulon. 1. Desátý syn Jalkobův a šestý Ley. Jeho (jméno naznačuje naději Ley, že Jakob jí bude opět cítit a s ní přebývat (Gen 30, 19. 20). Jeho synové jsou vypočítáni v Gen 46, 14; Num 26, 26. Je praotec jednoho z kmenů izraelských. 3. *Kmen Zabulon*, Při východu z Egypta měl 57.400 bojovníků (Num 1, 30), po putování pouští 60.500 (26, 27). Uzemí měl v severní Palestině mezi Neftalim, Ase-rem a Issacharem (Jos 19, 6—16), tedy ve středu pozdější jižní Galileje. V době soudců se připojil k Barákovi v boji proti Sisarovi (Jud 4, 6—10), ku Gedeonovi proti Madianitům (6, 35). Z něho pocházel soudce Ahialon (12, 11. 12). Za Eze-chieše přišli mnozí z kmene, tehdy z velké části odvedeného již do zajetí, slavit velikonoce do Jerusalema (2 Par 30, 10. 11. 18). Dle prorocství Is 10, 1 jeho pokořenému kraji dostane se v době mesiášské světla, io jehož náplni se zmiňuje Mt 4, 13—15. *Sk Zadostiučinění.* Každá křivda, které se někdo na jiném dopustil, má být napravena. To žádá spravedlnost. Kdo je ochoten spáchanou křivdu niaipravit, chce dáti patřičnou náhradu, již chce uraženého usmířit. Když toho dosáhl, zadostučinil. K zadostučinění se pak vyžaduje takové napravení křivdy, jaká spokojí uraženého. — Každý hřích je urážka Boží, která volá po za- l dostučinění. Člověk sám není schopen po- dati Bohu dostatečné zadostučinění, poněvadž vznešenost Boží nekonečně převyšuje vznešenost tvora. Proto člověk, chce- li Bohu něco podat na usmířenou, může doufat, že Bůh se s ním usmíří jen tehdy, bude-li k němu Bůh dobrotivý a milosrdný. A že věřící může aspoň něco vykonat, aby si rozhněvaného Boha udobřil a zasloužený trest od sebe odvrátil, je obsaženo v Písmě sv. Nikdy se v něm sice nevyskytuje slovo zadostučinění (satisfactio), jehož začínají užívat až sv. otcové, než obsahově je v něm podáno.

1. V širším smyslu patří zadostučinění k pokání. Jim chce hříšník dosáhnout u Boha, odpuštění a odvrácení hrozícího trestů. Bůh pak neodmítá hříšníka takto se k němu obracejícího, neboť »srdcem zkroušeným a pokorným, Bože, nepohrdáš* (Žl 50, 19). K tomu směřovalo volání proroků po pokání. K němu zval Jan Kř., aby posluchače vysvobodil od »blížícího se hněvu* (Lk 3, 7), Ježíš Kr. zval podobně k dobrovolným kajícím skutkům pokání a naučil modlit se: »Odpusť nám naše viny* (Mt 6, 12). Hříšným životem stává se každý dlužníkem u Boha (srov. Lk 13, 2. 4) a proto má činit polkání, ohce-li uniknout trestů (srov. Jan 3,

10). Že si možno naklonit přízeň Boží osobními, dobrovolnými skutky pokání, plyne i ze slov Petrových k mágu Simonovi; »Čiň pokání ze své špatnosti a pros Boha; snad ti bude odpuštěn ten záměr tvého srdce* (Skt ap 8, 22). Tuto snahu nakloňovat si dobrými skutky přízeň Boží doporučuje již St. zákon. Hříšník je činí jako dlužník před Bohem s úmyslem, chtít podat i Bohu něco za svůj dluh a tak si nakloní ti Boží milosrdenství. V Dan 4. 24 se radí babylonskému králi: »Hřichy své almužnami vykupuj a nepravosti své soustrastí s chudými; snad ti (Bůh) odpustí hřichy*. Tobiáš poučuje; » Almužna vysvobozuje od smrti, čistí hřichy a působí, že docházíme milosrdenství a věčného života* (Tob 12, 9). V Přis 16, 6 se pravi: »Láskou a věrností nepravost se smývá* a v Sir 3, 33. 34: »Oheň hořící uhašuje vodu a almužna zahluje hřichy. A Bůh patří na toho, kdo činí milosrdenství, pa- mětliv bývá ho budoucně, a v čas pádu svého dochází podpory* (srov. 17), »Zavi- rej almužnu do srdce chudého a ona vyproští tebe ze všeho zlého* (29, 15). Podobně se potom radí v evangeliu: »Učíte si přátele z nepravého mamonu, aby když dokonáte, přijali vás do stanů věčných* (Lk 16, 9). Pokání a dobré skutky jsou většinou jen příprava k dosažení úplného smíření s Bohem. Hříšník také počítá s tím, že tímto způsobem si nakloní Bož; dobrotu a milosrdenství, věda, že jen ony mohou dodatí ceny jeho pokání a dobrým skutkům před očima rozhněvaného Boha. Tímto způsobem také doufá, že unikne zaslouženým trestům. Teprve Kristova obět' na kříži byla dokonalé zadostučinění za hřích (viz Vykoupení, Smíření, Utrpení Kristovo). Kdo plní podmínky, jež vyžaduje Nový zákon ke špáse, přivlastňuje si dokonalé zadostučinění Kristem Bohu podané. Takto dosahuje ospravedlnění t. j. odpuštění hříchu a vysvobození z věčného trestů.

2. Po odpuštění hříchu a věčného trestů zůstává ještě časný trest, který je určen hříšníkovi po jeho ospravedlnění. Také od této časné tíhy hříchu může se každý osvobodit pokáním a dobrými skutky. To je zadostučinění v užším smyslu. Na některých příkladech starozákonních je patrné, že časný trest zůstává i po odpuštění hříchů. O Adamovi a Evě se předpokládá, že jim byl hřích odpuštěn, a přece je nemine časný trest za hřích (Gn 3, 16. 17) Totéž platí o Mojžíšovi a Aronovi, jimž za trest nebylo dovoleno vejiti do zaslíbené země (Nm 20, 1—12; 26, 12—14). Také kajícímu

Davidovi sdělil Nathan, že hřích je imu sice odpuštěn, avšak přesto ho nemine časný trest, totiž smrt syna (2 Král 12, 43. 14). Apoštol Pavel praví o sobě: »Ničeho nejsem si vědom, ale tím nejsem ospravedlněn; ten však, jenž mě soudí, jest Bůh« (1 Kor 4, 4). Z toho plyne, že člověk může býti ospravedlněn, býti v milosti Boží, a přece pociťuje jakousi tíži hříchu v časných trestech. Ospravedlněný se však snaží o to, aby byl stále více vzdálen hříchu i v těchto časných jeho následcích. Křesťan se jich zbavuje dobrovolnými skutky pokání, plněním povinností, skutky lásky, modlitbou, sebezáporem, trpělivostí v utrpení. Jsa. v milosti Boží, podává takto zadostiučinění za časný trest za hřích a tím se vzdaluje stále více hříchu. K tomu také směřuje výzva Kristova k sebezáporu daná učeníkům. Apoštol Pavel to vyjadřuje slovy: »Trestám tělo své a podrobuji v služebnost, abych snad, ká- zav jiným, sám nebyl zavržen* (1 Kor 9, 27). Takovým způsobem každý věřící přináší svými skutky zadostiučinění Bohu, aby byl stále více vzdálen vlivu hříchu. Pokračuje takto v díle zadostiučinění daném¹ Ježíšem Kr., s nímž jako s duchovní hlavou celé Církve je spojen. Ne že by mohl¹ něco přidat k zadostiučinění Kristovu, ale osobně} používá té moci, kterou má z Kristova zadostiučinění. Poněvadž pak všichni věřící jsou v Církvi spojeni s Kristem a mezi sebou navzájem, mohou skutky zadostiučinění jednoho přispěti k dobru jiných, S tímto vědomím trpěl apoštol Pavel; »Nyní se raduji z utrpení pro vás, neboť vyplňuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, kterým je Církev* (Kol 1, 24) »Pnot všechno snáším pro vyvolené, aby také oni dosáhli té spásy, která jest v Kristu Ježíši, i se slávou věčnou* (2 Tim 2, 10). Šk

Zachariáš. Prorok, pocházející z kněžské třídy. Začal prorokovali po Aggeovi (srov. 1, 1 a Ag 1, 1). Napsal knihu prorockví, o níž praví svátý Jeroným: «Nejzáhadnější kniha proroka Zachariáše a mezi dvanácti nejdelší* (Prol, in Zach.). Dělí se na dvě části; I. část (1—6) podává osm nočních vidění, jimiž naznačuje obnovení království neb píše slávu mesiášského království. Tato vidění měl r. 520 př. Kr. Od hl. 7—8 se tážou babylonští židé, zda mají zachovávat púst na památku zboření chrámu. Prorok odpovídá; »Pán nežádá púst, nýbrž spravedlnost*. V II. části jsou dvě prorocké řeči; v první (9—11) se předpovídá Boží soud nad Syřany, Feničany a Fi- lišťany a zřízení mesiášského království; v druhé řeči (12—14)

se ohlašuje boj všech národů proti vyvolenému lidu Božím, obrácení Izraele k Mesiáši, dříve zapuzenému, a sláva Jerusalema.

Je jisto, že autorem první části je Zachariáš. Jsou však spory o druhou Část 9—14, která se liší od první tím, že v ní není řeč o autoru ani nějaké datum, že tato část je psána vysokým slohem, (který připomíná zlatou dobu židovské literatury, a že má literární podobnosti s Jeremiášem a Ezechielem. Proto moderní kritikové připisují ji jinému autioru, který žil bud* před vyhnanstvím nebo dokonce před r. 733. Jiní zase se domnívají, že byla napsána v době“ Seleucidovců. Jiní však nevidí v těchto částech tak velké rozdíly, které by nutně

vedly k uznání více autorů, Deuteno- nebo Trito-Zachariáše, hlavně když je možno spatřit veliké podobnosti mezi těmito částmi, z nezvyklých výrazů v obou částech stejně užívaných, na př. oči Páně ve významu božské prozřetelnosti 3, 9; 4, 10; 9, 11. Po kritickém rozboru těchto částí (Van Hoonacker) se dospělo k tomu, že různost mezi oběma částmi není tak veliká, aby nutně poukazovala na více autorů, Tato jednotná kniha je potvrzena též jednotnou tradicí židovskou i křesťanskou, Kánoničnost knihy byla uznávána. Je dosvědována též citacemi v Nov. zákoně Mt 21, 4; 26, 31. šv

Zacheus. (Zakkai — čistý je Jahve.) 1, Jeden z vůdců Judy Machabejského (2 Mak 10, 19). 2. Vrchní celník v Jerichu, Toužil spatřit Ježíše. Poněvadž byl malý postavy a pro zástup nemohl Krista dobře vidět, vylezl si na strom, alby jej spatřil, Kristus odměnil tuto jeho touhu a osobně navštívil Zachea v jeho domě. Tento z radosti nad tím, slíbil, že dá polovinu svého majetku chudým a jestliže někoho oloupil, že nahradí čtvrtánsobně, (Lk 19, 2—10). **Zajetí,** V dějinách národa izraelského nastalo přerušení vývoje zajetím asyrským a babylonským. Severní říše, která podlehla asyrské moci, se z této rány již nevzpamatovala. Pro judskou říši znamenalo babylonské zajetí nový obrat hlavně v ohledu náboženském. Pro další vývoj národa izraelského má význam toto zajetí babylonské. Na ně se také myslívá, když se mluví o zajetí národa izraelského,

I, **Zajetí asyrské.** Hromadné odvádění obyvatel severní říše do zajetí asyrského nastalo po vítězném vpádu Tiglatpilesara IV. do Syrie a severní Galileje. Tigletpilesar odtamtud násilně přesídlil obyvatelstvo kmenu Neftali do Mesopotamie (viz Tiglatpilesar). Než k početnějšímu přesídlení I obyvatelstva celé Severní říše došlo až za Sargona II. po pádu Samarie r. 721 př. Kr. (viz Sargon II.). Místo nich Sargon II. usadil v Severní říši obyvatelstvo z různých krajů své říše, které časem splynulo se zbylými tam Izraelity (viz Samaritáni). Takové násilné přesídlování obyvatel podrobených krajů nebylo u východních vládců něco nezvyklého. Tím si chtěli z-ajis- titi dobytou zemi, do níž nasadili lidi sobě oddané, a ta/ké poddanost podrobeného národa, který přesídlili více do středu své říše. Nebylo to tedy skutečně ztročení národa, neboť přesídlení obyvatel

nebyli pokládáni za věc (res), nýbrž zůstali i nadále právními osobami ve změněných poměrech. Svoboda, již tam požívali, zaručovala jim národní bytí a také jakýsi národní vývoj. Ovšem ve skutečnosti, trvalo-li zajetí delší dobu, malý národ se těžko ubránil vlivu národa vládnoucího. To stihlo i přesídlené obyvatelstvo Severní říše. Zmizelo z dějin, aniž se dovidáme, jak k tomu přišlo. Ani bible nám o tom nepodává zprávu. Osudu těchto Izraelitů se jen dotýká kniha Tobiašova, která líčí něco ze života Tobiaše, jednoho z vyhnanců té doby (Tob 1, 1 . .). On sám si získal přízeň královu a té použil k tomu, aby ulehčil soukmenovcům společný smutný úděl. Postřehl onu hmotnou i náboženskou bídu, do níž upadali (1, 11 . .). V novém prostředí zdálo se totiž zajatým takřka nesmyslné zachovávat předpisy moji- žiškého zákona, jak lze vidět z toho, že se vysmívali Tobiašovi (2, 15. 16, 22. 23), který ani ve vyhnanství neupouštěl od zbožnosti a života podle zákona. Než nezůstali úplně bez náboženské výchovy. Z případu, vypravovaného ve 4 Král 17, 27 . ., možno soudit, že i kněžím žijícím v zajetí bylo dovoleno pečovat o duchovní dobro zajatých. O těchto zajatých možno říci ještě to, že jejich postavení se zhoršilo za Sennacheriba po jeho nezdařeném dobývání Jerusalema r. 701 př. Kr. Snad do této doby třeba klásti náboženskou lhostejnost, již se dotýká kniha Tobiašova. Jinak nevíme nic o životě těchto zajatých. Bible se o nich nezmiňuje ani při odvedení do zajetí obyvatel Judska.

II, **Zajetí babylonské.** 1. Odvádění obyvatel Judského království do krajů mesopotamských se událo ve trojích sobě blízkých obdobích, totiž po trojím vpádu babylonského krále Nabuchodonosora II. do Palestiny (o tom viz Nabuchodonosor II.). Do zajetí byly odváděny hlavně ty části národa, které měly vliv jak na politický tak kulturní jeho život, 80 z politických představitelů strany protibabylonské bylo odvedeno k babylonskému králi do Rebyly a tam popraveno (4 Král 25, 18 . Jer 52, 24..). Do zajetí pak byli odvedeni úředníci, soudcové, vojáci a řemeslníci. Mnoha vojákům však a jejich velitelům se podařilo uniknouti zajetí (4 Král 25, 23), a když chaldejské vojsko odtáhlo, usadili se na různých místech (Jer 40, 10). V zemi byl ponechán jen chudý lid, aby obdělával pole a vinice (4 Král 25, 11. 112; Jer 39, 10; 40, 7). Tím byl národ roztržen ve dvě: vedoucí (byli odvedeni do zajetí a doma zůstali vedeni bez

vedoucích. — Počet odvedených lze těžko určit. Jeremiáš jich uvádí 4.600 (Jer 52, 28—30). Než toto jsou jen duchovní a sociální předáci, a to ještě bez manželek a dětí. Ve 4 Král 24, 16 se praví, že s králem Joachimem bylo odvedeno do zajetí (druhá deportace) 7.000 lepších mužů a 1.000 kovodělníků a řemeslníků. Ke zjištění počtu odvedených do zajetí poslouží i počet těch, kteří se ze zajetí vrátili. V Esd 2; Neh 7 je jich udáno na 50.000. Než to není úplný počet všech, kteří se vrátili. Dále do počtu odvedených do zajetí třeba připočítali ještě ty, kteří se ze zajetí nevrátili. — Do zajetí šli v zástupech dobře vojskem hlídaných. Mužové bývali po dvou k sobě připoutáni za ruce; ve volné ruce si každý nesl zavazadlo s nejpotřebnějšími věcmi pro život. Ženy nebyly svazovány a své potřeby si nesly v uzlu na zádech. Podle vyobrazení ibývaly i na vozech odvázeny. — V Mesopotamii jim byly vykázány kraje k obývání. V Esd 2, 59; 8, 17; Bar 1, 4; jsou udána některá místa, v nichž byli Judovci usazeni, než tato místa lze dnes těžko určit. Jsou to většinou kraje u různých zavodňovacích kanálů v mesopotamské rovině.

2. *Živoí v zajetí*, a) Sociální a hmotné postavení vyhnanců. Odvedení do zajetí nebyli pokládáni za otroky, nýbrž za národ politicky méně spolehlivý. Za takových okolností záleželo i na samých zajatých, na jejich klidném chování, zdali si své postavení zhorší nebo zlepši. Nejkritičtější byla první léta, kdy zajatci nejvíce pociťovali ztrátu politické samostatnosti, pokoření národa a jeho násilné rozdojení. Vše to se zdálo zajatcům tak hrozné amemožné, že počítali každou chvíli s návratem. Proto se málo starali o to, aby si i v cizině zabezpečovali snesitelný pobyt. Když se o tom dověděl prorok Jeremiáš, napsal do zajetí list, v němž je důrazně vybízí, aby se zařídili na delší pobyt v zajetí (70 let): stavěti domy, štěpovati zahrady, zakládati rodiny a spolupracovat! o společném blahu. Židé se podle toho zařizovali. Zakládali osady a mezi sebou se začali organizovat. Opět nabylo významu rozdělení na kmeny, které v době královské ustupovalo do pozadí. V čele jednotlivých obcí stáli starší, o nichž častěji se zmiňuje Ezechiel (8, 1; 14, 1; 20, i). Počítal s nimi i Jeremiáš ve zmíněném listě (Jer 29, 1). Nebylo jim bráněno, aby žili podle svého způsobu života, odlišného od způsobu života (jiných obyvatel, pokud to ovšem nebylo proti zákonům babylonským. Tak na př. mohli se navzájem souditi podle vlastního zákona, jak

lze usuzovati z případu se Zuzannou (Dan 13, 6..). Měli právo nabývatí majetku jako ostatní obyvatelé. Jako zajatci se ovšem museli činně zúčastnit některých prací, hlavně při rozličných stavbách, jež podnikal Nabuchodonosor a po něm Nabonid, a oprav kanálů. — Všeobecně možno říci, že čím více se Židé přizpůsobovali daným okolnostem, tím lépe se jim časem dařilo. Také možno předpokládat, že se zlepšilo postavení těch, kteří byli věznění, a že byli propuštěni aspoň v té době, kdy byl vyveden ze žaláře (kol r. 560) Ikrál Joachin a jemu vrácena královská důstojnost (4 Král 25, 27..; Jer 52, 31 ..). Některým jako Danielovi (Dan 2, 48; 6, 8) a později Nehemiášovi (Neh 2, 1) se poštěstilo diosáhnouti vlivného postavení na samém královském dvoře. Jiní zase zbohatli jako na př. muž Zuzanny (Dan 13, 4). Z Bar 1, 6 .. se zase dovidáme, že Židům bylo již možno vykoupiti některé chrámové nádoby a poslati je i s příspěvkem na oběti kněžím do Jerusalema. Také mnohým, kteří byli uvedeni do stavu otrockého, bylo umožněno vykoupiti se podle chaldejského zvyku. Než větší část zajatých byla chudá a svou záchranu hledala jen v návratu do Palestiny.

b) Náboženský život. Zákon omezoval styk Izraelitů s pohany z důvodů náboženských, aby od nich nepře jímali pohanské zlozvyky hlavně náboženské a tak neodpadli od víry v jednoho Boha. V životě se měli řídit předpisy mojžišského zákona. Byvše však odvedeni do zajetí, nemohli se vyhnutí bližšímu styku s pohany, protože bydleli mezi nimi, a bylo jim nesnadné zachovávat všechny předpisy Zákona. Proto mnozí z nich přestali dbáti předpisů Zákona a zařídili se vždycky podle okolností. Již kniha Tobiáš si naříká na většinu zajatců ze Severní říše, že nedbala předpisů ohledně spolustolování s pohany

(Lv 11; Dt 14), ale že »jedli se stolů po- hanů« (3, 10). S judským zajatci nebylo jinak. Hlavně u těch, kteří žili roztroušeně mezi pohany, bylo nesnadné řídit se podle předpisů Zákona. Příkladem je Daniel se svými druhy, kteří byli uvedeni na dvůr královský jako pažata. V 1. hlavě jeho knihy se vypravuje, jak mimořádným způsobem se uchránili od jedení pro Židy poskvřených pokrmů se stolu králova. — Podle Os 9, 3; Ez 4, 13 jedení nečistých jídel mělo být pro Židy trestem. Nejvíce činilo Židy skleslými to, že byli zbaveni lesku vnější bohoocty vzdávané Hospodinu v jerusalemském chrámě, zatím co chaldejští bohové bvli oslavováni nejokázalejším způsobem. Pro slabší v tom bylo jakési nebezpečí, že se slepě oddají uctívání vítězných bohů chaldejských, nebezpečí tím větší pro ty, kteří se chtěli zalichotit vládě, která onen kult od poddaných vyžadovala (srov. Dan 3; 6; 14). Není však známo, že by se větší část národa takto dala strhnouti k odpadu od jahvis- mu. Co tedy dodávalo Židům sílu, aby zůstali věrní Bohu, který je navenek opustil? Židé věděli, že vyhnanství je pro ně zasloužený trest za to, že si zahrávali s vlastním náboženstvím a s důvěrou v pomoc Boží. Věděli o prorocích hlavně Isaiášovi, který častěji předpověděl vyhnanství jako trest za bezbožnost (Is 22, 1—14), malou důvěru v Boha (7, 15—25), přestupování zákona Božího (50, 1—11). Telnto trestný ráz vyhnanství jim připomněli Jeremiáš a Ezechiel, kteří v té době působili (Jer 5, 1...; 17, 19—27; Ez 8, 1.

22, 1 . . a j.). Věděli však také o prorockých předpovědích o skončení útrap zajetí a o slavné době, jež má potom nastati (Is 40—41; 44—45; 54—56; 60; Jer 30—33). Účinnější byla slova proroků, kteří v té době žili a zajaté povzbuzovali a těšili. Prorok Jeremiáš, který sám do zajetí nešel, poslal k zajatým Barucha, aby je povzbudil k pokání a k důvěře v milosrdenství Boží (Bar 6, 1 ...; 3, 9—5, 9). Pravým apoštolem mezi vyhnanci byl prorok Ezechiel. V tom záleželo jeho prorocké poslání (Ez 2, 3. .). Jeho úkolem nebylo jen konejšiti trpící zajatce — věděl velmi dobře, že národ si toho- trestu zasloužil — jako spíše udávati duchovní směrnice za těchto těžkých okolností. Počínal .si jako skutečný prorok, který je si vědom, že má svá slova od Hospodina. Bída hmotná, do níž národ upadl, nezastřela mu izrak, aby neviděl bídu duchovní, v níž zajatí tonuli. Ani v neštěstí neslevoval z mravních zásad, ať už se jeho tvrdá slova lidu líbila nebo

nelíbila. Byla to vhodná doba, aby v nich prohloubil vědomí osobní odpovědnosti za vlastní činy (3, 18 . . ; 48, 3 . . a j.). Poznenáhu byl uznán za proroka Božího, hlavně však potom, co¹ se vyplnila jeho předpověď o zkáze Jerusalema. Scházeli se lk němu starší, aby si vyslechli, co jim .skrze něho praví Bůh, a slyšené předpovědi sdělili svým rodům. Tato skutečnost, že Bůh neopustil zajaté, ale dal jim opět proroka, udržovala je v důvěře v Boha a v naději, že se splní i proroctví o novém slavném království po skončení vyhnanství (36—39; 47—48). — Utěchou zajatým byly knihy Písma sv., které byly předcítány při shromážděních. V těchto shromážděních třeba nejspíše hledati počátky pozdějšího systému synagogálního, který byl zaveden hlavně mezi Židy, žijícími v diaspoře. Kromě Písma sv. měli i staré tradice, jež v zajetí ožily, a k nim se přidávaly jilmé. Snažili se prostě žiti podle mojžišského zákona. Poněvadž však pro změněné okolnosti nebyle možné jej ve všem zachovat, učitelé přizpůsobili jeho výklad novým poměrům. V pozdější době těšil se tento výklad velké účte u Židů. — Ze Židé v zajetí (neztratili své národní vědomí a nesplynuli s ostatním obyvatelstvem, třeba přičisti tomu, že si zachovali své náboženství a v něm hledali oporu. Takto jim neuškodil vliv babilonské vzdělanosti, jemuž byli bezprostředně vystaveni (viz i Židé).

3. *Návrat ze zajetí.* Rozhodnutím Cyro- vým bylo Židům dovoleno vrátit se do Palestiny (viz Cyrus). Návrat se neudál najednou (viz Zorobabel, Esdráš, Nehemiáš). Než velká část Izraelitů jak ze Severní říše tak z Judské nepoužila této příležitosti k návratu. Mělo jim za těžko nechati dobré bydlo a výhodné zaměstnání (obchod). Než i v cizině se cítili jako součásti židovského národa, který se od té doby začal rozpty- lovatí do různých krajů (viz Diaspora). Ve Skt ap 2, 9. 11 při seslání Ducha sv. jsou mezi jinými jmenováni i obyvatelé z krajů partských, médských a mesopotamských. Jsou to většinou potomci Židů uvedených do zajetí, kteří se nevrátili. Šk

Zákon je .závazné ustanovení pro obecné dobro, vyhlášené odpovědným správcem společnosti. Ve sv. Písmě jsou tím míněny v zákoně Mojžišově nejen předpisy pro náboženský život izraelitů, nýbrž i pro jednotlivosti života občanského¹, dané od Boha, jenž byl považován za vládce národa (theokracie). Protože poměr vyvoleného lidu k Bohu byl vyjádřen ijako smlouva, musily lbýti Boží požadavky přesně vyjádřeny jako zákony. Většina těchto¹ zákonů byla od Mojžiše

stanovena písemně a později podle nových poměrů pozměňována. Ježto lid nebyl vymaněn z vlády zevnějškovosti, musil tento zákon obsahovati nejen bohatý náboženský kult, nýbrž i upravovat! nejpodrobnější jednotlivosti lidského života. Pro všechny tyto zákony byl vzat za základ vrožený sklon lidské duše k určitým pravidlům mravního života, jakož i vyjádření tohoto sklonu v mravních zákonech národů vyspělejší kultury, se kterými se izraelité poznali.

1. *Poměr izraelitů k zákonu.* Sv. Písmo učí izraelity, jak mají oni hodnotiti zákon a jak Bůh hodnotí jejich poměr k předpisům zákona. Neboť zákon jest základem velikosti Izraele: »Kde je tak veliký národ, který by měl tak spravedlivá ustanovení a zákon jako tento zákon?« (Dt 4, 8). Zákon neukládá nemožné požadavky: »Toto slovo jest blízko u tebe, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys je zachovával« (Dt 30, 11—14). Protože zákon je projevem Boží vůle, jest přímou povinností zachovávali jej: »Zachovávejte přikázání Pána Boha svého, která vám přikazují« (Dt 4); zákon má věčnou platnost (žalm 18, 10; 118, 89), Životním dílem člověka musí býti zachovávání zákona; »Boj se Boha a zachovávej jeho přikázání, to jest lidský život« (Kaz 12, 13). Zákon má býti zachováván z vnitřního přesvědčení oddanosti Bohu: »Láska k ní (moudrosti) jest šetřiti přikázání« (Moudr 6, 19); »Oběť spásy jest pilně dbáti přikázání (Sir 35, 2); »Zákon Boha svého má ve svém srdci, proto se nepodvrtnou jeho kroky« (Žl 36, 31); »Protože lid tentoi blíží se ke mně toliko ústy a ctí mě jen rty svými, kdežto srdce jeho daleko jest ode mne a že se bojí mne dle naučených zásad lidských, proto ... znuží moudrost jeho mudrců« (Is 29, 13, 14); přikázání nemají býti považována za cosi cizího (Os 8, 12). —

Zachovávání zákona odměňuje Bůh pozemským blahem, kdežto nedbání zákona trestá pozemskou zkázou (Lev 26; Dt 28). Odměna věčného života jest asi míněna jako odměna zachovávání zákona slovy Bar 4, 1: »Ta je ikniha přikázání a zákona na věčné časy; všichni, kteří se jí drží, přijdou k životu, kteří pak ji opustili, k smrti«; »Šetřili přikázání jest jistá nesmrtnost... tedy vede k věčnému království« (Moudr 6, 20, 21), Důsledkem zachovávání přikázání jest moudrost: »Vrchol bázně Boží jest moudrost a rozum« (Sir 21, 12), a pokoj; »Kdybys byl šetřil mých přikázání, byl by jako řeka tvůj pokoj a tvé štěstí jako mořské vlny« (Is 48, 18).

Dle sv. Písma není sám zákon těžké jho, které z něho učinilo rabínské hnidopišství, nýbrž je sluncem života (Žl 18, 5); »Z cesty zjevení tvých raduji se jako z veškerého bohatství. Lepší jest mi zákon tvých úst nežli tisíce zlata a stříbra« (118, 14, 72); zákon jest útěchou v protivenství; »Kdyby zákon tvůj nebyl mým rozjímáním, dávno byl bych zahynul v bidě« (118, 92). Proto spravedlivý v modlitbě prosí o pochopení zákona a o sílu zachovávat! jej: »Vštěp mi, Pane, cestu svých ustanovení, abych ji vyhledával každou dobou, dej mi rozum, abych bádal ve tvém zákoně, abych jej zachovával celým srdcem« (118, 33, 34); »Kéž by řízeny byly cesty mé k tomu, abych šetřil ustanovení tvých« (118, 5).

2. *Poměr Starého zákona k Novému zákonu.* »Cílem zákona je Kristus« (Rím 10, 4), »zákon stal se vychovatelem na Krista« (Gal 3, 24). Ježíš Kristus proto prohlásil, že nepřišel zrušit! zákon, nýbrž doplnit a naplnit (Mt 5, 17) radostnou zvěstí o království Božím v jeho dokonalosti (Lk 16, 16); dokud se toto naplnění nestane sicut- kem, nepomine ani čárka ze zákona a musí býti zachováván (Mt 5, 18). Tuto dokonalost naznačil příklady v horské řeči: »Slyšeli jste, že řečeno bylo ... já však pravím vám« (Mt 5, 21) a podobenstvím o staré záplátě na nové látce a o novém víně ve starém měchu (Mt 9, 16), Spletité množství předpisů rabínských o zachovávání zákona nemůže býti zachovááno, jest uvedeno na jednoduchost přikázání lásky k Bohu a k bližnímu (Mt 7, 12; 22, 39). Ve své poslední řeči před umučením mluví již Ježíš Kristus jenom o svých přikázáních, jak také později praví apoštolům; »Učte je za-

chovávatí vše, co Já jsem přikázal vám« (Mt 28, 20). Ježíš Kristus a jeho apoštolové i věřící z židovstva zachovávali skutečné biblické předpisy zákona. Avšak po přijetí pohanů do říše Kristovy bylo zřetelně prohlášeno, že zákon Mojžíšův pozbývá platnosti a své účinnosti ke spásě a že na jeho místo nastupuje nový zákon milosti: »Proč pokoušíte Boha, vkládající na šíji učedníků jeho, jež ani otcové naši ani my nemohli jsme snést? Spíše věříme, že milostí Pána Ježíše budeme spaseni stejně jako oni« (Skt ap 15, 10, 11). Tu myšlenku dokonale rozvinul apoštol Pavel ve svých polemikách se židokřesťany, přesně ji vyjádřil a odůvodnil konec mojžíšského zákona. Zákon platil pouze pro dobu nedospělosti Izraele (Gal 4, 1), nemohl sám splnit mesiášské sliby, dané dávno před zákonem (Gal 3, 17); kdyby zákon ospravedlňoval, byla by Kristova smrt nadarmo (Gal 2, 21); zákon měl ukazovati hanebnost hříchu (Řím 3, 20), kdežto smrt Kristova přinesla osvobození od hříchu (Kol 2, 14); starý zákon uvaloval prokletí, Kristus je odňal (Gal 3, 10—13); po Kristově smrti je zákon mrtev a »vy, bratří, jste skrze tělo Kristovo mrtvi zákonu a patříte již jinému, jenž vstal z mrtvých« (Řím 7, 1. 4); na místo množství příkazů platí pro věřícího v Krista přikázání lásky, jež znamená též zachovávání všech přikázání Kristových (Gal 5, 13; 1 Jan 5, 3). *SP Zákonicí.* Byli laičtí znalci a učitelé zákona. I. Vznik a postavení v národě židovském. V babylonském zajetí židé, zbaveni chrámu a samostatného života, se tím více věnovali Bibli, jedinému odkazu otců, který s sebou vzali — aby podle něho zařídili svůj život. Mnozí z nich se stali znalci Bible a vykladači pro život. Když po návratu do Palestiny byl ikladen hlavní důraz na život podle zákona, velmi se uplatnil každý, kdo jej znal a dovedl podle něho zařizovat život. U Esdráše je zvláště připomenuto, že byl »znalec písma, zběhlý v zákoně Mojžíšově« (Esdr 7, 6). Esdráš však byl ještě kněz, jako vůbec znalost a výklad zákona byl úkol kněží. Než již v jeho době a hlavně po něm vynikli v tom ohledu zbožní laikové, kteří na sebe strhli úkol vykládat zákon a podle něho soudit. Tím si získali jedno z lepších postavení v národě, neboť rozhodovali, jak se má zákon plnit. Jejich úkol naznačuje se v Sir 28, 37. .: vynikají ve shromáždění, zasedají na soudcovská křesla jako rozumějící soudní při. Nebyli placení úřední osoby, nýbrž své postavení a vliv opírali jedině o znalost zákona a své mravní chování; tím si uchovávali

soudcovskou autoritu. Jaksi zatlačili kněze do pozadí a sami se ujali náboženského vedení lidu. Byli oslovováni Rabbí (v Palestině), Raw (v Babylonii). Jejich vážnost a mravní vliv stoupl teprve tehdy, když se dostali do synedria, kde mohli velmi dobře uplatnit své znalosti zákona a soudní praxe podle něho. 2. V době Kristova vystoupení. Pozorně sledovali Kristovu činnost stejně jako farizeové. Či lépe, zákonicí, přidavši se ik farizejské sektě, Krista stále sledovali. Jsou nazýváni na př. u Mk 2, 16 »zákonicí farizeů«. Jim teprve nebylo lhostejné, jak Ježíš Kristus vykládá zákon a vůbec jakému náboženskému životu učí. Zároveň s farizeji pak zaujali ke Kristově činnosti nepřátelské stanovisko (viz Farizeové). Ze slov Kristových o nich jsou zajímavá následující z Mk 12, 38—40: »Varujte se zákoníků, kteří se zálibou chodí v dlouhých rízách a libují si, když je pozdravují na trhu, a rádi sedí v prvních stolicích v synagogách a na prvních místech při hostinách; stravují domy vdov pod záminkou dlouhého modlení; těm se dostane soudu těžšího«. Více než farizeové stavěli svou zbožnost na odív, již ovšem, jak se stává, získali si přízeň hlavně žen. V nepřátelství ke Kristu mohli dobře uplatnit své postavení v synedriu. Ježíš Kr. několikrát předpověděl, že bude vydán »starším, velekněžím a zákoníkům« (Mk 3, 22; 10, 33), tedy synedriu. Úředně proti němu vystoupili, když vyhnal prodavače z chrámu (11, 18). Od té doby hledali, jak by ho zahubili (14, 1). Zároveň s velekněžimi si najali Jidáše (v 43). Rozsudek smrti nad Kristem je z velké části jejich dílo. *šK Zambri*, pátý král izr. (886). Na trůn se dostal vraždou svého předchůdce Ely. Panoval jen 7 dní. Zahynul ve svém paláci v Tircz, ikterý nad sebou zapálil, když jej obléhal nově zvolený král Omri (3 Král 16, 15. 22). *šK Zásluha.* Mravně dobrý skutek, který si zasluhuje u Boha odměnu. 1. O záslužnosti dobrých skutků a o sankci Boha ispravedlivého, že odmění dobré skutky, svědčí tyto výroky v Bibli; »Bůh odplatí každému podle skutků jeho; životem totiž věčným těm, kteří nevrtně hledají v dobrém díle slávy a cti a neporušenosti« (Řím 2, 6. 7). »Co člověk zasel, to bude i žnouti. Neboť kdo seje ve svém tele, z těla bude také žnouti porušení; kdo však seje v duchu, z ducha bude žnouti život věčný. Nepřestávejme proto činit dobro, neboť, neochabneme-li, svým časem budeme žnouti« (Gal 6, 8, 9), »Coko-li činite, z duše konejte jako Pánu a ne lidem, věduce, že od Pána

dostanete odplatu dědičtí. Služte Kristu Pánu. Kdo totiž činí křivdu, dostane to, co ukřivdil, a není .stranictví u Boha« (Kol 3, 24. 25), »Bohatým tohoto věku prikazuj, ať pyšně nesmyslejí, ani neskládají naději v nejisté bohatství, ale v Boha živého (který nám všeho hojně poskytuje k požívání), ať činí dobře, bohatnou dobrými skutky, ať štedře dávají, sdělují, a (takto) si hromadí dobrý základ pro budoucnost, aby dosáhli pravého života « (1 Tim 6, 17. 18), »Neboť my všichni musíme se objeviti před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel vlastní těla, jak činil bud dobré nebo zlé« (2 Kor 5, 10), »Kdo vsadí a kdo zalévá, jsou jedno; ale každý obdrží vlastní odplatu podle své práce« (1 Kor 3, 8).

3. Z podmínek, aby dobrý skutek byl záslužný, se připomíná: aby se děl pro Pána: ^Blahoslavení jste, když vás budou pro mne tupiti a pronásledovali a mluvíti proti vám lživě všechno zlé; radujte se a veselte se, neboť odplata vaše je hojná v nebesích« (Mt 5, 11. 12; 19, 29). Dále jen dítky Boží mohou být dědici a proto třeba být ve spojení s Kristem ve smyslu slov: »Zůstaň- te ve mině a já ve vás. Jako ratolest nemůže nésti ovoce, nezůstane-li na kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně« (Jam 15, 4), »Jsme-li však dítkami, (tedy) i dědici, dědici Božími a spoludědici Kristovými, ač-li s ním trpíme, abychom s ním byli i oslaveni« (Řím 8, 17). Jsou to prostě skutky vykonané v duchu (Gal 6, 8. 9), či v milosti. K tomu přistupuje víra a láska: »Spravedlivý živ je z víry« (Řím 1, 47), »Kdybych rozdál lna pokrmy chudých vešker en majetek svůj a vydal své tělo k spálení, lásky však kdybych neměl, nic by mi to neprospělo« (1 Kor 13, 3). Vykonaný skutek sám v sobě je hoden odměny. V této důvěře Pavel pravil: »Neboť káží-li evangelium, nemám se čím chlubit, vždyť to je pro mne nutnost, a běda mně, nebudu-li (je) hlásit i. Činím-li to totiž dobrovolně, mám odplatu, jestliže však nedobrovolně, úřadem jsem pověřen. To, že káže evangelium, bezplatně je nabízím, abych úplně neužil svého práva v evangeliu« (1 Kor 9, 16—18). Záslužné jsou jen skutky před smrtí vykonané: »Já musím činiti skutky toho, jenž mne poslal, pokud jest den; přichází noc, kdy nikdo nemůže pracovat« (Jan 9, 4). Odměna bude dána až na věčnosti v den soudu; »Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím, připraveným vám od ustanovení světa; neboť jsem lačněl a dali jste mi (jistí...« (Mt 25, 34). » Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval;

pro budoucnost je mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce; ale nejen mně, nýbrž i všem těm, kteří milovali příchod jeho« (2 Tim 4, 7. 8). Jakub v listě připomíná; ^Blahoslavený člověk, jenž vytrvá v pokušení, neboť když bude zkušěn, obdrží korunu života, kterou Bůh zaslíbil těm, kteří ho milují« (Jak 1, 12). Šk **Zatvrzelost.** Zaviněná neschopnost vnímati zjevení Boží a tvrdošíjně odmítání vlivu Božího na duši.

1, Příčiny. Ve St, zákoně nazývá se Bůh příčinou z., pokud člověku nepopřává, aby chápal projevy jeho vůle. Klasický případ je u faraóna: Hospodin pravil Mojžíšovi: «Hleď, bys všechny zázraky, které jsem svěřil tvým rukám, učinil před faraónem; jáť jeho srdce zatvrdím, že nebude chtít propustiti lid« (Ex 4, 21; srov. 7, 13; 8, 15; 9, 7. 8). Než tím není řečeno, že Bůh přímo působil ono zatvrzení. Hebrejský způsob vyjadřování totiž stejně vyjadřoval přímou příčinu něčeho a pouhé dovolení n. dopuštění, aby se něco stalo. Taik tomu bylo i u faraóna, který přes jasná znamení moci Boží nepropustil lid. Vlastní příčinu třeba hledali u něho samého, že »sám zatvrdil své srdce« (Ex 8, 28; 9, 7. 34), jak sám doznal (9, 27; 10, 16), Podobně třeba posuzoval i z. lidu izraelského, nazývaného proto »li- dem tvrdé šíje« (Dt 9, 6; 10, 16; 31, 27; Ex 32, 9; 34, 9 a j.). Na ni si později stěžovali proroci (Ex 2, 5; 3, 9. 26; 12, 2). Měli zjevit lidu vůli Boží, avšak setkávali se s neporozuměním a odmítáním u lidu, který je nechtěl přijímat jako Bohem poslané. Tím se víc a více zatemňovala jejich schopnost přijímat něco od Boha skrze proroky, až úplně přestala. Na ni byl upozorněn

Isaiáš ve vidění: »Jdi a pověz tomu lidu: Slyšte, slyšte, ale nerozumějte; vizte, vizte, ale nepoznávajíte! Oslep srdce toho lidu, uši mu zátěž, oči mu zavři, ať očima nevidí, ušima neslyší, myslí ať nechápe, aby se neobrátí, a já bych ho neuzdravil« (Is 6, 9. 10), »Že toto nechápání a odmítání slov prorokových pochází z vlastní vůle a viny lidu, ukazují slova jako »nechtěli slyšet« (28, 12) »synové, kteří nechtějí slyšet poučení Božího« (30, 9; cf Jer 3, 3; Sof 3, 2). Tak se uskutečňoval vnitřní soud nad lidem, po němž pak následoval soud vnější — vyhnanství. Stálým přestupováním zákona a odmítáním obrácení se otupovalo jeho svědomí. To vedlo k vlažnosti a vzdorovitosti, čemuž se strany Boží odpovídalo odmítnutí poskytnouti milost.

V N. zákoně užívá se pro z. řec, pórósís t. j. utvoření mozolu a vůbec vše, co činí maso necitelným. Jedná se o tutěž neschopnost přijímatí posláni Ježíše Krista. Na ni poukázal při uzdravení člověka s uschlou rukou: »Je dovoleno v sobotu dobře či- niti či zle; zachrániti život či zniči- ti?« A oni mlčeli. I pohleděl na ně s nevolí, zarmoutiv se nad zatvrzelostí srdce jejich (Mik 3, 4. 5). Proto pak odůvodňuje změnu způsobem poučování: »Proto k nim mluvím v podobenstvích, poněvadž vidouce nevidí, a slyšíce neslyší, aniž rozumějí. A naplňuje se na nich proctví Isaiáše, pravícího; Ušima budete poslouchati a neuslyšíte ... Is 6, 9. 10« (Mt <13, 13—15; Mk 4, 11; Lk 8, 10). Ne že by podobenství sama byla nepochopitelná, nýbrž vzrůstající nechápavosti odpovídal nový způsob poučování ne již přímého, nýbrž nepřímého skrze podobenství. Jan pak podobně, vysvětluje, proč nevěřili, ač Kristus učinil tolik zázraků; »Proto nemohli věřiti, poněvadž opět pravil Isaiáš: Zaslepil jim oči a zatvrdil jim srdce, aby očima neviděli a srdcem nerozuměli, neobrátíli se, abych je uzdravil (12, 39). Posláni Kristovo a jeho účinky u Židů bylo již předobrazeno posláním Isaiáše. Bůh předvídal, že posláni Kristovo u většiny Židů zklame pro jejich zlé smýšlení, a přece je neodvolal. Zázraky měly u nich vyvolat víru, a Ježíš se o to přičinil, aby uvěřili (Mt 23, 37). Nestalo se tak. A tím způsobem židé svou zatvrzelostí uskutečnili plán Boží. Zatvrzelostí Židů se obírá nejvíce Pavel. Jednak se s ní sám setkával na apoštolských cestách (Skt 19, 9), jednak chtěl odpovědět na běžnou námitku, proč Židé Krista za Vykupitele neuznali. Pochází to od nepochopení pravého smyslu zjevení daného Mojžíšovi: » Neboť až

do tohoto dne táž rouška zůstává na čtení Starého zákona neodhalena — neboť v Kristu přestává, — ale až do tohoto dne, když se čte Mojžíš, rouška leží na jejich srdcích« (2 Kor 3, 14). Učení o Kristu ukřižovaném jako původci spásy stalo se jim pohoršením (1 Kor 1, 23). Chtěje ukázati důvod této z., poukazuje na z. faraóna (Řím 9) a na konec dí: »Tedy nad kým chce, se -smiluje, a koho chce, toho zatvrzuje« (v 18). Ne že by Bůh zatvrzoval každého, komu neprokazuje milosrdenství, nýbrž koho chce. V tomto případě Bůh zatvrzuje, že člověku předkládá dobro spásy v evangeliu a k jeho přijetí vnitřně pobádá, avšak člověk ve špatnosti a zvrácenosti svého srdce užívá toho dobra ke zlému, totiž k odpírání Bohu a tím se zatvrzuje. 2, Varování. V Žalmu 95, 7—il 1 se před z. varuje: »Nezatvrzujte svých srdcí, jak v Hádce, jak v Pokušení na poušti, kde vaši otcové pokoušeli mne. ...« Zatvrzelé stihne trest: »Běda tobě Korozain.. .« (Mt 11, 20 —24). »Nebo pohrdáš bohatstvím jeho dobroty a trpělivostí a showivavostí? Nevíš, že dobrotivost Boží tě vede k pokání? Ale podle tvé tvrdosti a nekajícího, srdce hromadíš si hněv v dera hněvu a zjevení spravedlivého soudu Boga, který odplatí každému podle jeho skutků« (Řím 2, 4). **Šk Závět'** (poslední pořízení, testament) je jednostranný projev, jímž se jmenuje univerzální dědic a činí pořízení o nakládání se statky pozůstalými po smrti testátora. Dispoice na případ smrti nalézáme v Písmě sv., (David 3 Král 2, 2—9), i dispoice majetkové (Jakob Gn 48, 22. — Achitofel učinil pořízení o domě svém a oběsil se 2 Kr 17, 23; »Pořid o svém domě, neboť zemřeš« 4 Král 20, 1). Byl to testament v širším smyslu, poslední přání, ale dědic nastupoval podle zákonné posloupnosti. Závět' v přesném smyslu jako závazný právní úkon se zanesla k Židům až s cizí civili- sací. Tob 8, 24. »Dal mu napsati zápis, že (druhá) polovice, která zbude po jich smrti, dostane se ve vlastnictví Tobiášovi«. Je to dědická smlouva asi medského původu, obdobná dnešním dědickým smlouvám při příležitosti sňatku (§ 1249 o. o. z.). Je to také prvý doklad písemné formy závěti, jindy snad se dala před svědky. Vlivem řecké kultury se rozšířil zvyk činiti poslední vůli a rabíni pak upravili její (náležitosti. Sv. Pavel rád užívá obrazu závěti [Gal 4, 15 »Nikdo přece neruší lidského pořízení pravoplatného, ani k němu nepřidává*. Žid 9, 16—17: «Neboť kde jest závět', tam jest nutno, aby osvědčena byla smrt toho, kdo závět' učinil. Závět' totiž je

pravomocná (teprve) při mrtvých; jinak nenabývá moci, pokud žije závětce*] a mimoděk upozorňuje na její vlastnosti, podobné moderní závěti; tvoří dostatečný důvod nabytí vlastnictví pozůstalosti, druhá osoba ji nemůže změnit a zrušit, ale testátor jí může jednostranně odvolat, vykonatelnost až po jeho smrti, Dr. Vít Beneš O. P.

Závist, smutek nad úspěchy bližního a snaha připravit jej o ně. — 1. *Výstrahy před závistí*; «Nezávid' člověku nespravedlivému a nechod' za ním po jeho oestách» (Přís 3, 31); «Lidé mezi vámi rozmrzeli a velmi mlsní závistivě budou hledět na bratry své i na manželky své» (Dt 28, 54); «Kdo chce cihvatně zbohatnout! závidě jiným, neví, že nouze naň přijde* (Přís 28, 22); «Opět patřil jsem na všechny práce lidské a pozoroval jsem, že snaživost jedněch budí závist druhých; a protož i v tom je marnost a starost zbytečná* (Kaz 4, 4); «Ale závistí d'ábla přišla smrt na svět a zakoušeji jí ti, kteří patří jemu» (Moudr 2, 24); «Nebud' me marné chvály žádostivi, vespolek se popouzejíce a jedni druhým závidíce* (Gal 5, 26). — 2. *Závist škodí*: »Když se mi rozpalovalo srdce (závistí nad štěstím druhých), když bylo nitro mé roztrpčeno, byl jsem zpozdilec nerozumný a choval jsem se jako hovádko* (Žl 72, 21); «Nepůjdu cestou s chřadnoucí závistí, neboť ona neobcuje s moudrostí* (Moudr 6, 25); «Neceť a pohana bude údělem zlého, tak i každého hříšníka, závistivého* (Sir 6, 1); «Špatný jest, kdo má nepřející oko* (14, 8); «Odkud vznikají boje a půtky mezi vámi? ne-li odtud, z vašich chticů, které bojují ve vašich údech? Žádáte a nemáte; zabijíte a závidíte a nemůžete dosíci* (Jak 4, 1, 2); závist patří do «skutků těla*, které vylučují z království Božího (Gal 5, 20). — 3. *Příklady závisti*: satan (Moudr 2, 24); synové Labanovi (Gn 31, 1); bratři Josefa Egyptského (37, 11); dělnici na vinici (Mt 20, 9—15); kněžstvo židovské vydalo Ježíše Krista ze závisti na smrt (Mt 27, 18).

Zázrak, hebr. pelé, řec. thaumasion, lat. miraculum, označuje věc nebo událost, která svou podivuhodností vzbuzuje u lidí obdiv. voje, než z toho neplyne, že se neudál, když se o něm bibličtí spisovatelé zmiňují jako o skutečné události. Zázrak je událost viditelná, smysly postřehnutelná. Proto oni spisovatelé mohli o něm psát jako o kterékoliv události, jejímiž svědky buď byli sami nebo zprávu o ní čerpali ze spolehlivých pramenů. Proto není divné, že o nich píší jako o kterékoliv jiné

V užším smyslu rozumí se jím Boží čin ve viditelném světě vykonaný, k němuž síly přírodě vlastní vůbec nedostačují. Zázrak je tedy smysly postřehnutelný, příčina však — Bůh — je neviditelná. Zázrak je mimo běh pravidelného dění přirozeného. Jím se však neruší zákony viditelného světa. Bůh, který dal světu zákony a je na nich nezávislý, může do nich svobodně zasáhnout, aniž je ruší. Bůh ovšem stále řídí viditelný svět a jej udržuje, než to se ještě nenazývá zázrakem. Ten je prostě takový skutek Boží, pro nějž necháváme příčiny v řadě přirozeném. Je nad síly přirozené, mimořádný projev všemohoucnosti Boží, — V celém Písmě sv. se připomínají takové mimořádné zásahy Boží buď* bezprostřední nebo prostřednictvím některého člověka. Podle běžného třídění možno je dělit na zázraky týkající se samé podstaty skutku (supra naturam), co totiž příroda nemůže za žádných okolností vykonat, jako je na př. oslavení těla (při proměnění Páně). Dále na zázraky vzhledem k podmětu (contra naturam), v němž se uskutečňuje, jako je vzkříšení mrtvého, uzdravení slepého (příroda dává život, ale ne mrtvému). Do třetí a nejnižší třídy patří zázraky vzhledem ke způsobu (praeter naturam), při němž se něco děje takovým způsobem, jakým to příroda vykonat nemůže, na př. náhlé uzdravení z horečky na pouhé slovo, aniž je použito léku (uzdravení tchyně Petrovy).

1. *Spolehlivost bibličtých zázraků*. Ne vše, co bible označuje jako» podivuhodné, zázračné, je zázrak v pravém slova smyslu, na př. obdiv spisovatele Sir 42, 15—43, 37 nad celým stvořením, podivuhodným to dílem Božím, nedokazuje ještě, že se díval na vesmír a dění v něm jako na skutečný zázrak. Přesto však bible vypravuje o takových událostech, které nelze jinak vysvětliti leč přímým zásahem všemohoucího Boha. K tomu se ovšem předpokládá, že se pokládají za dějinně spolehlivé zprávy o takových událostech. A to nelze a priori odmítat. Zázrak je sice čin Boží, který sám sebou nesouvisí ani s příčinným řádem v přírodě, ani není výsledkem dějinného vý

události a je kladou do dějinných okolností. Že si jich někdy zvláště všimají a je snad vynášejí, je pochopitelné, poněvadž v nich viděli zvláštní projev Boží všemohoucnosti, Než všeobecně převládá u nich střízlivý sloh, takže i po této stránce je patrné, že spisovatelé nepodléhali takovému náboženskému nadšení, při němž se snadno pokládá za zázrak, co jím není.

Při zprávách o zázracích v bibli se nezapomíná ovšem na to, že tyto zprávy pocházejí z dob, kdy nebyly dostatečně známy přírodní síly a síly duševní. Mohlo by se tedy přihodit, že něco bylo pokládáno za přímý zásah Boží, co třeba uvést na neznámé tehdy síly. Svatopisci pak, kteří znalosti přírodních sil nepřevyšovali svou dobu, zaznamenali prý takové události jako zázraky, poněvadž jinak si je vysvětlit nedovedli. Takto vysvětlují většinu zázraků v bibli vypravovaných ti, kteří popírají ne tak možnost přímého zásahu Božeho, jako spíše jeho uskutečnění. Než k tomu, aby lidé těch dob postřehli, že něco pochází přímo* od Boha, bylo třeba, aby znali všechny skryté síly přírody? Vyžaduje se na př. u toho, kdo je činěn vinný z přestupku zákona, aby znal celou sbírku zákonů? Podobně také člověk se zdravou soudností při mimořádných událostech ne nesnadno postřehne, že příčinou takové události může být a je jedině Bůh, a to prostě proto, že ani příroda ani člověk, ani kdokoliv jiný něco takového učinit není schopen. Na př. každý ví, že mrtvému nikdo na zemi nemůže vrátit život (na př. u mrtvého, oživšího dotekem Elisea v 4 Král 13, 21). A stane-li se to, pak je příčinou buď přímou nebo nepřímou jedině Bůh, původce života. Takový jistý postřeh měl onen slepec Kristem uzdravený, když pravil: »Od věků nebylo slycháno, že by byl kdo otevřel oči slepému od narození. Kdyby tento nebyl od Boha, nic by nemohl činit!« (Jan 9, 32. 33). Totéž lze vidět u pohanů v Lystře, kteří spatřivše uzdravení chromého od narození, hned volali, že k nim přišli bohové (Skt ap 14, 7 ..). V takovém případě se ozve něco podobného, co pravili čarodějové faraónovi: »Prst Boží je toto« (Ex 8, 19). Není to sice ještě dokonalé poznání. K tomu se dospěje až zralou úvahou. Než i v takovém nedokonalém poznání je jistota, že příčinou podivuhodného skutku je Jedině Bůh, Tuto jistotu měli a ji s věřícími své doby sdíleli i svatopisci. Zázraky, které zaznamenali, leží i před zkoumavým zrakem naší doby, Jak jsou v bibli zaznamenány a popsány, nelze je ani dnes vysvětlit jinak, než jako přímé zásahy Boží.

2. *Smysl a účel zázraku*, a) V knihách starozákonních pro zázrak se nejčastěji užívá slova óh, t, j. znamení. Jsou znameními jako smysly postřehnutelný projev neviditelné moci Boží. Podle vypravování o zázracích učiněných Mojžíšem v Egyptě měly tyto divy přivést faraóna a jeho okolí k poznání, že Bůh Izraelitů je ochránce svého lidu, a proto třeba dbáti jeho

rozhodnutí vyvésti lid z egyptského otroctví. Pro Izraelity samy byly tyto divy znameními, že Bůh se ujímá svého lidu a že je mu příznivý. I potom během putování pouští mnohé zázraky (viz Mojžíš) připomínaly lidu, že Bůh je stále s nimi a o ně pečuje. Jindy (zase byly projevem trestající Boží spravedlnosti a tedy i svatosti Boží (potrestání Sodomy, potrestání Datana a Abirona a j.). Snad překvapuje, že v této době dalo se nejvíce zázraků. Byla to však doba utváření se teokratického lidu, jemuž bylo třeba hmatatelně ukázat, že Bůh skutečně jest, že své plány uskuteční, že je mocný, svátý a dobrý Pán, jemuž lid náleží. Zázraky byly nejvhodnější prostředek, jak vstřípiti tehdejšímu lidu a jeho potomstvu přesvědčení o Boží vznešenosti, vynikající nad vznešenost bohů pohanských národů, a o stále přítomnosti Boží v svém lidu, V pozdější době . z častého vzpomínání na zázraky za dob Mojžíšových je vidět, jak velký měly vliv na náboženské přesvědčení. — V době pomojžíšské jen občas se Bůh projevil zázrakem, aby se opět ukázalo, že týž Bůh, který byl s národem v jeho počátcích, zůstává s ním (nadále, Hlavně v době náboženského úpadku v severní říši, v níž šlo o bytí a nebytí víry v jednoho* Boha, opět se hojně projevil Bůh zázraky, jež konali prorok Eliáš a Eliseus. — V následující době, době proroků, zázraky nejsou tak časté. Na př. Isaiáš nabídl Achazovi zázrak, jímž chtěl prokázat, že jsou pravdivá jeho slova ohledně vysvobození z nebezpečí dvou králů (Is 7, 41). Také Ezechiášovi dal zázračné znamení na potvrzení příslibení, že se uzdraví (4 Král 20, 8. 9). V svých spisech se však proroci málo zmiňují o zázracích, jež by sami konali. Svou pozornost věnovali jinému divu, totiž působení Božimu v osudech národů, ve vedení dějin. Byli přesvědčeni, že tyto plány se jistě uskuteční, a takřka nepokládali za nutné opíratí své tvrzení o zázraky, jichž bylo již s dostatek v národě vykonáno a na něž se zapomínalo. Pozornost svých posluchačů obracel více ke »dni Páně«, jež představovali jako největší zázrak. Tehdy se totiž objeví Bůh, doposud skrytý. — V době po návratu ze zajetí přestávají zázraky stejně jako proctví. — Všeobecně třeba říci, že starozákonní zázraky jsou jednou stránkou Božeho zjevení či lépe zjevení Boží doprovázejí a je ověřují.

b) Počátky doby novozákonní se vyznačují novými projevy Boží všemohoucnosti v zázracích. Jan Kř., předchůdce tohoto nového období zjevení Božeho, neučinil žádný zázrak (Jan 10_f 41). Zato však je v evangeliích

zaznamenáno mnoho zázraků, jež činil Ježíš Kristus (viz níže). Zázračná činnost je nerozlučně spjata s jeho celým vystoupením a učením. Je uskutečněním jeho zvláštní, božské moci, která se u něho jeví jako samozřejmá. Ježíši Kristu šlo o to, aby byl uznán za Mesiáše, Bohem poslaného k dobru lidstva. Ježíš činil tolik divů. Od Mesiáše se také očekávalo, že bude Bohem vybaven zázračnou mocí, jak lze soudit ze slov lidu: »Bude Mesiáš, až přijde, činiti více zázraků, než činí tento ?« (Jan 7, 31). Jím chtěl přivést k poznání a uznání svého božského poslání. Tak chápal jeho zázraky Nikodém, kjerý vyznal: »Mistře, víme, že jsi od Boha vyšel jako učitel; neboť nikdo nemůže činiti těch zázraků, které ty činíš, není-li Bůh s ním« (Jan 3, 2). A jako potvrzují jeho poslání, tak i potvrzují jeho učení. Apoštol Petr ve své řeči shrnuje význam zázraků v životě Kristově, když ho představil jako »osvěd- čeného od Boha mocnými skutky a divy i zázraky« (Skt ap 2, 22). Tím chtěl jaksi zpečetit božské poslání Kristovo. Vždyť každý věděl, že pravý zázrak je skutečným projevem jediného všemohoucího Boha, a že ten, kdo je koná na potvrzení svého* poslání, je hoden víry. Lidově to vyjádřil uzdravený slepec, když pravil: »Kterak' může člověk hršíny konati takové zázraky ?« (Jan 9, 16). — Ježíš nechtěl svými: divy stavěti na odív svou božskou moc. Nad obdiv nad zázraky kladl uznání pravdy jím hlásané. Zázraky mu byly jen prostředkem, aby mu bylo uvěřeno. Proto vyžadoval často víru od těch, kteří chtěli být. uzdraveni, nebo od jejich blízkých (ina př. u otce, jehož syn byl posedlý, u Mk 9, 14. 23). Jan také zaznamenává, jak zázraky přivedly mnohé k víře v něho (ev. 2, 23; 7, 31). Na konci svého evangelia pak poukazuje jasně na tento smysl Kristových zázraků: »Také mnoho jiných divů činil Ježíš . . . Tyto však jsou napsány, abyste uvěřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží, a věřice, abyste měli život věčný ve jménu jeho« (20, 30. 31). A že jen proto činil Kristus zázraky, je patrné i z toho, že se zdržel je konati tam, kde zatvrzelost bránila víře (na př. v Nazaretě, Mt 13, 58), Zázraky byly tedy zase jen znameními (fec. sémeia, jak jsou často) v novozákonních spisech nazývány), která měla přivést k poznání božského poslání Kristova a božského původu jeho náboženství. Pro lidské myšlení bylo velmi vhodné toto projevení mimořádné moci, převyšující všechnu moc přirozenou (odtud se také zázraky nazývají v novozák. spisech »dynamis« t. j. moci), aby se mohl člověk odůvodněně přiblížit k pravdám,

lidským rozumem nepochopitelným. Zázrak je v no voz. spisech nazýván i »teras« t. j. div, čímž má být vyznačena jen mimořádnost, nevšednost události. Není však bez významu, že v novozák. spisech nikdy nejsou zázraky označovány jen tímto» slovem, nýbrž vždy ve spojení se slovem »sémeion«, znamení, aby se nezapomínalo, že zázraky nejsou něčím samostatným ve zjevení, nýbrž je doprovázejí pro potvrzení učení.

Podobnou moc činiti zázraky, jakou měl Ježíš Kr., měli i apoštolé a prvotní církev. (Srov. Mk 16, 17; Lk 9, /1.) Ve Skutcích apoštolských je zaznamenáno více zázraků, jež učinili apoštolé a hlasatelé evangelia (2, 23; 4, 48; 5, 12; 6, 16 a j.). Apoštol Pavel také připomíná mnohé zázraky, které on učinil na potvrzení jím hlásaného evangelia (Řím 18, 19; 2 Kor 12, 12). Bylo toho třeba hlavně u Židů, o nichž pravil již Ježíš Kr.: »Neužříte-li zázraky a divy, neuvěříte« (Jan 4, 48; viz i 1 Kor 1, 22). Byly prostě znameními, že spása Ježíšem Kr. uskutečněná a apoštolu hlásaná je skutečně dílo Boží. V pozdější době církve se již neděje tolik zázraků, neboť ty zázraky, o nichž se vypravuje v novozákonních knihách, dostatečně ukazují, že křesťanství má božský původ.

3. *Zázraky v evangeliích.* Od činnosti Kristovy, o níž vypravují evangelia, nelze odloučiti jeho zázračné působení. To je těsně spojeno s hlásáním království Božího, Zázraky projevily Ježíš Kr. svou všemohoucnost a božskost. U svých posluchačů vzbuzoval obdiv nejen řečmi, ale hlavně zázraky, a obojím je získával pro království Boží. Dobře to vyjadřují dva učedníci TI Lk 24, 19: »byl mocný v činech a slo- vech«. — V evangeliích nejsou vylíčeny všechny zázraky Kristovy. Evangelisté se mnohdy spokojují jen všeobecným údajem, že uzdravoval všelikou nemoc (Mt 4, 23; 12, 15; 9, 35; 15, 30; Mk 6, 54—56; Lk 6, 17—19). Jiné zázraky zase zvláště popisují, hlavně ty, u nichž bylo patrné, jak ■vedly k víře v Krista. Činnost Kristova vykazuje podle zpráv evangelií více zázraků v Galileji nakloněnější víře než v Judsku a Jerusalemě, kde farizeové a zákoníci měli větší vliv.

a) Druhy a nadpřirozenost Kristových zázraků. Ježíš Kr. si byl vědom a tvrdil to, že zázraky ikoná z božské moci, již měl. Farizeové však, kteří viděli, že Kristus se jimi stává oblíbený u lidu, přičítali je vlivu zlého ducha. Na př. po uzdravení posedlého, kdy lid velebil Krista slovy: »Ni- kdy se takto mic neukázalo v lidu izra- 'dském«, farizeové pravili: »Knižetem

zlých duchů vymítá zlé duchy« (Mt 9, 34; pod. Mk 3, 22). Při jiném uzdravení posedlého vyvrátil tvrzení farizeů uvedením jejich tvrzení ad absurdum; »Každé království proti -sobě rozdělené zpusťne. . . Vymítá-li 'satan satana, jest rozdělen proti sobě; kterak tedy ob stojí království jeho?« (Mt 12, 25 . . ; Lk 11, 17). Farizeové nehledali přirozená vysvětlení zázraků Kristových, jak to činí novější doba, neboť jim bylo až příliš jasné, že jsou dílem vyšší moci. O uzdravování posedlých viz Posedlost. — Jiný «druh zázraků se týkal různých nemocí.

Byli uzdravováni chromí, slepí, hluší a němí (Mt 11, 5; 9, 27—31 a j.). Z nich některé se udály pouhým slovem (uzdravení ochrmlého služebníka setníkova u Mt 8, 6 ..); uzdravení ochrmlého v Kafarnau, Mt 9, 2; Mk 2, 13; Lk 5, 18; uzdravení malomocných Mt 8, 3. Pouhým dotekem očí zbavoval slepoty (Mt 9, 27—31; 20, 34; Lk 18, 35). Ani u uzdravení slepého, o němž se vypravuje u Jana 9, 1 , .. nelze popříti jeho nadpřirozenost, neboť sliny smíchané s hlínou a potom umytí samy o sobě nic nepůsobí pro navrácení zraku. Mimořádnost je patrná i u uzdravení ženy, trpící 12 let krvotokem, pouhým dotekem šatu Kristova (Mt 9, 20), náhlé uzdravení člověka se suchou rukou (12, 10), shrbené ženy (Lk 13, 11—13), nemocného u rybníka Bethesda (Jan 5, 2 ..). — Tu nejde o nějaká psychická uzdravení buď hypnosou nebo sugescí. Uzdravování takového druhu se omezují na duševní choroby a ne tělesné, organické. V evangeliích se také marně sháníme po duševně nemocných. Většinou jde o nemoci tělesné. Ani se nelze odvolávat na to, že Ježíš Kr. žádal od uzdravovaných víru, neboť tubo» žádal ne z nějakých důvodů lékařských, nýbrž mravních. Uzdravení tělesná směřovala k duchovnímu dobru a především k víře v Kristovo božské poslání. Jinak by zázračná uzdravení neměla smyslu v životě Kristově. U nemocných samých pak víra a důvěra, kterou vyžadoval Kristus, nebyly přičinou uzdravení, že by se muselo soudit na uzdravení sugestivní. Kristus totiž žádal mnohdy víru ne od samého nemocného, nýbrž od jeho příbuzných a jemu blízkých (Mt 15, 21 .8, 5; Lk 22, 51). Konečně Kristova uzdravení jsou v okamžiku. To však nelze říci o uzdravování sugestivním způsobem, které vyžaduje času a trpělivosti a která se nepřiházejí u nemocných, o jakých je řeč v evangeliu.

Jiný druh zázraků se týkal neživé přírody. Je to

proměnění vody ve víno (Jan 2, 1— 11), rozmnožení chlebě (Mt 15, 29 .. a pa- ral.), utišení bouře na jezeře (Mt 8, 18. 23—37 a paral.), chodění po vlnách (Mt 14, 22—34 a paral.), Při nich Ježíš Kr. podivuhodně ukázal svou božskou moc nad přírodou.

Nejvíce ukázal svou božskou moc kříšením mrtvých. Přiváděl mrtvé k životu pouhým slovem. Není při nich zmínky o umělém

dýchání, třemi a pod., jak se to děje při přivádění k životu zdánlivě mrtvých. Při zdánlivě mrtvých lze vždy postřehnout aspoň nějaké známky života na př. aspoň nepatrný dech nebo tlukot srdce, nebo nějaká teplota. Nic z toho nepostřehli příbuzní oněch mrtvých, o jejichž vzkříšení vypravují evangelia. Na př. onen mládenec z Naimu, jehož Kristus přivedl k životu, když byl nesen ik pohřebišti (Lk 7, <11 ..), byl jen zdánlivě mrtvý? U dcery Jairovy je podán i jakýsi průběh nemoci, která vedla ku smrti (Mt 9, 18—26; Mk 5, 22—24. 35 — 43; Lk 9, 41—56). Zde ovšem překva- pití slova Kristova: »Dívka nezemřela, ale spí«, jež pravil shromážděným, přesvědčeným o skutečném skonu dívky. Než že Kristus i tímto slovem »spí« rozuměl skutečnou smrt, ukazuje případ vzkříšení Lazara, o němž také pravil, že ho jde probudit ze sna, a rozuměl tím skutečnou smrt, jak plyne z jeho odpovědi učeníkům: »Lazar zemřel« (Jan 11, 14). Vyvedení pak Lazara z hrobu, v němž již ležel čtvrtý den, jasně ukazuje, že šlo o vzkříšení skutečně mrtvého,

b) Kritika a evangelní zprávy o Kristových zázracích. Zázraky v evangeliích vypravované jsou kamenem úrazu při historickém hodnocení evangelií. K vůli zázrakům v evangeliích byla popřena i historická spolehlivost evangelií samých. Dnes se všeobecně uznává tato spolehlivost, ovšem s výjimkou zázraků. Ony se prý mají tak vyložit, aby jakýkoliv zásah božské moci byl vyloučen. Než to není možné bez značných a neoprávněných textových změn. Kdo se pak jim chce vyhnout, má prý se dívat na vypravování o Kristových zázracích jako na zaznamenání názorů prvních křesťanů na některé činy Kristovy či jinými slovy první křesťané, kteří se dívali na Krista jako na nadzemskou bytost, takto se začali dívat i na různé činy z jeho života, které .se jim také ukázaly v nadpřirozeném a zázračném světle. — Než takové posuzování zázraků evangeliích se neděje na základě historických úvah, nýbrž na filosofickém předpokladu určitých škol, které a priori zavrhnou jsooucnost nadpřirozená a tedy jakýkoliv nadpřirozený projev at' slovem, jak je tomu při zjevení, nebo skutkem, Jak je tomu při zázracích. Než možnost a skutečnost nadpřirozená nelze již ani filosoficky popřít. Konečně při posuzování evangelií, která jsou pokládána za historický dokument pro život Kristův, nemá onen postup žádného významu. Třeba prostě brát evangelia taková, jaká jsou. V nich je však zázračné a přirozené tak spjato,

že nelze jedno od druhého 'oddělit. Odstranili se z života Kristova «zázraky, obraz osoby Kristovy ztrácí výraznost. Dále samo líčení zázračné činnosti Kristovy je v evangeliích podáno střízlivě a přímě bez básnických okras a výrazů, které by prozrazovaly předělání skutečné události v něco zázračného. Je to prostě zaznamenávání skutečných událostí, jak se tyto udály v konkrétních okolnostech. Dva z evangelistů (Matouš a Jan) byli svědky těchto zázraků, jiní dva (Marek a Lukáš) nabyli zpráv o nich z úst očitých svědků, kterých ještě mnoho žilo v době sepsání evangelií. Lze si představit, že tyto by se neozvali proti takovému líčení života Kristova, kdyby se neshodovalo s pravdou? Ježíš Kr, nečinil zázraky ve skrytu, nýbrž veřejně i před očima svých nepřátel. Mohl se proto Petr ve svých řečech (Skt ap 2, 22; 4, 16; 10, 37 ..) k současníkům Kristovým 'odvolávat na Kristovy zázraky, kdyby tyto nebyly tak zjevné, že je nikdo ze součastníků nemohl popřít? — Uznávají-li .se evangelia za spolehlivý pramen pro poznání života a 'osobnosti Kristovy, nelze prostě odezírat od jeho zázračné činnosti. Ta je nezbytná pro pochopení obojího.

Sk

Zdraví. Zdraví jest velikým pozemským darem, cennějším než statky a bohatství. Obšírně toto thema probírá Sirachovec 30, 14—31, 2. Čteme tam: »Lépe jest chud'asu zdravému a silnému nežli boháči mdlému a trápenému neduhem ., . Není bohatství nad zdraví těla«, Proto Sirachovec radí k mírnosti v jídle (37, 32—34) a varuje před trudnomyslností, žárlivostí, hněvem a přílišnými starostmi, které zkracují život (30, 22—31, 2).

Také sv. Pavel napomíná Timothea, aby pečoval o své zdraví (1l Tim 5, 23), varuje však na jiném místě před přílišnou péčí o tělo, která by v něm probudila žádostivost. (Řím 13, 14.)

Hc

Zdrželivost ve svátém Písmě znamená úplné odřeknutí opojných nápojů a manželského života. Opojně nápoje byly zakázány kněžím po celou dobu jejich výkonné služby (Lv 10, 9); rovněž nazireům, pokud trval jejich slib (IV. Mojž. 6, 3); Recha- bite ise dobrovolně jich odřekli (Jer 35). Od manželek se musili zdržovati všichni Izraelité, nežli se odebrali k vyslechnutí Božího zákona na horu Sinaj (Dt 19, 15); kněží před nastoupením posvátné služby, aby směli požívatí posvátných chlebů (1 Král 21, 5). Apoštol Pavel doporučoval zdrželivost od pokrmů a nápojů, kdyby mohlo

vzniknouti pohoršení (Řím 14, 20, 21); »Jestliže můj pokrm pohoršuje bratra mého, nebudu na věky jísti maso., abych svého bratra nepohoršil* (1 Kor 8, 13). Božsky Spasitel doporučoval pohlavní zdrželivost doživotní, z lásky k Bohu zachovávanou (Mt 19, 12); rovněž apoštol Petr (1 Petr 2, 11) doporučuje zdrželivost v tom, čím jest ohrožena spása duše. Apoštol Pavel počítá ' zdrželivost mezi plody ducha (Gal 5, 22).

Zeloté. Nábožensko-politická sekta židovská, smýšlením blížká farizeům, od nich se však lišící bezuzdným nacionalismem. Za jejího zakladatele se pokládá Judá Galilejský, o němž se Lukáš zmiňuje ve Skt ap.; »Po něm (Theudovi) povstal Judá Galilejský za dnů soupisu a svedl s sebou lid k odboji; také on zahynul a s ním všichni, kteří ho následovali, byli rozprášení* (5, 37). Bylo to při sčítání lidu, jež r. 6/7 po Kr., kdy se Palestina stala částí provincie syrské, nařídil Sul. Quirínus, římský prokurátor Syrie, aby podle počtu hlav mohly býti rozděleny daně. Platití Římanům daně znamenalo, že pánem židů je císař, což bylo proti smýšlení židovskému, podle něhož jediný pán židů je Bůh. V čelo nespokojenců se postavil Judá, pocházející z Gamaly v Gaulanitidě. Svým protirímským fanatismem a přílišnou volností více uškodili, než prospěli národu. Nejfanatičtější a nejkrutější z nich -se nazývali Si-kariové. Jejich zásluhou vystupňované nepřátelství proti Římanům strhlo národ do odboje proti nim a k národní katastrofě r. 70 po Kr. (Jos. Fl. Válka žid. V, 1).

šk Země. 1. Vznik země připisuje Bible Bohu. Nejprve vypadá pustá a prázdná (tohu wabohu). Teprve třetího dne stvoření byla patrná — po vzniku moře a pevniny; tato byla nazvána zemí (Gen 1, 1—3. 10). Pak byla schopná nosit život, který z ní Bůh vyvede. Toto líčení vzniku země není podáno vědeckým způsobem. Spisovatel chtěl Ua prvním místě zdůraznit, že Bůh ji stvořil a uspořádal tak, aby se stala sídlem člo věka. V tom se liší Bible od výkladů o vzniku země u jiných východních národů. 2. Staří Hebreové měli o zemi pojmy lidového nazírání své doby: Země a nebe s vodstvem tvoří celý vesmír. Svatopisci mluví o základech země, na nichž spočívá a proto je pevná (Is 40, 21; Jer 31, 37; Job 38, 4—7; Žalm 103, 5; Přís 8, 29; Sir 16, 19 a j.). Dle nich okrouhlý povrch země spočívá na sloupech (Job 9, 6; Žalm 74, 4). Vyjadřování se v Job 9, 6; Žalm 74, 4 jako by země stála na sloupech, možno bráti za básnické, neboť v Job 26, 7 zase je země nad

prázdnem. Spíše se možno domnívati, že si ji myslili na vodách (Ex 20, 4; Žalm 23, 2), podobně jako se domnívali Egypťané a Chaldeové, až na některé rozdíly, Akkadové a Elamité si ji představovali připevněnou k nebi provazy. Že by Hebreové měli pojem o kulatosti země, nedá se dokázat ani ze slova »tebek«, jehož se pro zemi užívalo. Slovo znamenalo jen okruh zemský, přírodou a lidmi obydlý (Is 14, 21; 18, 3; 26, 9; Žalm 9, 9; 49, 12; Přís 8, 26. 31 a j.). Spíše se v tom slově skrývá pojem o zemi jako kulatém ostrově. Jeho hranice jsou prostě označovány jako konec země, který spadá často v jedno s místním horizontem (Žalm 103, 17; Přís 30, 4; Dan 4, 8). V Bibli tedy není přírodovědeckého poučení ani o vzniku země, ani o jejím tvaru a složení. Hlavní myšlenka, že země je dílo Boží a od B'oha závislá, je vyjádřena v názorech té doby.

4. O trvání země nikde není řečeno, že bude věčné. Výrazy jako »země na věky sto-jí« (Kaz 1, 4) třeba bráti relativně, vzhledem k měnivosti obyvatel na ní. Jinak se užívalo stálosti země jako obrazu pro něco, co má stále trvat (Mt 24, 35). Naopak mluví o jejím zániku (Is 51, 6) ohněm (2 Petr 3, 10). Ale tím se nemyslí úplné její zničení, nýbrž obnovení (Is 54, 16; Zjev 21, 1).

šk Zemědělství. Izraelité po dobu pobytu na poušti žili jako pastevcí po způsobu dnešních beduinů. Když obsadili Palestinu na^ - učili se od domácího kananejského obyvatelstva vzdělávání půdy a stali se národem zemědělským, Saul, když byl pomazán na krále, oře na svém poli (1 Král 11, 5) a Eliseus je povolán k prorocké službě od polní práce (3 Král 19, 19). Také hlavní

svátky židovské mají vedle historických příčin podklad v životě hospodářském; tak velikonoce jsou počátkem žní a letnice jejich skončením. Vzděláváním půdy nastal lidu větší blahobyt, ale zmizela také stará prostota a neporušenost mravů, jakou se vyznamenával život pastevců v dřívějších dobách. Na onu dobu pasteveckého života pohlížejí pozdější pokolení jako na dobu ideální čistoty, pročez bratrstvo Recha-bitů musilo bydlet ve stanech a nesmělo ani vzdělávat polí ani pěstovat révy (Jer 35, 8, 9), aby udrželo si ducha onoho starého ideálu, Půda Palestiny jest úrodná, pročez se nazývá „zemí, jež teče mlékem a medem“ (Ex 2, 3). Vyžaduje však se strany zemědělce pilné práce, aby přinesla hojný užitek. Předně je třeba v cisternách a nádržích zadržovat vodu pro dobu sucha a pole, je-li třeba, zavodňovat. Na stráních je potřebí zřizovati terasy, aby prudké deště neodnesly úrodnou půdu. Z kamenité půdy musí se vybíratí kamení, z něhož se tvoří okolo polí zidky. V rovinách je ovšem práce mnohem snazší než v pohorí,

Pro zemědělskou práci je rozhodujícím palestinské podnebí, vyznačující se tím, že roční doba se dělí na dobu dešťů a dobu sucha. Od května do října s oblohy, ač je častěji mraky zatažená, nepadne ani krůpěje deště. V říjnu přijdou první ranní deště, které umožní smočenou půdu obdělávat a zašítí obilí. Důležité jsou deště pozdní, přicházející v dubnu, jež jsou nutné pro vývoj polních plodin (Jak 5, 7). Oráč rozryje půdu primitivním rádlem taženým párem hovézího dobytka pode jhem. Proto velikost pole se měří na „jho“ — juga — t. j. na plochu, kterou oráč a párem volů zoře za den (1 Král 14, 14. Is 5, 10). Nejprve po podzimním dešti se seje ječmen, naposled pšenice. Rozsévač rozhazuje zrní poi polí rukou, jak to líčí podobně Kristovo (Mt 13, 3—7). V dubnu počíná žně, doba veselí a radosti. Žalo se srpy. Svazky obilí se na voze neb na hřbetě soumarů svázely za humno t. j. na tvrdě ušlapané místo pod širým nebem, kde se obilí mlátilo. Deště se rolník na humně báti nemusí, protože deště koncem dubna úplně ustávají. Mlátilo se obvykle tím způsobem, že se po rozloženém obilí honila dobytčata neb osli, aby kopyty se vydrtila zrna z Jdasů. Užívalo se též mlátícího válce nebo prkna (2 Král 24, 22. Is 41, 15). Mlátícímu dobytčeti neměla se zavazovati tlama (Dt 25, 4). Za příhodného větru se obilí na humně válo a pak se dopravilo do sýpky (Mt 3, 12). Sláma se rovněž vzala domů pro hospodářské potřeby. Strniště, jež na poli zůstalo, a plevy se spálily na poli, což mělo

za účel pole zbavit škodlivého hmyzu a je zuřodnit,

I když Starý zákon zná už hnojení pole (Is 25, 10), přece bylo obecným zvykem nechávali pole ležet úhorem, aby se tím jeho úrodnost obnovila. Proto stanovil Zákon, že pole má každý sedmý — sobotní rok zůstat neobděláno. Roku padesátého — jubilejního — mělo se pole vrátiti, když bylo prodáno neb zastaveno, zase původnímu majiteli; ustanovení, jež mělo zabrániti přílišnému hromadění majetku v jedné ruce a udrželi zdravý střední rolnický stav. Přesto podařilo se bohatcům soustřediti ve svých rukou nepoměrně veliký polní majetek, pročez proroci jim hrozí třeš ty Božími, neboť své převahy zneužívali k utlačování chudých (Is 5, 8. Mich 2, 2. Am 5, 11, 8, 4—6).

Proroci hájí zásadu, že každý izraelita má býti majetníkem kousku svobodné půdy (Ez 45, 8, 46, 18) a vidí ideál v tom, aby každý mohl odpočívat pod svou révou a fíkovým stromem (3 Král 4, 25. 5, 5. Mich 4, 4).

I v Palestině rolnictví má mnoho škůdců a nepřátel, takže rolník jest si dobře vědom, že polní úroda závisí od Božího pozhánání. V úrodné půdě bují mnoho plevelu a bodláčí, které je třeba pletí (Mt 13, 7. 25). Nedostaví-li se deště v náležitou dobu nebo nejsou-li dosti hojné, je to opravdová pohroma, jak to bylo za proroka Eliáše, kdy nepršelo tři a půl roku (3 Král 17, 1. Luk 4, 25). Zhavý vítr pouště může nedozrálé obilí zcela usušit (Dt 28, 22 a j.). Nejhorší pohromou bývaly a bývají kobylky, jejichž zhoubné řádění líčí zvláště názorně Joel (1, 4. 10. 11). Po takových pohromách býval hlad v Palestině dosti častým hostem (Gn 12, 10; 26, 1; 42; Ruth 1, 1, 2; Skt ap 11, 28 a j.). Židé v Palestině byli až do zničení židovské samostatnosti národem zemědělským. V národ obchodní se změnili — jistě nikoliv bez vlivu Feničanů, svých blízkých příbuzných — v diaspoře.

Zjevení, O věci nebo pravdě, která byla někomu skryta a potom ukázána, praví se, že mu byla zjevena. Tohoto výrazu se užívá také o projevení se skrytého Boha navenek, aby ho lidé poznali. Celé tvorstvo je projevem moci a moudrosti Boží a vede přemýšlejícího člověka k poznání Boha a jeho vlastností, jak poučuje apoštol Pavel v listě Řím 1, 19. Než to ještě není zjevení ve vlastním slova smyslu. Tímto se rozumí ukázání pravdy, při němž Bůh přichází do přímého styku s člověkem, jak tomu bylo u proroků. To je pak nadpřirozený způsob zjevování se Boha. Bůh se svobodně

rozhodl k němu, aby lidstvu určenému k nadpřirozenému cíli — k vidění Boha samého — sdělil tajemství o sobě a o cestě člověka k němu. Zjevení se dalo mluvou Boha k určitým k tomu vyvoleným osobám, které je měly sdělit ostatnímu lidstvu. Tomuto nadpřirozenému mluvení Božimu k lidem třeba ovšem rozumět obdobně k mluvení lidskému. — V celé době, o níž pojednávají knihy Písma sv., zjevoval Bůh lidstvu náboženské pravdy, potřebné k dosažení věčného cíle. V listu Žid 1, 1 je tato doba shrnuta ve větě: »Druhdy Bůh mnohokrát a mnoha způsoby mluvil k otcům skrze proroky. V těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna, kteréhož ustanovil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil«.

1. *Dějiny* tohoto zjevení možno rozdělit na tři období; a) na dobu patriarchální, od zjevení, kterého se dostalo prarodičům, dále Noemovi a patriarchům Abrahamovi, Isákovi a Jakobovi. Od nich se pak přenášela slova Boží a smlouva, kterou Bůh s nimi uzavřel, z pokolení na pokolení, b) Nové období začalo Mojžíšem. Jemu nejprve Bůh uložil vyvést Izraelity ze země egyptského a potom na hoře Sinaji a během cesty pouští sděloval mu obsah smlouvy, uzavřené s vyvoleným národem. Po něm sděloval Bůh svá rozhodnutí Josuovi, Samsonovi, a v době královské prorokům, kteří častěji zdůrazňují, že slova svá mají od Boha samého. c) Nejslavnější doba zjevení Božího je však doba novozákonní, v níž poučoval o Bohu a spáse člověka sám Syn Boží vtělený. U něho již nebylo třeba, aby byl zvláště od Boha poučován, vždyť on mluvil o tom, co přijal a viděl u Otce. Ježíš Kristus častěji vyznal, že jeho poučování má ráz zjevení: »Velebím tě, Otče, Pane nebe i země, že jsi tyto věci slyšel před moudrými a opatrnými a zjevil jsi je maličkým; ano, Otče, že tak se ti zalíbilo. Všecko jest mi dáno od mého Otce, a nikdo nezná Otce, leč Syn, a komu by to chtěl Syn zjevit« (Mt 11, 25—27). Petra, který vyznal jeho božské poslání, blahověstil; »Blahoslavený jsi Šimone, synu Janův, neboť tělo a krev ti: to nezjevilo, nýbrž Otec můj, jenž je v nebesích« (Mt 16, 17). V řeči na rozloučenou pravil svým apoštolům; »Již vás nenazývám služebníky, neboť služebník neví, co činí pán jeho, ale nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám oznámil všecko, co jsem slyšel od Otce« (Jan 15, 15). Apoštoly potom ujistil, že toto zjevení v nich dokoná Duch svátý; »Ještě mnoho mám mluvit vám, ale nemůžete to nyní snést. Když však přijde onen Duch pravdy, naučí vás

všelike pravdě, neboť nebude mluvit sám od sebe, nýbrž o uslyší bude mluvit a příští věci zvěstuje vám« (16, 12. 13). — Apoštolé si byli vědomi, že evangelium, které přijali od Krista, má pečeť božského zjevení. Pro apoštola Pavla je »tajemství, které bylo odvěkým časům skryto«. V 1 Kor 2, 6—8 mluví o dokonalejším poznání tohoto evangelia jako »o moudrosti nikoli tohoto světa, ani knízat tohoto světa, kteří hynou, nýbrž tajemné Boží moudrosti, která byla skryta, kterou Bůh od věčnosti předurčil k naší slávě, kteréž žádný z knízat tohoto světa nepoznal* (viz Tajemství). — Apoštoly končí doba zjevení Božího určeného pro všechny věřící všech dob.

2. *Nutnost zjevení.* Člověk je povinen Boha poznávat a žít nábožensky. Než náboženské dějiny ukazují, že živá víra v jednoho Boha a pravdivý náboženský život byl jen u Izraelitů, jimž se dostalo Božího zjevení. Člověk ponechaný v tom ohledu sám sobě zakrní i v tom, co přijal z minulých dob, které byly více prodchnuty náboženským duchem. Platí to hlavně o uspokojivém poznání Boha a jeho vůle. V knize Moudrosti se na to upozorňuje: »Sotva se dovípujeme toho, co na zemi jest, a co jest před očima s námahou nalézáme; to pak, o co na nebi jest, kdož vystihl? Vůli tvou kdož poznal, nedal-li ty mu moudrost, a nesešlal-li s výsostí svého svátého ducha? Tak (jen) napřímeny byly stezky pozemšťanů, a tomu, co se tobě líbí, lidé byli vyučeni« (9, 16—18). Apoštol Pavel s ja

kýmsi zadostučiněním pro dílo spásy, zjevené potupným dřevem kříže, zjišťuje, že lidstvo, ač mělo vše potřebné pro poznání Boha a jeho úmyslů s ním, jsouc pone- cháno samo sobě nikam v tom ohledu nedospělo, a že zase jen novým zjevením moudrosti a lásky Boží skrze Krista, které se udalo způsobem paradoxním, může být uvedeno na správnou cestu: »Neboť poněvadž v moudrosti Boží svět nepoznal skrze moudrost Boha, zalíbilo se Bohu pošetilitost kázání spasiti ty, kteří věří« (1 Kor 1, 21).

3. *Způsob zjevování.* Proroci nepopisují blíže mluvu Boží k nim. Z jejich slov je jen patrné, že si byli dobře vědomi, že něco od Boha přijímají, a že svá slova nemají od sebe samých. Bylo zde tedy nějaké působení Boží na mysl prorokovu na způsob poučování. To se mohlo díti rozličnými způsoby: buď viděním vnějšími smysly nějakého utvořeného obrazu, nebo obrazem utvořeným nadpřirozeně jen v obraznosti, nebo přímým působením na sám rozum. Takto mohl být prorok poučován buď ve stavu bdělosti nebo ve vytržení nebo ve spánku. O tom viz i Proroci. Ježíš Kristus poučoval o nadpřirozených pravdách způsobem vhodným pro lidské poznání. K tomu používal obrazů z přírody a lidského života (viz Ježíš Kristus).

Zlomyslnost, snaha škoditi bližnímu. Sv. Písmo přísně odsuzuje všechno vědomé smýšlení na zlo; »Je jich (nemoudrých) ženy jsou pošetilé a jejich děti velmi zlo- myslné« (Moudr 3, 12); »Druh druhá oklamává . . . Jde jim jen o to, aby zločiny páchali. Zda proto neměl bych trestati je?« (Jer 9, 5, 9); čiň pokání za každou zlomyslnost, pros Pána, zda ti snad bude odpuštěn tento záměr srdce tvého, neboť vidím, že jsi v žluči hořkosti a ve vazbě neprávosti« (Skt ap 8, 22, 23); »Proto slavme hody nikoli s kvasem starým, ani s kvasem špatnosti a nešlechetnosti, nýbrž s přisnícemi upřímnosti a pravdy« (1 Ker 5, 8); »Veškerá zlost a hněv a křik a utrhaní odstup od vás s veškerou zlobou« (Ef 4, 31).

Sp
Zlořečení. Se strany Boží má ráz trestu odnětím pozeňhání a zvláštní ochrany. Tak byl zlořečen had a země po pádu prarodičů. Podobně třeba chápat i zlořečení na přestupníky zákona v Dt 27, 15; srov. Is 24, 6; Dn 9, 11; Mal 2, 2. Dle Nm 23, 8 »Kte- rak budu zlořečiti, komu nezlořečí Bůh., proč bych měl já proklínati, koho nepro- klíná Hospodin«, může zlořečiti jen Bůh nebo jeho zástupce. Víra v účinnost kletby je prastará. Již Noe zlořečil Chámovi (Gen 9, 25), Jakub třem svým synům (Gen 49, 4—9), svolávající na ně a jejich

potomstvo neštěstí za jejich provinění. I zde tedy je trestnou odplatou. Mělo-li být: účinné, muselo být odůvodněné, jak se praví v Přís: »Jaiko vrabec uletí a vlaš'ovka odletí, tak i kletba bezdůvodná nikoho nestihne« (26, 2). Dále muselo být vyneseno lidmi, majícími autoritu, rodiči .Gen 27, 12); vládci (Jos 9, 23; 1 Král 14, 24), kněžimi (Nm 5, 20), Proto zlořečit Bohu (Lev 24, 15, 16) nebo svým rodičům (Ex 21, 17; Přís 20, 20) bylo pokládáno nejen za neúčinné, nýbrž za zločin a trestáno smrtí. Kaz 10, 20 varuje před zlořečením králi třebas jen v myšlenkách. Obdivuhodný je David, který, když mu Semej zlořečil na útěku před Absalomem, pravil: »Nechte ho, ať zlořečí, neboť Hospodin mu přikázal, aby Davidovi zlořečil; kdo smí se tázati, proč tak učinil?« (2 Král 16, 10). Obávaná, zdá se, byla kletba matčina; »Po- zehňání otcovo podpírá domy synů, ale- kletba matčina je vyvrací od základů« (Sir 3, 11).

V N. Z. překvapuje, že Ježíš zlořečil fiku (dle Mk 11, 21), na němž nenašel ovoce, takže tento uschl (Mt 21, 18—22). Chtěl jen poučit, co se stane s těmi, kteří nene- sou ovoce pokání a víry. Nikdy však nezlořečil člověku. Naopak přikazoval: »Dob- rořečte těm, kteří vám zlořečí« (Lk 6, 28), což opakuje Pavel: »Dobrořečte svým pronásledovatelům, dobrořečte a nechtějte zlořečit« (Řím 12, 14). I v tom je blahoslave- nost (Mt 5, 14). I zde je tedy patrná dokonalost evangelia nad St. zákonem. **Šk Zmrtvýchvstání Kristovo,** 1. Předpovědi. Žalm 15, o němž lze těžko říci, že by nebyl sležen Davidem, je prochnut štěstím víry v Hospodina a nadějí v jeho ochranu. Radost, že Bůh je žalmistovo dědictvím, netýká se jen doby pozemského života, nýbrž i života posmrtného, jak se praví ve v. 8—10; »Měl jsem Pána na zřeteli stále; pio- něvadž je mně po pravici, abych se neviklal. Proto se zaradovalo mé srdce a zajásal můj jazyk, nadto i tělo mé odpočine v pokoji. Nezanecháš duše mé v podsvětí - ani nedopustíš, aby tvůj svátý viděl poru- šení«. Žalmista si je vědom, že po smrti sestoupí do Šeolu, avšak doufá, že tam nezůstane, nýbrž ještě dříve než by se mohlo tělo porušiti, bude vzat k Bohu, u něhož •se bude těšiti novému životu nejen podle duše, také podle těla. Doufá ve vysvobození duše ze Šeolu, ve vzkříšení těla a ve věčný, blažený život s Hospodinem. Těchto slov žalmu použil ap. Petr v řeči při seslání Ducha sv. (Skt ap 2, 25 ..). Po citaci poukázal na to, že slova žalmu se nenaplnila na Davidovi, neboť jeho tělo leží

stále v hrobě, o němž jerusalemská občana a pouťníci věděli. Naděje žalmu se však naplnila na Kristu, jehož hrob byl nalezen prázdný. David tedy nepředpovídal o sobě, nýbrž o budoucím Mesiáši, Kristu. Petrova výkladu se Církev vždy držela. Již na II. sněmu cařihr. odsoudila Theodora Mops., který vykládal ony verše žalmu o Izraeli a o Petrově výkladu pravil, že apoštol jen přizpůsobil ony verše o zmrtvýchvs. Kristově, netvrdil však, že jimi bylo skutečně předpověděno. V nejnovější době vydala Biblická Komise dekret (1. července 1933) o této předpovědi ve smyslu výkladu Petrova[^] aby se při výkladu žalmu neopomíjelo, že žalm obsahuje skutečnou předpověď o zmrtvýchvs. Kristově. Jiná předpověď, ne sice výslovná, je v předpovědi Isai-ášově o Služebníku Božím. Tento bude zdeptán utrpením, země a bude pohřben (53, 8—10). Pobom se však o něm praví: »Bude vidět potomstvo (po) dlouhé věky, úradek Hospodinův on konat bude. Z toho, co vytrpěl, bude se těšit, nasycen bude radostí z toho, co zkusil«. Nemohl by se však těšiti z plodů svého utrpení a smrti, kdyby neměl po ní žiti. Ježíš Kr. sám předpověděl, že nezůstane v hrobě, nýbrž vstane z mrtvých, když předpovídal apoštolům svoje utrpení (Mt 16, 21; 17, 21. 22: 20, 18. 19; Mk 8, 31; Lk 9, 22 etc.). Předpověděl je v obraze zboření chrámu po jeho prvním vyčištění: »Zbořte chrám tento a ve třech dnech jej vzdělám« (Jan 2, 19). Evangelista dodává: »Pravil to o chrámu těla svého. Když tedy vstal z mrtvých, rozpomenuli se učedníci jeho, že to pověděl; i uvěřili Písmu a slovu, které Ježíš řekl« (v 2. 22). Jindy zase pravil nepřátelům, kteří od něho žádali znamení: »Po- kolení zlé a cizoložné žádá znamení. A jiné ^znamení mu nebude dáno kromě znamení proroka Jonáše. Neboť jako Jonáš byl tři dny a noci v břiše velryby, tak i Syn člověka bude tři dny a noci v srdci země« (Mt 12, 38. 39).

2. Událost zmrtvýchvstání, a) Prázdný hrob, O siamém oživení těla Kristova a jeho vyjití z hrobu evangelisté se nezmiňují. Vše se již stalo, když anděl odvalil zapečetěný kámen a svým zjevem poděsil stráž a zahnal na útěk (Mk 16, 1; Mt 28, 2—4). V té době se již chystaly ženy, jež následovaly Ježíše, ke hrobu, aby mrtvé tělo a vše v hrobě jemně upravily, k čemuž se nedostávalo času v pátek pro velký spěch. Poněvadž byl v sobotu posvátný klid velikonoční, nebylo možno nic vykonat. Jakmile přestal sobotní klid, jak praví Mt 28, 1: »večer soboty, která svítá na první den po sobotě«,

tedy takřka ještě za tmy, vypravily se ke hrobu. Ostatní čekaly na otevření kramů, aby v nich nakoupily vonné masti, takže ke hrobu přišly, když již slunce vyšlo (Mk 16, 2). Maria Magdalena však šla hned k hrobu, u něhož spatřila za polotmy odvalený kámen. Hned se odebrala k Petrovi a Janovi se zprávou, že tělo Páně bylo odneseno (Jan 20, 1. 2). Zatím přišly ke hrobu ostatní ženy se starostí, zda tak časně/ se namane nějaký dobrý člověk, který by jim odvalil kámen. Nalezše jej odvalený, vešli do hrobu a spatřily anděla v podobě mládence. Ten jim užaslým zvěstoval, že tam již není tělo toho, který vstal z mrtvých, uloživ jim zároveň, aby to zvěstovaly apoštolům. Podle Mk 16, 8 ženy utekly a z bázně nikomu nic neřekly, podle Mt 28, 8; Lk 24, 9 oznámily vzkaz apoštolům, jistě až se probraly z úleku. Apoštolově jim však nevěřili, zdálo se jim to jako blouznění (Lk v 11). Zatím již Petr a Jan se blížili ke hrobu, dali se na cestu hned po zprávě Marie Magdaleny. Jan, učedník, »jehož miloval Pán«, poněvadž byl mladší, přišel ke hrobu první, avšak z úcty k staršímu Petrovi nevešel dokud on nepřišel. Petr našel hrob prázdný. Povšiml si jen pláten na místě, kde leželo tělo a že rouška, jež ovíjela hlavu, byla nad záhlavím oddělená od ostatních pláten. Potom mlčky odešli zamyšleni nad tím, co se asi stalo (Jan 20, 3—10; Lk 24, 12). Na zmrtvýchvstání nemysleli. O tom by je přesvědčila jiná skutečnost a ne pouze prázdný hrob.

b) Zjevení Krista v Judsku. Maria Mag-

dal., která byla plně zaujata starostí, kam se podělo tělo Páně, vrátila se z města ke hrobu. Plačíc, naklonila ise do hrobu a spatřila dva anděly na místě, kde leželo tělo Páně. Jejich zjev ji nepodešli, ani si nevšimla pláten, do nichž bylo zahaleno tělo Kristovo, neboť pro svou touhu zvědět, kde je, byla nevnímavá k ostatním věcem. Také jí nepřišlo na mysl, že by vstal z mrtvých. Po několika slovech s anděly o důvodu pláče se vyklonila z hrobu isnad pro nějaký šelest nebo z vnitřního hnutí a spatřila muže, jehož pokládala za zahradníka. On by mohl nejspíše vědět o ztraceném těle, a proto se ho tázala: »Pa- ne, vzal-li jsi jej ty, pověz mi, kam jsi ho položil, a já jej vezmu«. Když ji zavolal jménem; »Marii«, poznala z tónu a ze způsobu vyslovení svého jména — kolikrát ho slyšela je vyslovit— že to je Ježíš, vrhla se mu k nohám s výkřikem: «Rabbo- ni», t. j. mistře ve vznešeném smyslu, a nohy mu jako svému Pánu objala. Pán jí pravil: «Nedotýkej se mne, neboť jsem ještě nevstoupil k Otcí svému», upozorňuje ji, že již nebude žiti s nimi způsobem pozemským)jakoí dřive, jak se ona v té chvíli domnívala, nýbrž nynější stav jeho života je nadzemský, nebeský. Teprve v nebi, kde on bude sedět na pravici Otcově, budou s ním opět všichni spolužiti. Proto má jiti k ostatním a sdělití jim: «Vstupuji k Otcí svému a Otcí vašemu, k Bohu svému a Bohu vašemu» (Jan 20, 3—10). Když se Marie vrátila k apoštolům a sdělila jim, že viděla živého Pána, nevěřili jí (Mk 16, lil). Téhož dne opustili Jerusalema dva učedníci a ubírali se do Emmaus, svého domova. Vyšli po zprávách žen, že hrob je prázdný, a po zjištění této skutečnosti dvě- " ma apoštoly (Lk 24, 22. 23). O zjevení Krista Marií nevěděli. Co doposud slyšeli, nezbavilo je smutku a sklíčenosti že dnů utrpení a smrti Kristovy. Když si sdělovali smutné dojmy, přiblížil se k nim Ježíš v podobě pocestného a dal se s nimi do řeči. Cestou jim vysvětloval z Pisem sv., že Mesiáš musel trpět, měl-li vejiti do slávy. Činil to <s velkou přesvědčivostí, jasností a si jakýmsi nadšením, jak se možno dohádnout ze slov učedníků; «Zdali nám nehořelo srdce, když k nám mluvil na cestě a vykládal nám Pisma ?» (v 32). Ve svém spolecestujícím poznali Ježíše až v domě, do něhož ho pozvali. «Oči se jim otevřely» při stole, když zehnal, lámal a jim dával chléb. Nepoznali ho tedy ani po hlase a způsobu mluvení jako Marie, ani ne po podobě, «oči jejich byly drženy, aby ho nepoznali» (v 16), nýbrž po způsobu, jak si vedl při stole, při čemž poznali, že to je tentýž způsob, jak si tolikrát

počínal při -své veřejné činnosti (netřeba hned myslit na poslední večeri, při níž pravdě- podobně tito učedníci nebyli). Po jejich návratu do Jerusalema ještě téhož dne (viz Emmausy) jim bylo řečeno, že Pán vstal skutečně z mrtvých, ukázal se Petrovi (o tom i v I Kor 15, 5). Také oni dva vypravovali o zjevení v Emmausích. Když o tom rozmlouvali, stál najednou Ježíš uprostřed nich, ačkoliv dveře zůstaly zavřeny. Shromáždění se polekali, neboť se domnívali, že vidí ducha. Ježíš je přesvědčil o skutečnosti svého těla, dovolil jim přesvědčit! se o skutečnosti jeho rukou a nohou a pojedl před nimi kousek ryby a trochu medu (Lk 24, 36—43; Jan 20, 19—■ 23). Ačkoliv Ježíš od nich tajemně odesel, jak přišel, apoštolové již nepochybovali, že je to skutečně on v živém těle, které měl před svou smrtí či že je to tentýž Ježíš s duší a tělem. V tomto přesvědčení řekli Tomášovi, který mezi nimi tehdy nebyl: «Viděli jsme Pána». Tomáš však nevěřil ani Petrovi, ani ostatním. Ne že by popíral možnost zmrtvýchvstání, nýbrž nemohl se zbavití dojmu, že se všichni stali obětí nějaké halucinace. Pro svou osobnost žádal větší důkazy, než o jakých mu ostatní vypravovali. Poněvadž se od- volávali na jeho ruce a nohy, pravil, že nevěří ve skutečnost zmrtvýchvstání, ne- spatří-li v nich stopy po hřebech a nevlo- ží-li prst do ran po hřebech a ruku v jeho bok. Teprve v oktávu tohoto dne, prvního velikonočního dne křesťanského, byl i Tomáš přesvědčen o pravdivosti Kristova zmrtvýchvstání způsobem, po jakém toužil (Jan 20, 24—29; viz Tomáš). Po těchto zjeveních v Jerusalemě se odebrali apoštolové do Galileje, kde následovala další, c) Zjevení v Galileji. Po bolestných a radostných dnech v Jerusalemě se apoštolové vrátili do Galileje, svého domova, jak jim bylo anděly nařizeno (Mt 28, 10), a věnovali se svému rybářskému povolání. Když se po jednom nezdařeném nočním rybolovu za ranního šera přibližovali ke břehu, spatřili na něm stát neznámého člověka, který k nim pravil: «Dítý, máte něco k jídlu? », či zda něco chytili. Těch sedm, kteří byli s Petrem na lodičce, pokládali ho nejspíše za nějakého kupce. Kupci se k ránu objevovali na břehu, aby skoupili v noci nacytané ryby. Po zázračném zahrnutí ryb na jeho radu poznal Jan, že to je Ježíš. Když přistáli u břehu, nikdo se ho neptal, kdo jest, věděli, že je to Pán (Jan 21, 12). Po jídle ustanovil Petra pastýřem všech věřících (Jan 21, il—23). Za podobných okolnos*tí povolal kdysi Petra k apoštolskému úřadu. Mat., který se nezmiňuje o zjeveních v

Galileji, avšak je předpokládá, píše o jiném zjevení v Galileji jedenácti shromážděným na hoře, kde uložil apoštolům hlásati evangelium v celém světě (Mt 28, 16—20; Mk 16, 15—18). Pavel se zmiňuje o zjevení Krista více než 500 věřících (1 Kor 15, 6). Týž se zmiňuje o zvláštním zjevení, jehož se dostalo Jakobovi.

3, Pravdivost zmrtvýchvstání. Nic není z evangelii tak dosvědčeno jako pohřbení mrtvého těla Kristova. Pilát je nevydal k pohřbení, dokud nebylo úředně zjištěno, že Ježíš Kr. je skutečně mrtvý. Ani nepřátelé Kristovi by nedopustili, aby bylo vydáno jeho tělo přátelům, kdyby nebylo zcela jisté, že je mrtvé. O jejích pevném rozhodnutí, aby se již Kristus neukázal mezi živými, svědčí, že dali zapečetit hrob a postavili k němu stráž, aby se snad nevyplnila jeho předpověď, že vstane z mrtvých (Mt 27, 62—66). Pohřbení mrtvého těla Kristova patřilo, k prvním pravdám apoštolské katechese (Skt ap 13, 29; 1 Kor 15, 4) v době, kdy žilo mnoho svědků této pravdy nejen mezi věřícími, i židy a pohany. Jako je jisté, že Ježíš byl pohřben, stejně je jisté, že hrob byl nalezen prázdný, jak o tom vypravují evangelia. O tom svědčí i pověst, již strážcové hrobu podplaceni Židy roztrousili (Mt 28, 11—15). Že Ježíš vstal z mrtvých, k tomu nedospěli apoštolové pouze skutečností, že hrob byl nalezen; prázdný, nýbrž zjeveními Krista samého. Při nich apoštolové přicházeli poznenáhlu k přesvědčení, že to je tentýž Ježíš, jehož znali před tím. O nějaké přípravě k těmto zjevením, o rozechvění v očekávání nebo sklonu k věření není u nich ani řeči. Spíše se u nich projevuje nejprve nedůvěra, nejistota, bránění se víře a teprve po naléhání Kristově, po mnoha důkazech totožnosti, mnohdy velmi důvěrných (dotýkání, jedení) uznali, že Ježíš opět oživil. To dokazuje, že u nich neběželo o pouhé mystické zažívání přítomnosti vyšší bytosti. Nejen zrak byl při nich, zaměstnán, nýbrž všechny smysly, a to ne ve chvílce, nýbrž v nepřetržité době. V těchto duších, které byly málo chápavé k nadpřirozeným věcem, poznenáhlu vzniká ne- zviklatelné přesvědčení o pravdivosti zmrtvýchvstání. Zklamání a zhroucení vel- kopáteční události opět se napřímili, nabyli nových nadějí a byli ochotni za pravdu zmrtvýchvstání zemřít. S přesvědčením, že Ježíš Kr. žije, zakládali po lidsku nemožné dílo-církev. Toto přetvoření u apoštolů nemohlo v tak krátké době po potupné smrti Kristově vzniknouti nějakým vnitřním náboženským úsilím třeba i společným, nýbrž

jedině tím, že bytost jim se zjeví, nebyla pouhý duch Ježíšův, nýbrž onen Ježíš s tělem a s duší, s kterým po tři léta společně žili.

4, Důsledky pro křesťanský život. Se zmrtvýchvstáním Kristovým úzce souvisí vzkříšení věřících: »Není-li vzkříšení mrtvých, ani Kristus nevstal z mrtvých. Planá jest vaše víra, neboť doposud jste ve svých hříších« (4 Kor 15, 16. 17). Podle Pavla na základě íStarozákonního zjevení je úzký vztah mezi hříchem a smrtí. Hřích je následek hříchu (Gen 2, 17; 3, 19; Řím 5, 12 . .). Ježíš Kr. smrtí na kříži zjednal smíření s Bohem, Zmrtvýchvstáním přemohl smrt, následek hříchu, a tím dokázal, že jeho oběť za hřích byla přijata, či že jsme vykoupeni. To by v nás však nebylo úplné, bylo-li by vůbec, kdybychom my neměli vstát z mrtvých. Bez této naděje byli bychom ještě ve svých hříších, naše víra by nás klamala. Proto je Kristus nazýván »prvotinami zesnulých* (1 Kor 15, 20), «prvorozený zesnulých* (Kol 1, 12). V mystice sv. Pavla křtem umíráme s Kristem hříchu a s Kristem zmrtvýchvstalým povstaváme k novému životu. Kristus s nesmrtelným tělem v novém životě je vzor našeho povstání z hříchu, duchovního vzkříšení (Řím 6; Kol 2, 12). Víra v Krista zmrtvýchvstalého povzbuzujíc křesťany, aby neutkvěli svým smýšlením na zemi, nýbrž povznášeli se k věcem nehnoucím v nebi (Kol 3, 1—4). **Šk Znovuzrození**, řec. palingenesia, je u Mt 19, 28 v odpovědi Kristově na Petrovu otázku, co se jim dostane za to, že pro

něho opustili všechno: »Amen pravím vám, že vyř kteří jste mne následovali, při znovuzrození, kdy Syn člověka zasedne na slavný svůj trůn, i vy budete seděti na dvanácti trůnech. . . « Žde se rozumí z. ve smyslu eschatologickém o novém řádu, který vznikne ve světě; není tu však řečeno, jakého rozsahu bude ono přetvoření.

Totéž slovo ke v listě k Tit 3, 5; »ne ze skutků (ve snaze) o spravedlnost, které jsme my konali, nýbrž podle svého milosrdenství nás spasil koupelí znovuzrození a obnovy Ducha svátého, jehož na nás hojně vyžil skrze Ježíše Krista«. Není pochyby, že se zde mluví o křtu, jehož účinek je znovuzrození duchovní. Je to obsahově totéž jako narození z Boha nebo Ducha svátého, o čemž je častější zmínka v novoz. knihách, především u Jana v rozmluvě Krista s Nikodémem ve slovech: »Nenarodí-li se kdo> znova, nemůže viděti království Boží. Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha, nemůže vejíti do království Božího. Co se narodilo z těla, tělo jest, co se narodilo z Ducha, duch jest« (ev 3, 3. 5). Podle rozhodnutí sněmu trident. má se těmto slověm rozumět o skutečném křtu, udělovaném přirozenou vodou, a ne ve smyslu přeneseném (Denz 858). Duch Boží při něm působí duchovní zrození člověka. Toto je učení čistě křesťanské; v žádném učení o mystériích, kde se také mluví o znovuzrození, není spojováno s nějakým křtem. Na jiných místech Jan sám vyjadřuje se o tomto tajemství mnohem výrazněji; »Kdokoliv však ho přijali, dal jim moc státí se dítkami Božími, těm kteří věří v jeho jméno, kteří se zrodili nikoliv z krve, ani z vůle těla, ani z vůle - muže, nýbrž z Boha« (ev 1, 12. 13). Z toho pak vyvozuje nedělitelnost lásky k Bohu a k bližnímu: »Každý, kdo věří, že Ježíš je Kristus, z Boha se zrodil, a každý kdo miluje rodiče, miluje i toho, kdo se z něho zrodil« (1 Jan 5, 1; cf 4, 7), snahu ó bezhříšný život: »Žádný, kdo se zrodil z Boha, nečiní hříchu, neboť símě jeho zůstává v něm; a ion nemůže hřešiti, poněvadž z Boha se zrodil. Po té věci jsou zjevný dítky Boží a dítky ďáblovy« (3, 9. 10; cf 5, 19; 2, 29). Podobně se vyjadřuje Petr: »Veleben budíž Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který podle velkého milosrdenství svého nás znovuzrodil k živé naději zmrtvýchvstáním Ježíše Krista ... Vždyť jste znovuzrozeni nikoli ze semene porušitelného, nýbrž neporušitelného, slovem Božím živým, jež trvá, neboť všeliké tělo je tráva. . . ale slovo Boží zůstává na věky« (1 Pet 1, 3. 23). Stejně Jakub: »Dobrovolně nás

zplodil slovem pravdy, abychom byli jakási prvotina jeho tvorstva« (Jak 1, 18). Z toho plyne, že v dobách apoštolských bylo běžné vyjadřovat se o přijetí do křesťanství jako o zrození z Boha, a že se jím nerozumělo jenom to, že křesťan je pouze proto zván dítkem Božím, poněvadž Bůh má k němu zvláštní lásku, jako se nazýval synem Božím celý národ izraelský, nýbrž proto, že křest způsobil takovou změnu v člověku, jakou nejlépe vystihuje narození z Boha.

Proto Pavel mluví o křesťanu jako o »novém člověku« (Ef 2, 15; 4, 24), o »novém stvoření« (2 Kor 5, 17); »Neboť v Kristu Ježíši neplatí nic, ani obřízka, ani neobřezanost, ale nové stvoření« (Gal 6, 15). A v 2 Kor 5, 16. 17 praví: »Proto my od nynějška neznáme podle těla nikoho; ačkoliv jsme znali podle těla Krista, přece nyní ho již tak neznáme. Je-li někdo v Kristu, je nové stvoření; staré přešlo, hle všechno se obnovilo«. Podle učení Pavlova křest znamená smrt a pohřbení s Kristem, aby pokřtěný vstal s Kristem k novému životu. Proto na vše, oo bylo před křtem a co z té doby ještě zbývá, dívá se jako na věc starou, odumřelou. K takovému odumření je odsouzen i »vnější člověk«, t. j. vnější jeho zjev se slabostmi a smrtelností, zatím oo »člověk vnitřní«, t. j. život milostí Ducha sv., který v něm bydlí, stále sílí: »Proto neklesáme na mysl, ale, i když náš vnější člověk se porušuje, přece vnitřní se obnovuje den ze dne« (2 Kor 4, 16). Vzrůst křesťana znovuzrozeného neviditelně spěje ke svému dozrání na věčnosti. *š k Zorobabel* (Zerubabel), jeden ze dvanácti starších, nacházejících se v čele první výpravy Židů ze zajetí r. 537 př. Kr. S Josuem je kladen na první místo (Esd 2, 2; Neh 7, 7). Kromě 1 Par 3, 17—19, kde je počítán za syna Fadajáše, je všude jinde (i v rodokmenu Kristově Mt 1, 12; Lk 3, 27) nazýván synem Salathie-la, bratra Faá. Pravděpodobně jde zde o levirátské manželství mezi Fadajášem a ženou Salathie-la, který zemřel bezdětný. Hned po příchodu do Jerusalema zbudoval s Josuem oltář nejspíše na svatě skále, na níž byla přinesena první oběť (Esd 3, 2). Hlavní však dílo obou bylo znovuvybudování chrámu, s nímž se sice začalo ještě téhož roku (v 7 .,), bylo však přerušeno a až po výzvě proroků Aggea a Zachariáše (Ag 1, 15; 2, 18; Zach 8, 9) r. 520 bylo v díle pokračováno. Ohledně otázky, zda Z. a Sassabasar (Šesbassar), který v téže době vystupuje jako čelná osobnost s podobnými úkoly, jsou dvě různé osobnosti nebo tatáž

osobnost, pravdou se zdá být toto druhé, a to pro stejné úkoly, které jsou jim přidělovány: vůdcovství v karavaně při návratu (Esd 1, 8—11, a 2, 2; 3, 2), položení základu k novému chrámu (5, 16 a 3, 8; 5, 2), oba jsou Cyrem ustanoveni správci (pecháči) Judska (5, 14 a Ag 1, 1), V tom případě by měla tatáž osobnost dvě jména (jedno hebrejské a druhé babylonské) jako Daniel a jeho druhové (Dan 1, 7). O dalším životě Z. není zpráv, **Zoufalství**, beznadějnost hříšníka, že by mohl ještě dosáhnouti od Boha odpuštění a přízně, popisuje Jer 18, 11: »Toto praví Hospodin: Aj já připravuji pohromu na vás . . . obrať se tedy každý od svých zlých mravů. . . Oni však řeknou: Vše marno! Za svými tužbami půjdeme a každý podle svého zvrhlého srdce činiti budeme! U Ez se před z. varuje: »Rci domu Izraelovu; Mluvíte takto; Nepravost a naše hříchy lpí na nás a v nich my chřadneme. Kterak tedy budeme moci žiti? Rci jim: Jakože živ jsem já, praví Pán Bůh, nechci smrti bezbožného, ale aby se obrátil od své cesty a živ byl« (33, 11). Výrazy u Joba jako: »Odpor mám, néchci dokonce již žít« (7, 16; podobně u Jer 15, 18), neznamenají z., nýbrž hlubokou bolest. Příprava k z. naznačuje se v Přís 18, 3: »Bezbožný, když přijde do hlubin hříchu, pohrdá (vším)«. Příklad z. je Jidáš. Po tvrdých slovech kněží ztratil naději nejen v lidi, nýbrž i v Boha, a v z. se oběsil (Mt 27, 3—5). Snad by k tomu nedošlo, kdyby s ním, když začal litovati, kněží šetrněji jednali. Jinak (jednal sv. Pavel s «korintským hříšníkem», vyzýváje křesťany, aby kajícího potěšili, aby přílišným smutkem nebyl dohnán k zoufalství (2 Kor 2, 7). Myšlenky proti beznadějnosti v utrpení viz Rím 8, 31 ...

Zpěv, Izraelský lid miloval zpěv a hudbu. V bibli se vypravuje o některých příležitostech, kdy lid zpěvem dával najevo náladu duše. Na př. Laban chtěl vyprovodit Jakoba *>s veselím a písněmi, hudbou a loutnami« (Gn 31, 27). Podobně návrat marnotratného syna byl oslaven hudbou a zpěvem (Lk 15, 25). Hlavně pastýři vyplňovali dny osamocení se stády zpěvem a hraním na píšťaly (o Davidovi 1 Král 18, 6). O zpěvu při pití vína častěji se děje zmínka (Is 24, 9; při hostinách v Kaz 2, 8). O zpěvácích a zpěvačkách na královském dvoře se zmiňuje Berzellaj před Davidem (2 Král 19, 35). O potulných zpěvačkách je zmínka u Is 23, 15. 16. Hlavně velké události byly oslavovány hudbou, zpěvem a tancem (viz Hudba, Tanec). Také bolest z truchlivých událostí byla tišena

písní; (2 Král 1, 18; 2 Par 35, 25). — Chrámový zpěv se v době královské stále více zdokonaloval. Již David určil syny Asafovy, Hemanovy i Iditumovy za hudebníky a zpěváky při bohoslužbách (1 Par 25, 1) a rozdělil je ve 24 třídy (1 Par 23, 5. 30; Sir 47, 9). Při bohoslužbách ve chrámě stáli na tribuně východně od zápalného oltáře. K liturgickým úkonům se používalo ponejvíce žalmů. Časem bylo určeno, které žalmy mají být zpívány při různých slavnostech a obětech, jak o tom poučují nadpisy žalmů. Ve starší době zpíval při bohoslužbách lid. Když tuto úlohu přejali vycvičené chrámové sbory, lid jen zpěvu naslouchal a jen někdy přidal ke konci Amen nebo opakoval refrén a Alle- luja. Zpívalo se jednohlasně. * Šk

Zpověď — podrobné a úplné vyznání hříchů oprávněnému knězi, který má moc hříchy odpustiti nebo zadržeti.

Ze sv. Písma jest nejprve jasné, že Ježíš Kristus dal svým apoštolům a jejich nástupcům moc odpouštěti hříchy, a to na způsob soudu, na kterém mají rozlišovali, kdo jest hoden odpuštění hříchů, a kdo nikoli. Petrovi řekl Pán: »A lobe dám klíče království nebeského, a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi« (Mt 16, 19). Tutéž moc dal Pán i všem apoštolům (Mt 18, 18): »Cokoli svázete na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi«. Po svém vzkříšení výslovně označil Pán tuto moc jako moc nadpřirozenou, souvi-

sici s příchodem Ducha sv. (Jan 20, 23): »Pokoj vám! Jako mě poslal Otec, i já posílám vás. A když to řekl, dechl na ně a pravil; Přijměte Ducha svátého. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, jsou zadrženy.«

Církev si byla od počátku vědoma této své moci. V této věci však se velmi jasně vidí nezbytnost církevního ústního podání, jakožto pramene víry vedle Písma sv. Neboť z pouhých textů sv. Písma není vidět nad veškeru pochybnost Jasně a přesně vyjádřenu nutnost, jsoucnost podrobného vyznávání hříchů v dobách apoštolských, na dosažení odpouštění hříchů. Sem spadající texty v Novém zákoně Jsou: Skut 19, il8: V Eféso »také mnozí přicházeli z věřících, vyznávající a oznamující své skutky«. Je to řečeno v souvislosti s líčením marných pokusů židovských zaklánačů o vymítání zlých duchů; exegese praví, že se míní hlasité vyznávání magických špatných skutků. Není však výslovně vyjádřeno, zda to bylo vyznání soukromé či veřejné, zda bylo svátostné nebo jen smírné s církví. — VI Jan 1, 9 se praví: »Pakli vyznáváme hříchy své, (Bůh) je věrný, aby nám naše hříchy odpustil a očistil nás od všeliké nepravosti«. Doslovně tu lze mysliti na uznání hříchů před Bohem, ale stejně lze mysliti na vyznání svátostné, to jest kněžské autoritě. — Jak 5, 16 píše: »Vyznávejte se tedy jeden druhému z hříchů svých a modlete se vespolek, abyste byli uzdraveni«.

Jsou však přesná a dostatečná svědectví z ústního podání, že církev si nejenom od počátku byla vědoma této své moci od-pouštění hříchy prostřednictvím kněze, jemuž hříšník vykoná podrobné vyznání svých hříchů, nýbrž také, že toto ústní a podrobné vyznání jest ustanoveno autoritou Kristovou, který dal moc, vyžadující nezbytně ústní vyznání, aby byla zachována spravedlnost a láska, aby totiž nebylo někomu zadržéním hříchů ublíženo, nebo aby někomu nehodnému nebyly nespravedlivě odpuštěny hříchy. Tridentský všeobecný sněm církevní shrnul toto ústní podání v těchto vývodech (Sez. 14, hl. 5): »Veškerá církev vždycky rozuměla, že byla od Pána ustanovena úplná zpověď hříchů, a že Je nutná z Božího práva všem po křtu padlým. Neboť Pán náš Ježíš Kristus, odcházející ze země do nebe, zanechal kněze svými zástupci, jakožto představené a soudce, aby se jim předkládaly smrtelné hříchy, do kterých upadnou věřící v Krista, a oni aby z moci klíčů vyřkli rozsudek odpouštění nebo zadržéní. Je totiž jisté, že kněží

nemohli tento soud vykonávali neznajíce stav vyznávajícího, ani že nemohli zachovávali spravedlnost v určování trestů, kdyby oni vyznávali své hříchy toliko povšechně a ne spíše podrobně«. Tak se doplňuje tradice církevní se svátým Písmem, které mluví o moci odpouštění hříchy nebo zadrželi odpouštění jich, o zvláštním a podrobném vyznání hříchů, a tím samozřejmě i o nutnosti takového vyznání, aby hříchy byly odpuštěny a dosavadní hříšník mohl začít nový život, jehož původcem a zachovatelem je Duch svátý.

Zvědavost. Všeetečná touha zvěděli nepotřebné věci. Varuje se před ní v Sir: »Co je ti příliš těžké, po tom se netaž, a co je nad tvé síly, nezkoumej. Na to, co li předepsáno, mysl; neboť toho, co je skryté nepotřebuješ. O to, co je pro tebe příliš, se nenamáhej. Neboť více než mohou lidé pochopit, bylo ti ukázáno. Vždyť mnohé Již svedla všeetečnost k bludu a marnost oklamala Jejich mysl« (3, 22—26). Apoštolům, tážícím se: »Pane, zda v tomto čase obnovíš království pro Izraele?« Pán odpověděl; »Nepřisluší vám znáti časy nebo chvíle, jež Otec ustanovil mocí sobě vlastníci (Skt ap l. 6. 7). A teprve neupoko- jil z. Heroda, který od něho čekal nějaký zázrak (Lk 23, 8). Příklady; Eva v ráji (Gen 3), Lotova žena (19, 26), Dina (34), Oziáš (2 Par 26, 19), Herodes (Lk 23, 8).

Zvěř. Ze zvěře zmíněné v bibli mnohé druhy zcela zanikly, jiné se udržely jako vzácnost, jiné se zase vyskytují hojně jako za dob biblických.

K ssavcům se počítá d'amcm-tlust'och, (Hy-rax syriacus, hebr. šafan). V Lv lil, 5; Dl 14, 7 se počítá k nečistým zvířatům, jež nebylo dovoleno Židům jisti, a za důvod se uvádí, že »sice přezvykuje, nemá však rozpoltěné kopyto«. Ve skutečnosti však má na předních tlapkách po čtyřech prstech, na zadních pak po třech. Tyto ijsou však až po poslední článek srostlé a opatřeny kopytky, což přimělo mojžišského zákonodárce, aby je zařadil mezi jednokopytní-ky. Pozoruje-li jej pak někdo, působí na něho dojmem, že patří k přezvýkavým. Dorůstá velikosti králíka. Krk a ocas má krátký, uši okrouhlé. Hustá srst bývá zbarvena do žlutá. Jeho běh se podobá skákání zajíce. Pelech si upravuje ve skalních děrách (Žl 103, 18; Přis 30, 26). Je plachý a je těžké se mu přiblížit a tím nesnadnější se ho zmocnit pro- jeho hbitost ve zlézání skal (hebr. šafan pochází od skrývati se). Vydává ostrý, pronikavý a chraptivý křik. Živí se travinami.

Dnes se hojně vyskytuje v Galileji a na východní straně Mrtvého moře. Arabové jej rádi jedí. Jako na damana dívali se židé i na *zajíce*; i toho pokládali za přežvýkavce, který nemá rozpoltněné kopyto. Proto bylo zakázáno jej pojídati (Lv 11, 6). Domáci je dnes v Palestině *Lepus judaeae*. Z jiných druhů se vyskytuje *L. syriacus*, *aegyptiacus* a *sinaiticus*.

Divoká svine (*Sus scrofa*), která dříve velmi škodila vinicím a polím, vyskytne se ještě v bažinatých houštinách Jordánu a Mrtvého moře a přilehlých údolích. V pustších krajích se živí kořínky a hlizami. Židům bylo zakázáno jíst její maso a Arabové se ho doposud zdržují. Hubí ji jako škůdce kultury a její maso prodávají cizincům, *Jclen* z Palestiny takřka vymizel a také v Syrii je dnes vzácný. Svatopisci připomínají jeho rychlost v běhu a hbitost (Hab 3, 19; Žl 17, 34; Velp 2, 7. 9. 17; 3, 5; 8. 14). Bylo dovoleno jej jisti stejně jako *srnce* (Dt 112, 22). Z různých druhů *gazel* vyskytuje se v jižní Palestině *gazella arabica*, jejíž maso si Arabové velmi cení, dále *g. dorcas*. V Písmě sv. je obdivována pro svou rychlost v běhu (2 Král 2, 18; Sir 27, 22) a krásu (Velp 2, 9; 4, 5). *Kozorožec sinajský* (*Capra bedon sinaitica*) patří k nejkrásnějším zvířatům Palestiny, vyskytuje se v okolí Mrtvého moře a hlavně ve Skalnaté Arabii. O jeho přebývání na nejpříkrějších skalách děje se zmínka v 1 Král 1, 24. *Z antilop* se vyskytuje antilopa *addax* a řídkěji antilopa *bubalis* v jižní Palestině a na východ od Mrtvého moře. Všechna tato zvířata bylo židům dovoleno jisti podle Dt 14, 5.

Lev, o němž se častěji děje zmínka v bibli a který se vyskytoval v Palestině ještě ve středověku, neukazuje se dnes již ani v Palestině ani v Syrii. Zdržoval se dříve v houštinách jordánských (Jer 49, 19; Zach 11, 3). Za dob královských nebyl vzácností ani jinde (1 Král 17, 34; 2 Král 23, 20; 3 Král 13, 24; 4 Král 17, 26). Proroci rádi připomínali jeho řev (Is 31, 4; Os 11, 10; Am 3, 8).

Vymizel i *medvěd*, který se dříve v Palestině se chytala do sítí a různých tenat (Is 51, 20; Žl 8, 16; 63, 6) a hlavně do jam (Ez 19, 4. 8; 2 Král 23, 20). 5*

Zvěstování. Na začátku svého evangelia předvádí Lukáš dvě scény zvěstování andělského. První se událo v jerusalemském chrámě a patřilo knězi Zachariášovi, druhá zase v neznámé galilejské vesnici Na-zaretě a týkalo se žijící tam dívky Marie. Obě zvěstování jsou si v mnohém podobná. Každé

hojně vyskytoval (1 Král 17, 34; 4 Král 2, 24; Is 59, 11; Am 5, 19; Přis 28, 15; Pláč 3, 10). V Syrii se vyskytl (*Ursus syriacus*) ještě ve vyšších polohách Libanonu.

Z vlků se dnes prohánějí v Palestině dva druhy: vlk velký (*Canis lupus*) a vlk malý (*Canis pallipes*). V Předjordání se vyskytne zřídka, zato však častěji v Zajordánsku, hlavně v údolí Nahr ez-Zerqa a v Belqa. V Písmě sv. se častěji mluví o jeho dravosti (Gn 49, 27; Ez 22, 27; Hab 1, 8; Sof 3, 3; Mt 7, 15). Jeho oběti se stávají ovce (Is 11, 6; Mt 19, 16; Jan 10, 12), *O rysu* se izmiňuje Isaiáš (5, 6; 11, 6).

Hyena a *šakal*, hlavně rasy africké se dodnes množí v Palestině jako za dob biblických. O šakalech praví Ez 13, 4 (ve Vulg. *vulpes*), že přebývají v ssutinách. O ně jde také v Sdc 14, 5, kde Šamson jich pochytal na 300 (Vulg. zde má *vulpes* a překládá tak hebr. *šual*, což znamená jak šakala tak lišku), Z druhů *lišek* se nejčastěji vyskytuje *Vulpes nilotica*, v zalesněných krajích Galileje zase *Vulpes flavescens*. První je nevíтанá na vinicích, jimž velmi škodí, jak se praví v Velp 2, 15: »Lišky nám zlapejte, maličké lišky; ničít nám vinice, vinice v květu již«. O doupatech lišek se zmiňuje Ježíš Kr. u Mt 8, 20; Lk 9, 58. O *lovení* zvěře se v bibli mnoho nemluví, asyrovává-li se bible s památkami egyptskými a syrskými, na nichž je velmi často vyobrazen děj >z lovu. Za prvního lovce se v bibli počítá Nemrod, který »byl zdatný lovec před Hospodinem* (Gn 10, 9). Náruživý lovec byl i Esau (25, 27), Když se Izraelité usadili v Palestině, věnovali se více chovu domácího dobytka. Zvěř hubili, pokud jim byla nebezpečná a škodila jejich polím a stádům. O žádném králi se nevypravuje, že by kdy pořádal lov na zvěř. Jen v 3 Král 4, 23 se praví, že maso z ulovené zvěře patřilo k vybraným pokrmům na dvoře Šalomounově. Teprve o Herodovi Vel. je známo, že 'se náruživě věnoval lovu, což u něho židé neradi viděli. — Způsob lovení je málo znám. Lovilo se lukem nebo prakem (Gn 27, 3; Is 7, 24; 1 Král 17, 40) a palicí (Job 41, 21). Zvěř

má však vlastní ráz, daný mu okolnostmi. Rozdíl při podobnosti obou vyplývá z různého určením andělova poselství a z různého obsahu. V obou případech je vykonavatelem poselství týž anděl. Zachariášovi zvěstoval narození dítěte ve slavném Jerusalemě při nejjvznešenějším úkonu obětování Nqjvyššimu ve chrámě za modlení se lidu. Maria zase veřejnosti neznámá přijímá posla s nebes bez vnějšího lesku v zapadlém Nazaretě.

Zachariáš byl tehdy obklopen vnějším leskem kněžského úřadu, anděl se však nezminil o jeho velikosti. To učinil evangelista sám, když ho nazval »spravedlivým«. Poselství k Marii nemá onoho vnějšího lesku, avšak v té prostotě děje tím více vyniká osobnost Mariina, když ji anděl zahrnul největší chválou. Zachariáš i Maria jsou zneklidnění při objevení se anděla, Marie však zůstává klidnější a schopnější uvážiti tajemný smysl chvályplného oslovení. Zachariáš byl ochoten uvěřit andělovi až tehdy, dostane-li se mu mimořádného zjevení. Maria ihned uvěřila andělovi. Byla pouze zneklidněna tím, jak se tajemství skuteční za okolností, v nichž se ona octla. Zachariášovi bylo dáno žádané znamení, avšak na způsob trestů (němota). Maria o ně nežádala, bylo jí však dáno na způsob radostné události v domě její příbuzné Alžběty. Ta bude (zárukou i jejího panenského početí. Obě děti, Jan i Ježíš, nazval anděl » velikými*«, avšak tato velikost je různá u obou; Jan bude veliký pro své poslání, Ježíš bude veliký sám sebou.

V Lukášově líčení obou zvěstování je mnoho umění. Než to není na újmu historičnosti obou. Hned na začátku evangelia upozorňuje spisovatel Theofila, že ho chce poučiti o pravdivosti toho, čemu uvěřil, a sice tak, jak sám vše zjistil. Chtěl tedy poučiti Theofila o křesťanské pravdě vypravováním skutečných událostí. Když tedy po těchto úvodních slovech k svému evangeliu vypravuje hned o dvou zvěstováních sobě podobných a přece tak se od sebe různících, psal o nich s přesvědčením, že jde o skutečné události. Je proto vyloučeno, že by zde Lukáš podával svůj výmysl. A také je vyloučeno, že by zanesl do svého evangelia vypravování z mládí Kristova, o němž se nepřesvědčil, že pochází ze spolehlivého pramene. Ohledně zvěstování Marii jediné ona mohla býti spolehlivou vypravovatelkou. Od ní měl proto Lukáš svou zprávu, buď přímo od ní nebo od (Spolehlivých osob z jejího blízkého okolí. Jemně poukazuje na tento pramen v 2, 49, kde praví o Marii, že uchovávala vše ve svém srdci. Na použití pramenu poukazuje ostatně i tím, že, ačkoliv sám užívá v evangeliu čistší řečtiny než ostatní evangelisté, přece ve zprávě o zvěstování ponechává semitismy a biblický sloh (na př. »není u Boha nemožné žádné slovo« srov, Gn 18, 14; syn Davidův byl běžný výraz pro označení Mesiáše a j.). Líčení Lukášovo se také velmi liší od líčení knih apokryfních. V nich není té prostoty a strízlivosti jako v líčení Lukášově. — Zvě-

stováním se ponejvíce nazývá poselství andělovo k Marii. Pojednáme jen o tomto. Lukáš ve své zprávě (ev. 1, 26—38) vůbec se nezmiňuje o nějakém poslání, jehož se dostalo Josefovi, O tomto pojednává Matouš 1, 18—25.

1. *Pozdravení anděla.* Týž Gabriel, který se ukázal Zachariášovi (1, 11. 19), byl Bohem poslán k Marii, o níž se jen praví, že »byla zasnoubena muži, který se jmenoval Josef, z domu Davidova*. Kde právě Maria dlela, když se jí ukázal anděl, není v textu výslovně řečeno, než ze slov »vešel k ní« možno uzavírat, že vše se událo v Mariině příbytku. Z téhož výrazu a také z toho, že anděl mluvil, plyne, že se jí ukázal v lidské podobě. Jeho pozdravení; »Bud' zdráva*« odpovídá hebrejskému: šalom pokoj (tobě). Další slovo andělovo řec. kecharitomené, jež správně překládáme s Vulg. milosti plná (gratia plena) jsou oslovení a zastupují jaksi vlastní jméno oslovené. Ne že by se jí teprve v tom okamžiku dostávalo přízně a lásky Boží, nýbrž anděl prostě tvrdí, co Maria [již má a to v plné míře. Podobně třeba říci o dalších slovech: »Pán s tebou*, totiž »jest«, nikoli »bud'«, jakoby jí anděl přál, aby Bůh s ní byl, nýbrž on mohl jen konstatovat, čím již Maria jest, totiž zahrnutá přízní Boží. Nejde tu proto jen o zmínku o tělesné kráse Marie, nýbrž o takovou krásu, již je tvor krásný před Bohem. Takto mají slova nadpřirozený význam. Další slova, která se kladou do úst anděla; »Po- zehnaná ty mezi ženami«, pravděpodobně sem přešla z v 42, kde je praví k Marii Alžběta. Důležitější řecké kodiky je aspoň nemají ve v 28. — Když Maria uslyšela slova -andělova, praví ise o ní, že »ise vzrušila pro tu řeč a ptala se sama sebe, jaké by to mělo být pozdravení*. Příčinou tohoto hlubokého vzrušení bylo tedy jí nezvyklé pozdravení. Vzrušení však u ní nezabránilo činnosti vyšších schopností, neboť ptala se sama sebe či uvažovala. Do zamyšlení ji uvedlo nezvyklé pozdravení. Ptala se sama sebe: jak to, že ona je zahrnuta takovou chválou od anděla, a proč jí tak pozdravil či jaký cíl má takový pozdrav.

2. *Rozmluva mezi andělem a Marií v 30—38.* Onen pozdrav nebyl bezúčelný, V Marii vzbudil tušení, že jí má být něco sděleno. Mimořádné pozdravení dalo tušit, že to bude něco důležitého a velikého, A bude se to týkat Marie, neboť jí platilo /ono pozdravení, Na skromné a pokorné dopadají velké úkoly s jakousi tíhou, která je is počátku rozruší. Proto jí anděl řekl; »Nebdj se«, uživ při tom důvěrnějšího oslovení: »Maria«. Klidu jí mělo dodat!

vědomí andělem v ní vyvolané slovy: »neboť jsi našla milost před Bohem«, Není to totéž co »milosti plnám Tam to byla osobní vlastnost Marie, jež jí tak vyznačovala, že jí mohla sloužit za vlastní (pnéno, kdežto zde těsně souvisí s poselstvím andělovým, že totiž úkol, jež anděl Marii teď zjeví, může ona klidně přijmouti, poněvadž nejen to není proti vůli Boží, aby na sebe tento úkol vzala, ale je to přání Boží a je zahrnut do božské Prozřetelnosti ohledně spásy. Tímto anděl z povzdálí nakloňoval vůli Marie, -aby dobrovolně přijala svěřovaný jí úkol, Anděl pokračoval: »Hle, počneš v lůně a porodíš syna a nazveš ho jménem Ježíš«, Podobná slova řekl anděl Agaře; »Hle, počala jsi, budeš mít v lůně a porodíš syna a dáš mu jméno Isma-el« (Gn /16, 11). Podobnými slovy předpověděl Isaiáš početí Mesiášovo z panny: »Hle, panna počne a porodí syna a nazve ho jménem Emanuel« (Is 7, 14). Proto /anděl užil těchto výrazů biblických, aby jí vnukl, že i při početí u ní bude něco mimořádného. O dítěti samém jí pak pravil: »Tent(O bude veliký a bude zván Syn Boha-Nejvyššího«. Také o Janovi bylo předpověděno, že bude veliký, ale před Pánem, Dítě Mariino bude veliké samo- sebou. Bude totiž Syn Nejvyššího. Vždyť bude ten, o němž bylo předpověděno v žalmu 2: »Syn můj jsi ty, dnes jsem tě zplodil*. Z následujících /slov andělových již pochopila Maria, že jjde o Mesiáše: »a dá mu Pán Bůh trůn otce jeho Davida, a bude kralovat! v domě Jakobově na věky, a království jeho bude bez konce*. O věčném království potomka Davidova bylo předpověděno již prorokem Nathanem (viz Mesiáš), Z toho všeho Maria, jež proroctví o Mesiáši iznala, pochopila, že ona se má stati matkou všemi /očekávaného Vykupitele.

Otázka Marie: »Jak se to /stane, vždyť muze nepoznávám?* byla a je-předmětem sporů jak ohledně textového znění, tak ohledně smyslu otázky. Obměnu čtení má na př. syrský překlad Pešitto; »Jak se to stane, když přece není mně znám muž? Ve starolatiniském překladu /se střídá: »ne- znám, nepoznala /jsem*. Znění překladu Vulgáty je jisté: »Jak se to stane, vždyť muze nepoznávám ?« Také znění řeckého textu »nepoznávám«, je ijisté. Není pochyby o tom, že toto slovo »nepoznávám« má semitský význam a že se mu rozumí ve smyslu manželského) obcování. — Proč tedy položila Maria tuto otázku? Vyslovila tím nějakou pochybnost podobně, jak jí vyslovil Zachariáš, který žádal nejprve znamení, aby mohl uvěřiti slovům andělovým? U Marie lze

pochybnost vyloučena, vždyť ona nežádala znamení, aby mohla uvěřit slovům andělovým. Zachariášovi anděl pochybování vytýkal a za ně ho potrestal němotou, Marii však vůbec nic nevytýkal, naopak, nepožádan dal jí znamení, totiž těhotnou Alžbětu, S tím souhlasí blahopřání Alžbětino: »Blahoslavená jsi, poněvadž jsi uvěřila, že se stanou věci, které ti byly řečeny od Pána« (1, 45). Jako pak není v otázce Mariině pochybování, tak tam není ani odmítání, že totiž nechtěla obětovat své panenství, i když šlo o to, státi se matkou Mesiášovou. Takové odmítnutí přání Božího je nakonec známkou tvrdšíjnosti a pýchy. Takovou se však Marie nikde v evangeliu neukazuje. Proto jedině může uspokojili ten výklad, který vidí v otázce Mariině ipřání po vysvětlení něčeho, Žádala-li pak vysvětlení, jak se stane matkou, měla k tomu jistě vážný důvod, Ten pak netřeba hledati mimo ni, nýbrž u ní samé, Je to cosi osobního, neboť praví; »vždyť muze nepoznávám*, To pak znamená totéž jako že nežije v manželství. Než jak mohlo býti jen toto tím vážným důvodem, když přece byla již (zasnoubena a tedy k manželství se připravovala? Ovšem k uzavření manželství mělo přijíti až po několika měsících, íjak lze soudit z evangelia Matoušova, (1, 18. .), kde k němu ještě nepřišlo, když se již u Marie shledalo, že je těhotná, a to ještě nebyla doba určená k uzavření manželství. Mohlo by se proto říci, že Maria ve své otázce poukázala na dobu zasnub jakoi na překážku brzkého početí. Než je to dostatečné vysvětlení pro (její slova: »Vždyť muze nepoznávám?* Ono »nepoznávám« nezdá ise být omezeno na nějakou dobu. Vysvětlení, jež dal potom anděl, u ní spíše předpokládá, že vůbec nepoznává muze. A jak lze toto jinak vysvětlovat leč tím, že na manželské obcování vůbec nepomýšlela? Jinými slovy třeba u Marie předpokládat předsevzetí nebo dokonce slib (tak míní sv. Augustin: viz ML 38, 1074. 1096. 1318] ustavičné čistoty. Toto vysvětlení pokládají i dnes katolíci vykladatelé za nejmožnější (odůvodnění sv. Tomáše Aq. viz v Sumě theol. III, ot 28, čl. 4). Námitky proti tomuto vysvětlení jsou brány z doby, v níž Maria žila. Tehdy totiž a v době starozákonní vůbec předsevzetí nebo slib ustavičného panenství bylo věcí nezvyklou a těžko pochopitelnou, K tomu lze zase říci, že nikde ve starozákonních knihách se panenství neznehodnocuje a nezavírá se k němu cesta, A proč právě v době, která byla předzvěstí zjevení Nového zákona, nemohli se vyskytnouti věřící, kteří toužili po

něčem vyšším, než co poskytovalo veřejné náboženské smýšlení? V době, kdy se událo zvěstování Marii, dávno již byla náboženská sekta Essenů, která ve snaze o obrádnou čistotu dávala přednost životu bez manželství (viz Essenové). Z toho ovšem nedlyne, že Maria byla pod vlivem této sekty, ale přece případ Essenů poučuje, že v té době neookládali všichni manželství za ideál židovského náboženského života a že náboženskou dokonalost hledali mimo ně. Nebyla to již doba společné mravní odpovědnosti celého národa. Již dávno před tím zdůrazňovali proroci na př. Ezechiel (osobní odpovědnost před Bohem. Typy věřících, jakými byli Simeon a Anna, kteří převyšovali náboženskou úroveň své doby, nebyly řídké v době bezprostředně připravující na novozákonní dokonalost. Za těchto okolností nepřekvapuje rozhodnutí Marie, která nebyla jako kterákoliv dívka židovská, zachováti isi panenství i v manželském životě. A proč bý nenašla porozumění u svého snoubence Josefa, který podle líčení Matoušova (1, 118 .) Marie si velmi vážil a ukázal se k ní velmi šetrný? Přes svoje předsevzetí zůstati pannou ise s ním zasnoubila, poněvadž v tehdejší době i pro jednotlivce, který by chtěl zachovat ustavičnou čistotu, bylo lepší uzavřít manželství. — Ovšem přes tento vhodný výklad překvapuje, že ani Lukáš v evangeliu nenaznačuje ani prvotní křesťanské podání, nemluví u Marie o slibu. Jiná zase otázka je, zdali proroctví Isaiášovo o Mesiášově matce-panně nepřimo neovlivňovalo rozhodnutí Marie. Těžko zde lze něco říci, poněvadž židovské písemnictví té doby, pokud je známe, o onom proroctví takřka neví.

Vysvětlení andělovo: »Duch svátý sestoupí na tebe a moc Nejvyššího zastíní tě. Proto také co se z tebe narodí Svaté, slouti bude Syn Boží*. Slova andělova třeba bráti jako přímou .odpověď na otázku Marie. Ta se pak týkala způsobu početí v okolnostech, v nichž byla Maria. Takto proti působení muže při početí, což bylo v úplném nesouladu se smýšlením a osobním rozhodnutím Marie, položil anděl působení Boží při početí. A to výlučné působení ducha Božího bez jakékoli spoluúčasti muže. Tuto nechává anděl úplně stranou. Vyhnul se všemu, co by na ni připomínalo jinde. Nejde pouze o nějakou zvláštní ochranu Boží při početí, nýbrž o skutečnou působnost při početí, která má jiný původ a způsob než početí z muže, neboť jde o

působnost ducha Božího. Podle biblického vyjadřování duch Boží má sílu oživující: »vdechl v tvář člověka dech života; tak se stal člověk živoucím živočichem* (Gn 2, 7); »vysíláš dech svůj (hebr. ducha svého) i tvoří se, a tak obnovuješ tvářnost země« (Žl 103, 30). Na Marii tedy sestoupí, přijde duch Nejvyššího, aby jeho oživujícím vlivem počala syna. Také výraz »sestoupí, přejde duch Nejvyššího« je biblický. Je to něco podobného jako na Balaama »se snesl duch Boží« (Nm 24, 2) nebo na Jefte «přibyl duch Hospodinův« (Sdc 11, 29; pod. na Othoniela 3, 10 a Oziela 2 Par 20, 14) nebo jak praví o sobě Ezechiel: »1 připadl na mne duch Hospodinův « (11, 6). Na Marii sestoupí jako na pannu, která se má stát matkou Mesiášovou. Další slova »moc Nejvyššího zastíní tě« vyjadřují tutéž věc jiným způsobem. Když jde o »moc Njvyššího«, působení ducha svátého bude neomylně účinné. A jako na Sinaji a při jiných zjeveních (Ex 16, 10; 24, 115; 3 Král 8, 10), Hospodin svou přítomnost zahalil do mraku, aby nikdo při pohledu na něho nemusel zemřít, a odtud blahodárně působil, podobně sestoupí duch svátý i na Marii k působení na početí. Tento obraz vzatý z bible Maria dobře chápala. — «Proto také co se z tebe narodí Svaté, slouti bude Syn Boží«. Slovo »z tebe« nezdá se býti původní, nemá je totiž kriticky správný text řecký a ani ne všechny kodiky Vulgáty (snad je vzato z Mt 1, 16 »z níž se narodil Kristus ...«). Různě se bere také »Svaté«, a to buď jako podmět ve smyslu: Proto Svaté zrozené nebo zrozené svaté bude slouti Syn Boží. Bere-li se jako přísudek, Je dvojitá možnost: a) «Proto zrozené bude se nazývat Svaté, Syn Boží» nebo b) «Proto zrozené (bude) svaté (a) bude slouti Syn Boží«. Toto poslední, při němž se výslovně hlásá; svatost zrozeného, zdá se býti správnější. Název Syn Boží, který Je tu dítí dán, plně tu vyjadřuje celou pravdu o nadpřirozeném /jeho početí. Dítě nebude mít přirozeného pozemského otce, a proto s této strany nebude synem člověka. Příčinou jeho početí bude působení ducha svátého v panenském lůně Marie, a proto právem bude izván synem Božím. Ovšem z toho samého, že duch svátý podivuhodně bude působit při jeho početí, ještě nutné nenásleduje, že dítě bude přirozený Syn Boží. To ovšem vnuká otázku: Proč bude dítě takovým mimořádným způsobem počato, působením isamého Ducha svátého? Aspoň to možno říci, že vztah k Biohu, Jaký pro dítě pro takové početí plyne, pře- rsahuje lidskou

chápanost a očekávání. Až později se v evangeliu ukáže, že dítě je skutečný Syn Boží. To je vrchol zjevení Božího v evangeliu. U Marie je vhodné připustit toto' poznání brzy po andělském zvěstování. Lukáš, který psal evangelium pro věřící (srov. 1, 4), nejspíše předpokládal, že tuto pravdu budou vidět již v těchto slovech andělových. Je také možné, že při slovech «Duch svatý» myslel na třetí božskou osobu, jako na ni jistě myslí ve Skt ap 1, 8; «přijmete moc přicházejícího na vás Ducha svátého. Jinak však třeba říci, že dílo vtělení jako Boží dílo ad extra je dílem všech tří božských osob. Duchu svátému, třetí božské osobě, se přivlastňuje jako pro lásku a svatost (viz Tomáš Akv., Theol. Summa III, ot. 32, čl. 2, český překlad str. 305). — «A hle, Alžběta tvá příbuzná, i ona počala syna ve svém stáří. A tento měsíc je již šestý pro tu, která se nazývá neplodnou, poněvadž u Boha není nemožná žádná věc». Početi u Alžběty proti všemu lidskému očekávání má být pro Marii znamením či dalším posílením její víry, že i ona počne způsobem, jaký jí anděl naznačil.

Rozhodnutí Marie: «Hle, služebnice Páně, staniž se mi podle slova tvého». To je biblický »Staniž se mi...« nebo hned po odchodu andělově. — 0 místu zvěstování viz Nazaret.

Zuzanna (Lilie). — 1. Podle Dan 13 dcera Helciášova, vynikající mravní čistotou. Byla v době babylonského zajetí dána za manželku

výraz pro úplné odevzdání se do něčí vůle (na př. srov. podobná slova Abigail Davidovi v 1 Král 25, 41). Maria, vyjadřujíc tuto oddanost, neobrací se přímo k Bohu, ale trvá dále v dané situaci a své rozhodnutí svěřuje přímo Božímu poslu. V tom je také patrné, že andělovi uvěřila. Ačkoliv jí bylo nabídnuto státi se matkou Mesiášovou, tedy největší důstojnost, jaké si žena izraelská mohla přát, přece toho slova ve svém souhlasu neužila, nýbrž slova »služebnice«, skoro jako otroky ně. Pochopila, že je to přání a vůle Nejvyššího, pro jejíž přijetí nelze dosti vyjádřit vlastní loddanost. V tom byla její poslušnost dokonalá. Nebyla vynucená, neboť úkon svolení dala po uvážení. Po takovém dobrovolném úkonu poslušnosti mělo se teprve uskutečnit vtělení Syna Božího. Po slovech Mariiných praví jen evangelista; «A anděl odešel». Ani slova o Marii a o vyplnění slov andělových. V tom mlčení je velká diskretnost evangelistova. Tím také uchoval jakési ovzduší nadpřirozená, které ovládá celý děj zvěstování. — Většina vykladačů a theologů se domnívá, že tajemství vtělení se událo buď při slovech

bohatému Židovi Joakimovi. Unikla nástrahám dvou starých lidových soudců a na zakročení Danielovo unikla též trestů smrti pro jejich pomluvy. *SP*

Žádost a žádostivost dle vyjadřování sv. Písma lze touha smyslů člověka po potěšení z dosažení žádoucího ukojení, — 1. *Povinnost ovládati žádosti*, aby se podrobovaly zásadám náboženských příkazů: »Budiž pod těbou žádost tvá, spíše ji ovládní« (Gn 4, 7); »Žízni duše má po Bohu silném, živém. Kdy přijdu, abych se ukázal před tváří Páně?« (Žalm 41, 3); »Srdce i tělo mé jásosem tíhne k Bohu, který žije. Lépe býti na prahu domu Božího, než bydleti ve stanech hříšníků . . . Neodepře žádného dobra těm, kdož v nevině chodí« (Žalm 83, 3. 111. 13); »Hledte, ať vás nikdo neukořistí moudrostí světskou, totiž prázdným klamem podle podání lidského, podle zásad světa a ne podle Krista* (Kol 2, 6): «Ducha neuházejte, proroctvím nepohrdejte, všechno pak zkoumejte, co dobré jest, toho se držte. Od všeliké způsobu zlého se zdržujte« (1 Thes 10—22). — 2. *Hřích jest hovětí žádosti*, která se neřídí Božím zákonem; proto varuje před ní sv. Písmo a ukazuje na její zlé následky: »Nepožádáš domu bližního svého, aniž požádáš jeho manželky, služebníka, služebné, býka, osla, ničeho, co jeho jest* (Ex 20, 17); «Po «svých žádostech nechod' a od své vůle odvracej se. Vyplníš-li duši své žádosti jeří, učiní tebe radostí nepřátelům tvým« (Sir 18, 30. 31); «Žhavý chtíč jako oheň hoří, neuhasne, dokud nepohltní« (23, 22); «Čeho žádaly oči mé, nic jsem jim neodepřel... když jsem se však ohlédl na všechna díla . . . uzřel jsem ve všem marnost a trápení ducha, že nic nestvare neprospívá pod sluncem« (Kaz 2, 10. 11); «Kouzlo nicotnosti, zatemňujíc, co je šlechetné, a vír zlé žádosti převrací nevinnou mysl« (Moudr 4, 12). »Ti však, kteří jsou Kristovi, ukřižovali tělo své i s vášněmi a žá-dostmi« (Gal 5, 24); «Dal nám převeliké dary zaslíbené, abyste se skrze ně stali účastnými božské přirozenosti, uniknouce té zkáze, která je ve světě skrze zlou žádostivost« (2 Petr 1, 4); «Starosti tohoto světa a klam bohatství a žádosti jiných věcí, vycházejíce udušují slovo a stává se neplodným* (Mk 4, 12); »Ti, kteří jsou v těle, nemohou se líbiti Bohu* (Řím 8, 8); «Kdo však chtějí bohatnouti, upadají do mnoha žádostí nerozumných i škodlivých, které vrhají lidi do zkázy* (1 Tim 6, 9). — 3. *Prostředky vítězství*

nad žádostmi špatnými: »Po všechny dny života svého měj na paměti Boha a varuj se, abys nikdy nesvolil ke hříchu* (Tob 4, 6); «Podle ducha žijte a žádosti těla, nevykonáte* (Gal 5, 16); «Proto, podpásajíce si bedra myslí své a jsouce strážliví, dokonale obraťte naději svou na tu milost, která se vám podává při zjevení se Ježíše Krista* (1 Petr 1, 13); «Poněvadž tedy Kristus za nás trpěl podle těla, ozbrojte se i vy touž myšlenkou; neboť, kdo trpěl podle těla, upustil od hříchů . . . proto buďte opatrní a bděte na modlitbách* (1 Petr 1, 7).

*Sp**
Žalmy. Sefer Tehillim nebo sefar talím, řecký biblos psalmón (Lk 20, 42) je sbírka žalmů. U Židů byla tato sbírka mezi většími svatiopisy zároveň s Jobem a Příslovími. Názvy, jimiž se označovaly jednotlivé žalmy, jsou: šír-píseň (i světská), miz- mor-píseň, jjež se pěje s hudbou, šiggaion tolik co dithyrambus, tefillah-modlitba, maskil-naučná píseň, miktam-zlatá píseň. Řecké slovo psalmos je od psallein trhati, tlouci do strun. Je 150 žalmů, ale počítání není stejné v hebrejském textu a v překladech. Řečtí překladatelé i Vulgata počítají 9 a 40 žalm za jeden, jakož i 114 a 115 a rozdělují na dva 116 a 147 masoret- ského textu. Žalmy jsou knihou modliteb a zpěvů pro židovskou společnost. Dělí se na žalmy chvály, proseb a díkyčinění. Mimo to jsou kající žalmy. Zvlášť se počítají mesiášské žalmy, jež se dělí na dvě skupiny; a) na ty, které jsou mesiášské ve vlastním smyslu, b) na ty, jež (jsou jimi ve smyslu typickém. Do první skupiny patří na př. žalm 2, 21, 71, 109, do druhé na př. 8. Mimo to jsou žalmy Jahve-krále (92—99), žalmy ranní a večerní (3, 4, 5), poutní (119—133), sváteční a vítězné (67 a 149). V hebrejské Bibli je sbírka žalmů rozdělena na pět knih, z nichž první čtyři se končí doxologií, (požehnán bud* na věky Pán, Bůh izraelský). Pět knih začínají žalmy I, 41, 72, 89, 106. Toto rozdělení je dle pětidílného sestavení Pentateuchu, Existovalo již před řec. překladem LXX. Ohledně původu žalmů třeba bráti ohled na užívání jména Božího a na tituly žalmů. První a druhá kniha obsahuje hlavně žalmy, které jsou připisovány Davidovi. Žalmy 72—82 jsou Asafovy, 119—133 poutní. I., IV. a V. kniha mají většinou jméno Jahve, zatím co II. kniha a žalmy

Asafovy jsou elohistické. Tituly mají velikou důležitost. V masoretském textu je jen 34 žalmů bez nadpisu, řecký překlad a Vulgata mají takové jen 2 (1 a 2). Tyto nadpisy dávají krátké poučení o skladateli, hudebním provedení, liturgickému použití a historických okolnostech. Sv. otcové je považovali za inspirované. Řeční překladatelé je vykládali alegoricky nebo ety- mologicky, z čehož plyne, že tyto nadpisy již tehdy nebyly jasné. Mimo to není vždy naprosto (jásté, zda nadpis nepatří k předcházejícímu žalmu. Hebrejské nadpisy jmenují za skladatele žalmů; Davida pro 73 žalmy (ve Vulg. a Pešitai 84—86), Asafa, ředitele zpěvu za Davida pro 12 žalmů, syny Koreovy pro 12 žalmů, Emanu pro žalm 87, Ethana pro 88, Šalomouna pro 71 a 126, Mojžíše pro 89. Stáří nadpisů je zaručeno, ale všechny nemohou být brány jako původní. Nadpisy samy nemohou rozřešit otázku autora, musí se však s nimi počítati, není-li proti nim vážných námitek.

Je těžko určití dobu složení* žalmů. Talmud a spisovatelé prvních století křesť- přisuzují všechny žalmy Davidovi. Moderní kritika zase upírá mu co nejvíce žalmů. Podle historické pravdy třeba však říci, že David se staral o kult Boží a liturgické zpěvy (1 Par 23, 5). Některé žalmy jsou přímo přisuzovány Davidovi, na př. žalm 2 (Skt ap 4, 25), žalm 15 (Skt ap 2, 25). Je-li některý nadpis původní a neodporuje mu obsah žalmu, třeba tento nadpis, označující skladatele, považovati za správný.

Žalmy byly sestaveny asi v tomto pořadí: První kniha, která obsahuje jen davidské žalmy, byla sestavena asi v době Davida a Šalomouna. Druhá kniha obsahuje žalmy synů Koreových, Šalomounův a některé davidské a byla sebrána asi v době Eze- chiaše. V třetí knize je žalm Davidův, 5 žalmů synů Koreových a 11 Asafových. Pravděpodobně i tato sbírka byla sestavena za Ezechiáše. Ve čtvrté a páté knize je více žalmů z doby vyhnanství. Tato sbírka byla sestavena asi v době Esdrá- šiově. Je tedy žaltář prací několika skladatelů a sběratelů. Poněvadž však velká část žalmů je z doby Davidovy, je oprávněný název Davidský žaltář. Není odůvodněno tvrzení, jako by ještě v době Macha- bejských vzniklo více žalmů. Již v řec. překladě LXX je všech 150 žalmů. Káno- ničnost žalmů je zaručena jejich citováním v evangeliích a v epištolách. Biblická komise vydala r. 1910 výnosy o době složení žalmů, skladatelů a nadpisech (Enchir. bibl. 340),

Žárlivost, výstřelek vášně lásky, když člověk usiluje odstraniti vše, co považuje za překážku nerušenosti blaha své lásky. — 1. *Svaté Písmo odsuzuje* nezřízenou žárlivost, která není správná horlivost (viz Horlivost), nýbrž závist. Jest velmi nebezpečná pro svou všeobecnost a pro veliké sklony dychtivého člověka k ní. »Opět patřil jsem na všechny práce lidské a znamenal jsem, že všechna námaha a všecka příčinlivost v práci jsou toliko žárlivost jednoho na druhého« (Kazat. 4, 4 hebr.). Uvolněná žárlivost zatemní rozum člověka hůře a trvaleji než hněv; »Nemilosrdný vztek a výbuch hněvu . . . Ale kdo zdolá nával žárlivosti? . . . Lepší rána od toho, kdo tě miluje, než lstivé polibky od toho, kdo ti nepřeje« (Přís 27, 4, 6). Apoštol Pavel počítá žárlivost ke skutkům těla, o kterých předpovídá, že »kdo takové věci dělají, království Božího nedojdou« (Gal 5, 20. 21); označuje žárlivost za překážku křesťanské lásky, která »nežárlí« {1 Kor 13, 4}, a vůbec za překážku pravého křesťanský nadpřirozeného života: »poněvadž totiž je mezi vámi žárlivost a svár, nejste - liž tělesní a nejednáte-liž podle člověka tělesného?« (3, 3). — 2. *Zlé následky žárlivosti*. Působí roztržky v rodinách, pro

čež je muž varován, aby nežáril a nedával příležitost k žárlivosti. »Nežárli na ženu lůna svého, aby neoplatila ti škodlivě (takovou) zlou výchovu* (Sir 9, 1). »Bo- lest srdce a žal je žárlivá žena, bič jazyka je všem společný* (26, 7—9). Škodí tělesnému zdraví. »Žárlivost a hněv ukracují život. .. přivádějí před časem stáří* (30, 26). Poskvňuje duši hříchem. »Jako ve dne počestně choďme, ne v ... žárlivosti, nýbrž oblecte se v Pána Ježíše Krista* (Řím 13, 13. 14). — 3. *Příklady žárlivosti.* Sára vůči Agar (Gn 16, 5; 21, 10); bratři Josefa Egyptského (Gn 37, 4); Saul vůči Davidovi (1 Král 18, 9); učedníci Janovi vůči Ježíši Kristu (Jan 3, 26); Jidáš (Mt 26, 8. 14). — 4. *Obet žárlivosti* byla ustanovena ve Starém zákoně, aby ustala žárlivost a ukázala se vina nebo nevina ženy. Manželé přišli ke knězi, přinesli desetinu efy ječné mouky. Kněz nasypal do vody měděnice prach s podlahy svatyně, odhalil hlavu ženy, dal jí držeti obětovanou mouku a napsal na lístek kletbu; »Pán dej tě do kletby na výstrahu všemu lidu svému; dej, ať ti shnijí kyčle a život ať se ti nadme a pukne. Ať vnikne voda kletá do tvého nitra*. Pak písmo smyl »hořkonosnou vodou*. »Jestli, pohrdši manželem, spáchala cizoložství, pronikne ji voda prokletá, život jí zdruí a slabina shnije; žena bude dána v zlřečení na výstrahu všemu lidu*, totiž kamenována (Nm 5, 11—28), <Sp **Žeň**, Zeň v Palestině počínala v měsíci Nisanu t. j. březnu až dubnu. Nejdříve dozrával ječmen, o čtrnáct dní později pšenice. Dokud nebyl o velikonocích pbeťo- ván první snop, nebylo dovoleno ničeho požívat z nové žně. Se žní se čekalo, až obilí zcela dozrálo, až pole bylo ‚bílé ke žni‘ (Jan 4, 35). Žnec zachytil levicí hrst klasů a užal je srpem. Strniště, které zůstalo dosti vysoké, později se spálilo (Is 5, 24). Požaté obilí se vázalo do snopů a tyto se shromažďovaly na humně. Dle Lev 19, 9 nesmělo pole býti požaté až k okraji, nýbrž na kraji pole bylo obilí zůstaveno pro chudé. Dle Talmudu měla to býti aspoň jedna šedesátina celkové oseté plochy. Chudí také směli si sbírat klasy, které na poli zůstaly. Prvotiny žně byly zasvěceny Bohu (Lev 23, 10. 17). V horských krajích pole poskytuje asi pětinašobný výsevek, v úrodné rovině Sefele až třicetinašobný. V Hauranu a Moabsku prý ještě více. Mluví-li Kristus (Mat 13, 8) o užitku šedesátinašobném a stonásobném, tedy je to buď mimořádný případ nebo jeho slovům nelze rozuměti doslovně. Žeň je v Písmě sv. často obrazem posledního soudu: lidé jsou obilí,

andělé jsou ženci (Joel 3, 13; Mat 13, 39; Zjevení 14, 15). — Viz také heslo Zemědělství.

^{Hc}**Žena**, 1. O stvoření ženy se vypravuje v Gn 2, 19—24: k Adamovi byli přivedeni všichni živočichové, avšak »pomocnice sobě podobné mezi nimi nenalezl*. Hospodin pak seslal na něho tvrdý spánek a když usnul, vyňal mu jedno žebro a místo jeho vyplnil masem. Ze žebra pak Bůh učinil ženu a přivedl ji k Adamovi (v 21. 22). Oním žebrem se rozumí nejspodnější v hrudi. Staré překlady rozuměli tomu o skutečném vyjmutí žebra. Biblická Komise v dekretu (Enchir. bibl. 334) k historickým pravdám ve třech prvních hlavách Genese vypravovaným počítá i »utvoření první ženy z prvního člověka*. Vypravování o stvoření první ženy vyjadřuje hluboce a něžně vzájemný vztah mezi mužem a ženou. Adam nenašel mezi zvířaty nikoho, kdo) by mu byl podoben a pomocnicí. Bůh mu pomohl stvořením nového tvora z něho samého a to takového, který by byl stejného druhu jako on. To také poznal Adam, když procitl a spatřil ho před sebou: »To' jest konečně kost z mých kostí a maso z mého masa* t. j. k němu patří, přirozeností je mu roven, je mezi nimi krevní příbuzenství, a proto pravil; »Bude slou- ti muzice, neboť z muže jest vzata*. Stejnost v přirozenosti tedy vyjádřil stejným jménem a přece v něčem rozdílným, neboť i žena se v něčem liší od muže; je jinou stránkou téhož druhu.

2. Postavení ženy v rodině: viz Manželství, Matka.

3. Postavení ženy ve veřejnosti. Záleželo často na okolnostech a více ještě na povaze a schopnostech jednotlivých žen. Všeobecně možno říci, že nebyla tak vyloučena z veřejného! života, jak se mnozí domnívají, pozorujíc muslimské ženy na Východě. Především co se týká náboženského kultu, bylo jim dopráno všeho, co mohlo přispět k náboženskému jejich vzdělání. Měli volný přístup k Hospodinu jako Rebeka (Gn 25, 22 a Anna; 1 Král 1, 10. 20. 27). Účastnily se náboženských slavností a svátků (Ex 12, 3—28; 15, 20; Dt

16, 11. 14; 29, 41; Esd 10, 1; Neh 12, 42), účastnily >se obětních hostin (Dt 12, 12. 18; 14, 26; 15, 20; 1 Král 4, 4. 5; 2 Král 6, 19). Měly se vzdělávati posloucháním čteného zákona stejně tak jako mužové (Dt 31, 10; Jos 8, 35; Neh 8, 2; 10, 28). I ony byly varovány před modloslužbou a byly za ni stejně trestány

jako mužové (Lv 20, 27; Dt 13, 6—10; 17, 2. 5; 29, 17; 2 Par 15, 13). Vázány byly příkázáními Božími jako mužové a s nimi byly trestány za jejich přestupování (Is 3, 16—36; Am 4, 1—3). Neměly však přístup ke kněžským úkonům, v čemž se izrael. náboženství lišilo od náboženství pohanských, která měla isvoje kněžky. Izraelským ženám byly svěřovány jen podřadné služby u stánků (Ex 38, 8; 1 Král 2, 22) a přispívaly ke kultu dary (Ex 35, 22. 25; 36, 6). V dějinách izraels. se také vyskytují tři ženy, které zastávaly prorocký úřad; Mirjam, sestra Mojžíšova (Ex 15, 20), Debora, která zastávala i úřad soudce t. j. v prvé řadě osvoboditele lidu od nepřátel (Sdc 4, 4 . .) a Holda za vlády Josiášovy (4 Král 22, 14).

V občanském životě prožívaly s ostatními šťastné i neblahé doby svého národa. Účastnily se radostí z vítězství (Ex 45, 20; Sdc 11, 34; 1 Král 18, 6) a v největší nouzi k němu přispívaly osobní statečností jako Jael (Sdc 4, 21 . .) nebo Judit (Jdt 14, 18). Joab použil chytré ženy z Thekue k tomu, aby smířil Davida s Abšalomem (2 Král 14, 2—21). V královských rodinách mohly také uplatňovat svůj vliv, jak to činila Jezabela, která psala dopisy jménem královým, svým prstenem je zapečetila a poslala starším (3 Král 21, 8—*14). Na judském trůně dokonce (jednou vládla žena-Athalie; hodně později pak Alexandra (viz Hasmoneovci).

V době blízké Kristově činnosti nevyskytují se vážnější problémy, týkající se postavení žen ve veřejnosti. V lom se na ně zapomínalo či lépe byly opomíjeny, Ježíš Kr. ve své veřejné činnosti nepřenesl ani slůvko, které by nějak znehodnocovalo ženu jako ženu. Naopak měl porozumění pro její denní život, starosti a radosti, jak soudíme z jeho podobenství (Mt 13, 33; 25, 1.; Lk 15, 8; 18, 1.). Nevyhýbal se jim, když potřebovaly jeho pomoci, jak je vidět z udravení tchyně Petrovy (Mk 1, 30), dcery Syrofeničanky (7, 25—30), ani tehdy, kdy se jim vyhýbali učitelé zákona a Farizeové z bázně, aby se levit- sky neznečistili (uzdravení ženy trpící krvotokem Mk 5, 25—34; žena-hříšnice Lk 7, 38). Pravidla slušnosti své doby ovšem zachoval (nevešel sám k mrtvé dceři Jairově Mk 5, 40), ne však ustrnule., žádal-li Lo* duchovní prospěch ženy (rozmluva se Samaritánkou Jan 4, 27). Zde je vidět, že nepokládal ženu za méněschop- nou náboženského poučení (srv, i jeho poučování Maric u Lk 10, 39). Zastával se žen opuštěných

(Mk 12, 40). I to, že nazval shrbenou ženu »dcerou Abrahamo- vou«, což v té době bylo pokládáno za čestný titul, svědčí o Kristově smýšlení o ženě. Ke svým kázáním připouštěl stejně muže jako ženy. Mnohé z nich patřily k těm, které ho všude následovaly, a posluhovaly mu svým jměním (Lk 8, 2). Ani to není bez významu, že první, kdo ho viděl zmrtvýchvstalého, byla Maria Magdalena. V prvotní církvi od začátku nebyl činěn rozdíl mezi mužem a ženou ohledně dokonalejšího přináležení k ní (Skt ap 1, 14;

2, 41; 16, 13; 17, 4. 12, 34). Ap. Pavel v tom ohledu praví: »Tu není žida ani pohana, není otroka ani svobodného, není' muže ani ženy, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši« (Gal 3, 28). Sv. Petr je nazývá »spoluděčkami milosti života« (L list 3, 7). Mezi členy církve se tu nečiní rozdílu, ale všichni zároveň jsou nazýváni prostě věřící nebo svati. Takto nebylo ani třeba zvláště připomínati, že mají přístup ke všem náboženským shromážděním. Pavel Jen zakazuje (1 Kor 11, 5 . .), aby žena v nich vystupovala s odhalenou hlavou, ne aby je omezil v (účasti na shromážděních, nýbrž v jejich prospěch, neboť připodobňujíc se mužům, ztrácí žena svou ženskou důstojnost. V témže listě (íl4, 33. 34) praví: »Jako ve všech obcích věřících, ženy ve vašich shromážděních mlčte, neboť nemají poslání mluvití, nýbrž býti podřízeny, jak praví i sám zákon« (taktéž v 1 Tím 2, 11). Evangelium totiž neruší přirozené zákony a dobré mravy v lidské společnosti, k nimž ise u Řeků počítalo i to, aby žena nekonala veřejné projevy, poněvadž se to pro ni neslušelo. Apoštol, opíraje se o toto dobré veřejné mínění, zakazuje to ženám i při shromážděních věřících (catechetických a liturgických). Radí jim pak: »Chtějí-li se pak v něčem poučiti, ať se zeptají doma

vlastních manželů; neboť to špatně vypadá, mluví-li žena ve shromáždění«. Tím však nechtěl vyloučit ženu z účasti na činnosti církve, neboť na jiných místech se o ní zmiňuje, a velmi vděčně vzpomíná na ty ženy, které ho svým způsobem podporovaly v jeho apoštolské činnosti (Priska Řím 16, 3; 1 Kor 16, 19); což u Persidy nazývá »prací v Pánu« (Řím 16, 11). Viz Diakonisky, Vdovy.

4. Vlastnoisti žen. V knize Prís. a Sir. jsou na mnoha místech chváleny dobré vlastnosti dobrých žen a ukazovány nečnosti špatných žen. O dobrých se praví: »Kdo našel dobrou ženu, našel štěstí; došel potěšení od HoiSpodína. Ženu dobrou kdo vyhání, vyhání štěstí« (Prís 18, 22). Zvláštní zmínky zasluhuje chvalozpěv o ctnostné ženě (v Prís 31, 10—31). Spořádanost a zbožnost byla u ní více ceněna než tělesná krása (viz Krása). U špatných žen se poukazuje na jejich panovačnost, svárliвість, povídavost a bezdušnost (Prís 6, 24—27; 9, 13; 19, 13; Sir 9, 3, 19, 2). O dobrých vlastnostech křesťanské ženy viz v Tit 2, 2 ..; 1 Tim 5, 5 ..

Židé. List k Židům. Že list k Židům je v našem kánonu mezi Pavlovými listy na posledním místě, má historický důvod v tom, že list tento na Západě byl teprve později zásluhou sv. Augustina a Jeronýma k dosavadním třinácti Pavlovým listům připojen (jako čtrnáctý. Hlavní důvod onoho váhání uznati list k Židům za autentický list Pavlův, spočíval v tom, že list tento se liší dikcí a slohem od ostatních Pavlových listů: jest psán řečtinou literární, kdežto ostatní listy mají řečtinu vulgární; není tam charakteristických 'zvláštností' Pavlova slohu, jako> jsou vsuvky, zvolání, výpustky atd., a vyskytují se tam haplogomena, kterých u Pavla jinde nenalézáme. — Na východě byl list vždy pokládán za pravý list Pavlův. Důkazem toho jest i nově objevený papyrusový kodex (1, 46), asi z r. 200, kde list k Židům následuje hned za listem k Římanům. Origenes se odvolává na tradici, když píše, že předkové ne bez příčiny list tento nám předali jako Pavlův (Euseb. H. E. VI, 25). Na Západě list tento zůstává, (jak řečeno, neznám, až do časů sv. Augustina a Jeronýma. Tertullian jej pouze jedenkrát cituje, ale jako list Barnabášův.

Dnešní katoličtí učenci na základě církevní tradice uznávají vesměs Pavla za autora listu, ale o jeho pisateli mají různé mínění. a) Jedni soudí, že Pavel list napsal tak, jak jest, ale pečlivě jej vypracoval, čímž vysvětlují literární

ráz listu a slohové rozdíly oproti jiným Pavlovým listům. — Ale ony slohové rozdíly jsou příliš veliké, než aby se daly tak jednoduše vysvětlit. b) Jiní dle příkladu Klementa Alexandrijského mají iza to, že Pavel napsal list hebrejsky neb aramejsky a že jej sv. Lukáš nebo jiný apoštolský žák přeložil do řečtiny. I to však je málo prevděpodobné. c) Nejvíce se zamlouvá mínění třetí, dle něhož Pavel dal myšlenky a dispoziční k listu, a některý jeho žák byl pověřen, aby list dle jeho pokynů vypracoval. Tím, že Pavel zvěř listu (il3, 18—25) vlastní rukou připsal, list schválil a prohlásil za svůj. Takový byl už názor Origenův o vzniku listu k Židům. Kdo byl oním pisatelem — zda sv. Lukáš, Klement Římský, Barnabáš či někdo jiný — nelze naprosto určit.

List určil sv. Pavel židokřesťanům v Palestině, kde jediné existovaly křesťanské obce, skládající se z obrácených židů, jaké náš list předpokládá. Podnětem k listu bylo nebezpečí, v němž se palestínští židé nalézali, aby od víry v Krista neodpadli opět k judaismu. Toto nebezpečí skutečně tu bylo. V lůně palestinského křesťanství existovaly judaistické proudy, jež po smrti sv. Jakuba propukly ve skutečné schisma (Ebionité), Palestinským křesťanům bylo — hlavně před vypuknutím židovské války — zakoušeti od nevěřících židů mnoho pronásledování (1 Thess 2, 14). Starozákonní obřady konaly se ve chrámě v plné nádheře, zatím co křesťanský kult — eucharistie — musil se skrývati v soukromých domech. Všechny tyto okolnosti tajily v sobě nepopíratelné nebezpečí odpadu k judaismu pro palestinské křesťany. Sv. Pavel napsal svůj list, aby palestinské křesťany v jejich trudném postavení potěšil (13, 22) a ve víře upevnil. Hlavní thema listu je přednost, kterou Nový zákon v každé příčině převyšuje zákon Starý. — List byl napsán před židovskou válkou a jak z 13, 19 soudím, v prvním římském zajetí t. j. v letech 63—64, a to v Římě, což potvrzuje také připojený pozdrav od 'bratří z Itálie' (13, 24).

Život. 1. *Pozemský život.* O živých bytostech užívá se v bibli výrazu »vše, co se hýbe na zemi« nebo »co má dech živo- ta« (Gn 1, 28; 7, 21; Žl 68, 35). Míněn je tu život projevující se tělesným ústrojím; hebr. výraz pro tento život byl »chaj-jim«. Slovem »nefeš«, jehož se také užívalo pro označení života (Gn 4, 30; Lv 17, 2; Ez 13, 19; 1 Kor 15, 45), vyjadřoval se spíše nositel života s jeho životními projevy,

jako je hlad, žízeň, různé žádosti a přání, láska a nenávisť. Je to »ijá«, které život má.

a) Spisovatelé starozák. knih nebádají o životě samém. Uvažují o něm ve vztahu k Bohu. Bůh je pán a původce života, vždyt' on vdechl neživému člověku ódem života (Gn 2, 7). To se častěji připomíná v bibli; »Já život беру a já jej dávám« (Dt 32, 39; srv. Nm 27, 16); »v jeho moci je život každého zvířete a duch kteréhokoliv lidského těla« (Job 12, 10); »dává život lidem na ní (na zemi) a dech těm, kteří chodí po ní« (Is 42, 5); »sám dává všechen život a dýchání a všecko« {Skt ap 17, 25}. Člověk má život jako cosi propůjčeného od Boha a od něho závislý; »Kdyby ducha svého odvolal, kdyby dech svůj k sobě vzal, každý živočich pojednou by zdechl a člověk v prach by se obrátil« (Job 34, 14; srv. Žl 103, 29). U něho je »pramen života« (Žl 35, 10), on je »Ten živý« (Žl 41, 3; 4 Král 19, 4; Mt 16, 16). Člověk je proto němu smrtelník a žije jen v své závislosti od něho: »Všichni mřeme a tratíme se do země, jako voda se nevrátí; ale Bůh nechce, by zničen byl život, nýbrž ustavičně má na mysli zavřeného, by nezahynul dokonce« (2 Král 14, 14); »Bůh se rozpomněl, že jsou křehké tělo, vánek, jenž zavěje a nevrátí se« (Žl 77, 39). Tato závislost lidského života na Bohu byla jasněji vyjádřena po uzavření smlouvy na hoře Sinaji. Bůh se totiž ukazuje pánem nad životem a smrtí takovým způsobem, jakým se kdo chová k jeho nařízením. Je to patrné v prohlášení; »Považ, že jsem dnes položil před oči tvé život a štěstí, naproti tomu však smrt a neštěstí, bys miloval Hospodina Boha svého, chodil po cestách jeho, ostříhal jeho přikázání, ustanovení a práv, bys byl živ...; odvrátí-li se však srdce tvé, nebudeš-li chtít poslouchati. . . předpovídám ti dnes, že zahyneš« (Dt 30, 15—18). Později se této myšlenky uchopili proroci: »Toto praví Hospodin domu

Izraelovu; Hleďte mne a budete živi« (Am 5, 4); »hledějte dobré a ne zlé, abyste byli živi« (v 14); »aj, kdo nevěří, v tom není duše přímé, ale spravedlivý u víře své bude žiti« (Hab 2, 4). To stí a pomíjejíc nos ti lidského života neměly sváděti k lehkomyšlnosti. To by vedlo ke zmarnění pozemského života. Proto tolik vážných napomenutí v mudroslovných knihách starozákonních k dobrému vedení života. Tím se obírá starozákonní moudrost; chtěla prostě nabídnouti člověku pravý život, vésti ho cestou života, Jde-li život správnou cestou, dobře se rozvíjí. Tuto cestu ukazují příkazy a

zdůrazňuje hlavně Ezechiel: »Řeknu-li já bezbožnému, smrti zemřeš... (3, 18; 14, 13); »duše, která se proviní, umře« (18, 1). Tedy pozemský život ve své závislosti na Bohu je vázán nejenom na chléb, který mu připravuje Hospodin, nýbrž i na slovo Boží.

b) Ocenění tohoto života. Plyne již z toho, jak si vážili dlouhého věku (Gn 15, 15; 25, 8; 35, 29). Dále z pohnutky dané pro zachování čtvrtého přikázání: »Cti otce svého i matku svou, abys dlouho žil a dobře ti bylo na zemi« (Dt 5, 16). Mít život, to znamená mít největší dobro. Proto se praví v Kaz 9, 4; »Nikoho není, kdo by vždycky žil a kdo by mohl v tu věc doufat. Lepší je pes živý nežli lev mrtvý«. Toto cenění si života možno spatřovat i v onom dovolávání se pomoci Kristovy, aby zachránil ohrožený život, na př. u Jaira: »Dcera má skonala; pojd, vlož na ni ruku, aby se uzdravila a byla živa« (Mk 5, 23), nebo u apoštolů při bouři na Jezeře Genez.: »Pane, zachraň nás, hync-mel« (Mt 8, 25; srv i 2 Kor 1, 2) a ve volání tonoucího Petra; »Pane, zachraň mne!« (14, 30). Ocenění možno spatřovat i ve slovech Kristových o obětování tohoto života jako největším důkazu lásky (Jan 15, 13). — Přes toto cenění si pozemského života nezapomíná se na jeho krátkost a pomíjejcnost; »Člověk, který ze ženy se rodí, krátce žije, a sycen je mnohými bédami. Vzhází jako rostlina a vadne; přehá jako stín a nemá stání« (Job 14, 1, 2); »jako stín jsou dny naše na zemi« (Job 8, 9; srv Žl 143, 4; Moudr 2, 5); »na pídě, hle, vyměřil jsi dny mé a věk můj jako nic je před tebou; věru jen pára je život každého člověka« (Žl 38, 6); »počet dnů lidských — dlouho-li žije — století jest; za kapku z vody mořské dlužno je cenit a jako zrnko pisku, tak skrovné jsou roky proti dnu věčnosti« (Sir 18, 8); »co je váš život? Je pára na chvilku se ukazující« (Jak 4, 14), je jako tráva nebo květ, který brzy uvadá {Žl 102, 15; Is 40, 6; Sir 14, 18}, při něm možno mluvit o »zbyvajícím čase« {1 Petr 4, 2}.

c) Vedení života. Takové úvahy o krátko

zkušenosti, jimiž moudrost oplývá a jež chce zájemcům sdělit. Takto »příkaz je svítilnou, zákon světlem, a cestou k životu kázeňské domluvy* (Prís 6, 23). «Cestou k životu jde, kdo dbá kázně* (16, 17), «Kdo dbá přikázání, dbá svého života; kdo pak cesty své nedbá, zemře* (il9, 6); jejich zachovávání: »život dlouhý, léta šťastná a hojnost spokojenosti přinesou ti* (3, 2; pod, 4, 10, 22). Moudrost

praví o sobě: «Kdo mne nalezne, nalezne život a dojde požeňání od Hospodina* (8, 35), a (jinde je psáno něco podobného; «Nauka mudrcova je zdroj života, takže se vyhne osidlům smrti* (13, 14). V tomto smyslu »bázeň Páně jest pramen života, odvracujeť smrtonosnou zkázu* (Prís 14, 27), Jinak je to cesta .spravedlností; »Na stezce spravedlnosti je život, ale cesta bludná vede k smrti* (12, 28), «Spravedlivý připravuje si život, ale kdo se honí za zlým, smrt* (11, 19). — V Nov. zák. je touto moudrostí nauka Kristova a Kristus sám, který ,Q sobě pravil: »Já jsem cesta, pravda a život« (Jan 14, 6), A jako ve St. izák. se uvažovalo o životě ve vztahu k Bohu, tak v Novém zák. v jeho vztahu ke Kristu, jemuž náš život patří: «Nikdo z nás ne- žijje sobě a neumírá sobě; neboť žijeme- li, Pánu žijeme; umíráme-li, Pánu umíráme; ať žijeme nebo umíráme, Páně jsme* (Řím 14, 7). »Za všechny zemřel (Kristus), aby ti, kteří jsou živi, nežili sobě, nýbrž tomu, jenž za ně umřel a z mrtvých vstal« (2 Kor 5, 15).

2. *Život nadpřirozený.* Novozákonní spisy neodezírají od pozemského života člověka. V nich je dobře chápána jeho skutečnost, je velmi dobře oceňován jako to nejvzácnější, co člověk má. To všecko se předpokládá jako samozřejmé, i pomíje- jícnost pozemského života a jeho zakončení smrtí. Přece však obsahují něco nového ohledně tohoto života, totiž to, že o něm mluví u Ježíše Kr. Nejen synoptikové, nýbrž i Jan, který je pokládán za teologa mezi evangelisty, rádi u něho zaznamenávají projevy Kristova pozemského života. Na př. Jan zaznamenává takový projev, když Ježíš «znavený cestou*, žadal ženu Samaritánku: »Dej mi pít* (4, 6. 7). A potom zaznamenal i rozmluvu mezi oběma, v níž Ježíš Kr. poukázal na jiný život než je tento pozemský, smrtelný; «Každý, kdo pije z této vody, < žízni bude opět; kdo však se napije z vody, kterou já mu dám, nebude žízni na věky, nýbrž voda, kterou mu dám ,stane se v něm pramenem vody tryskající do života věčného* (v 13. 14). Tedy dvojí život: jeden časem omezený, druhý bez časového omezení, tedy věčný. Ne však tak, jako by tento věčný začal až po dokončení časného, neboť podle slov Kristových onu vodu, která tryská či vede k životu věčnému, možno pít za pozemského života. Ovšem tento nový život nemá nikde celý za pozemského života, nýbrž má k jeho plnosti teprve dojiti. Za pozemského života Je tedy v začátku ne jako pouhá naděje, nýbrž

jako skutečný, avšak skrytý život v člověku podobně (Jako je skryté v zemi símě: «Každý, kdo je tzrozen z Boha, nečiní hříchu, poněvadž jeho símě zůstává v něm* (1 Jan 3, 9). V své řeči po rozmnožení chlebů řekl Ježíš Kr. jasně, kdo je původce tohoto života a kdo jej máv«Chléb Boží je ten, který sestoupil s nebe a dává život světu ... Já jsem chléb života. Kdo přichází ke mně, nebude lačnět, a kdo věří ve mne, nebude nikdy žízni... To je však vůle Otce mého, který mě poslal, aby každý, kdo vidí Syna a věří v něho, měl život věčný a já ho vzkřísím v den poslední* (Jan 6, 33. 35. 40). Tedy sám Ježíš Kr., jehož nazval Jan na začátku svého evangelia «Slovem, v němž byl život*, sděluje onen tajemný život věčný těm, kteří v něho věří. Vírou je zprostředkováno toto sdělení života; «Kdo slyší slovo mé a věří tomu, jenž mě poslal, má život věčný a soudu nepropadá, nýbrž přešel ze smrti do života* (Jan 5, 24). Tento život není tedy stejného druhu (jako je život pozemský, nýbrž je to život duchovní, který sděluje věřícím Ježíš Kr. jako skutečný Syn Boží; proto je to život jiný než pozemský- přirozený; nazývá se duchovní-nadpřiroze- ný. Počátek tohoto života se v bohovědě nazývá posvěcující milostí. To je onen pramen vody tryskající do života věčného. A poněvadž je to skutečný život, proto také skutečně vzrůstá, avšak vždy v závislosti na svém původci Ježíši Kr. Možno to spatřovati ve slovech: »Přišel jsem, aby měli život, a měli hojný život« (Jan 10, 10]. Tento život je zmíněn bez nějakého zakončení, jak tomu nasvědčuje již přídavek »věčný«. Je takový, poněvadž již na zemi začíná a k věčnosti tíhne, jak možno usuzovati ze slov Kristových o ovčích; »Já jim dávám život věčný a nezhyne na věky; a nikdo ne vytrhne Ijich z mé ruky« (10, 28), A jako pozemský život se neobejde beze světla, něco podobného je také u života nadpřirozeného; »Já jsem světlo světa; kdo mne následuje, nebude choditi ve tmě, nýbrž bude míti světlo života« (8, 12). — Jako Jan i synoptikové mluví o věčném životě. Než u nich je takto označován až život po smrti, u Jana však tento život věčný začíná už za pozemského života a dokoná se na věčnosti. Synoptikové mluví o království Božím na zemi, Jan zase o věčném životě pozemšťanů věřících v Krista, Než pojem »života věčného« u Jana není úplně totožný s pojmem »králov- ství Božího « u synoptiků, jež u nich znamená i vnější společnost věřících, kdežto Jan se omezuje na vnitřní život věřícího.

Na tento vnitřní život, který je zcela závislý na duchovním spojení s Kristem, upozorňuje apoštol Pavel, když praví: »Váš život je >s Kristem skrytý v Bohu« (Kol 3, 3). Dostává se ho ospravedlněním: »Je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění (Řím 8, 10), Takto nás Bůh «spolu obživil v Kristu» (Ef 2, 5). Proto mohl o sobě Pavel říci: »Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus« (Gal 2, 20). Nevěřící, kteří tento život nemají, «jsou odcizeni od života Božího» (Ef 4, 18). *šk*

3. *Život věčný.* Izraelité věřili v nesmrtelnost duše (viz Duše 2). Než jejich představa o jejím životě po smrti těla nebyla příliš vábná (viz Seol). Nebyli však úplně bez naděje na vysvobození ze šeolu; na př., v Žl 15, ilO. 11 se praví: «Neboť nezanecháš duše mé v podsvětí a svému svátému nedopustíš, aby zakusil porušení. Dáš mi poiznati cesty k životu, radostí před tváří svou mne naplníš; plno rozkoše v pravici tvé (je) vždycky». O stavu duší po smrti měli jen matně naděje. Smysl pro odměnu vnukl jim aspoň tu představu, že nebude tam stejný osud spravedlivých a nespravedlivých. Na př. o spravedlivých na rozdíl od nespravedlivých se praví (je to ovšem až z doby pozdější), že «spravedlivý však, byť i před časem smrti zachvácený, v pokoji bude» (Moudr 4, 7). Viz Odměna, Vzkříšení; čím blíže však době novozákonní, tím větší touha se projevuje u židů věděti více o životě po smrti, Než až zjevení novozákonní podalo pro pozemský život uspokojující vhléd do něho,

Ježíš Kr. učil své učedníky znáti pravou cenu života věčného. Oceňoval jejj srovnáváním s pozemským životem člověka. Radost a štěstí, které mohou poskytnout člověku chvíle tohoto života, nejsou ničím ve srovnání života věčného a s tím, co tento věřícímu dá. Taková je cena života věčného, že k vůli němu třeba pohrdnouti životem pozemským, pokud je na překážku v jeho dosažení. Odtud jeho výroky na př.: »Pohoršuje-li tě ruka nebo noha tvá, utni ji a vrhni od sebe; lépe jest tobě vejiti do života bez ruky nebo bez nohy, než abys s oběma rukama nebo s oběma nohama uvržen byl do ohně věčného...« (Mt 18, 8...), Jeho slovům

o nenávisti k tomuto životu (Mt 16, 21—25; Mk 8, 31—• 35; Lk 9, 22—24) třeba rozuměti vzhledem k životu věčnému, jak vysvětluje Jan: »Kdo miluje život svůj, ztratí jej, a kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej« (12, 25). Život věčný má prostě vzbudit u věřících daleko větší zájem než život pozemský, i když «těsná jest brána a úzká cesta, která vede k životu» (Mt 7, il4). Ježíš Kr. se představil všem jako ten, který má život věčný a k němu vede, Jeho věřící měli pro sebe pochopit, že mimo něho nemají hledat život věčný a cestu k němu.

Apoštol Pavel připomíná věřícím život věčný jako odměnu, dědictví, které si má každý poznenáhlu získávat: «Při soudu odplatí Bůh těm, kteří v díle dobrém hledají slávy a cti a neporušenosti, životem věčným; těm pak, kteří jsou sobečtí a ne- poslouchají pravdy, nýbrž poslouchají nepravosti, hněvem a nemilostí» (Řím 2, 7, 8), «Nyní však byvše osvobozeni od hříchu, ale učinění služebníky Božími, máte užitek svůj ku posvěcení, konec pak život věčný; neboť odplata hříchu jest smrt, milodar Boží však (jest) život věčný v Kristu Ježíši Pánu našem» (6, 22. 23; srov. Gal 6, 7. 8). Timoteje povzbuzuje: »Bojuj dobrý boj, dosáhni života věčného, k němuž jsi byl povolán« (1 Tim 6, 12). Dosáhnouti života věčného je cílem křesťanského života na zemi; »Ducha svátého vylil na nás hojně skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho, abychom byvše ospravedlněni milostí jeho stali se podle naděje dědici života věčného« (Tit 3, 6, 7). — Ve Zjevení sv. Jana je nastíněn život věčný několika obrazy: »I promluvil jeden ze starců a řekl ke mně: »Kdo jsou a odkud přišli tito, kteří jsou oblečeni v roucha bílá?« A řekl jsem jemu: »Pane můj, ty to víš«. I řekl mi: »To jsou ti, kteří přišli iz velikého soužení a vyprali roucha svá a zbilili je v krvi Beránkově. Proto jsou před trůnem Božím a slouží mu dnem i nocí v chrámě jeho, a ten, jenž sedí na trůně, bude přebývat nad nimi. Nebudou již lačněti, a nebude biti na ně slunce, aniž jaké horko, neboť Beránek, který jest uprostřed trůnu, bude je pásti a dovede je ku prameni vod živých, a Bůh setře všelikou slzu s očí jejich« (8, 13..), Viz i Nebe, Ráj, Odměna, Vzkříšení.

Informační literatura

*Sestavili Dr. Antonín Kleveta pro Starý zákon
a Dr. Pavel Škrabal O. P. pro Nový zákon**

Starý zákon

Informační bibliografie •

Seznamy bibliografie z biblických věd a jim příbuzných skýtají:

Bibliographische Notizen v *Bibliche Zeitschrift*, od r. 1903.
Elenchus bibliographicus, příloha časopisu *Biblica*, od r. 1920. Skýtá nejúplnější seznamy bibliografie biblické.
Orientalische Literaturzeitung, Leipzig, od r. 1898.
Theologische Literaturzeitung, Leipzig, od r. 1878.
Theologische Revue, Münster, od r. 1902.
Thomson, *Die Palästinaliteratur*, Leipzig, od r. 1908.
Tumpach-Podlaha, *Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské 1828—1913*, 5 svazků, Praha, 1912—1923.

Encyklopedická díla

Publikace významných děl zaznamenávají, po případě podávají i jejich recenze, odborné časopisy, jichž seznam je podán níže:

D'Alès, *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, Paris, 1922—1931.
Buchberger, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br., 2. vyd. 1930—1938.
Ebeling-Meissner, *Reallexicon der Assyriologie*, Berlin-Leipzig, od r. 1928.
Frencl, *Biblická encyklopédie*, Olomouc-Prostějov, 1866.
Galling, *Biblisches Reallexicon*, Tübingen, od r. 1934.
Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Tübingen, 1903.
Hagen, *Lexicon biblicum*, Parisii 1905—1911.
Hagen, *Realia biblica geographica, naturalia, archaeologia*, Parisii, 1914.
Hastings-Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh, od r. 1899.
Ghayne-Black, *Encyclopaedia Biblica*, London, od r. 1899.
Kalt, *Biblisches Reallexicon*, Paderbbrn, 2. vyd., 1938—1939.
Lueg, *Biblisches Realkonkordanz*, Regensburg, 11. vyd., 1928.
Pirou, *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris, od r. 1928.
Podlaha, *Český slovník bohovědný*, Praha, od r. 1912.
Riem, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2. Aufl. besorgt von Fr. Baethgen, Bielefeld und Leipzig, 1893—1894.
Smith, William and J. M. Fullef, *A Dictionary of the Bible*, London, 1893.
Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, od r. 1909.
Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1895—1912; 3. vyd. r. 1922.

Sborníky

Alte (der) Orient, Leipzig, od r. 1901.
Alttestamentliche Abhandlungen, Münster, od r. 1909.
Analecta Orientalia, Romae, od r. 1931.
Babyloniaca, Paris, od r. 1906.
Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, od r. 1896.
Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen, od r. 1923.

Beiträge zur Assyriologie, Leipzig, od r. 1890.
 Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart, od r. 1908.
 Biblische Studien, Freiburg im Breisgau, od r. 1896.
 Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin, od r. 1905.
 Biblische Zeitfragen, Münster, od r. 1908.
 Études palestiniennes et orientales, Paris, od r. 1909.
 Land (das) der Bibel, Leipzig, od r. 1914.
 Leipziger Semitische Studien, Leipzig, od r. 1903.
 Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig, od r. 1925.
 Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Berlin, od r. 1899.
 Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Leipzig, od r. 1896.
 Orientalia, Roma, od r. 1920.

Časopisy

Archiv orientální, Praha, od r. 1929.
 Biblica, Romae, od r. 1920.
 Biblische Zeitschrift, Freiburg im Breisgau, od r. 1903.
 Časopis katolického duchovenstva, Praha, od r. 1934.
 Études, Paris, od r. 1856.
 Heilige (das) Land, Köln, od r. 1857.
 Hlídky, Brno, od r. 1896.
 Na hlubinu, Olomouc, od r. 1926.
 Poutník jeruzalemský, Brno, od r. 1912.
 Recherches de Science Religieuse, Paris, od r. 1910.
 Revue d' Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris, od r. 1884.
 Revue Biblique, Paris, od r. 1892.
 Revue des Études Juives, Paris, od r. 1880.
 Revue d'Histoire et de Littérature religieuse, Paris, od r. 1896.
 Revue de l'histoire des Religions, Paris, od r. 1880.
 Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg, od r. 1921.
 Syria, Paris, od r. 1920.
 Terra (la) Santa, Gerusalemme, od r. 1921.
 Theologie und Glaube, Paderborn, od r. 1909.
 Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz, od r. 1848.
 Theologische Quartalschrift, Tübingen-München-Augsburg, od r. 1819.
 Verbum Domini, Roma, od r. 1921.
 Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien, od r. 1887.
 Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig, od r. 1863.
 Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, od r. 1881.
 Zeitschrift für Assyriologie, Leipzig, od r. 1886.
 Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, od r. 1847.
 Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen, od r. 1900.
 Zeitschrift für die Semitistik und verwandte Gebiete, Halle, od r. 1922.
 Časopisy k archeologii palestinské jsou uvedeny v hesle „Vykopávky“.

Archeologie biblická a orientální

Barrois, Manuel d'archéologie biblique, Paris, tome I, 1939.
 Týž, Précis d'archéologie biblique, Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, Paris, 1935.
 Benzinger, Hebraische Archäologie, Leipzig, 3. vyd., 1927.
 Blanda, Stručný přehled starožitností biblických, Praha, 1895.
 Contenau, Manuel d'archéologie orientale, 3 díly, Paris, 1927—1931.
 Dalman, Petra und se ine Felsheiligtümer, Leipzig, 1908.
 Hennequin, Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie, Pirot, Supplément au Dictionnaire de la Bible, III, 318-524.
 Kalt, Biblische Archäologie, Freiburg im Breisgau, 2. vyd., 1934.
 Karge, Rephaim, die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens, Paderborn, 1917.
 Kortleitner, Archaeologia Biblica, Oeniponte, 1917.
 Krauss, Talmudische Archäologie, 3 díly, Leipzig, 1910—1912.
 Miklík, Biblická archeologie, Praha, 1936.

Mlčoch, Starověda biblická, Praha, 1888.

- Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris, 1907; ve sbírce Études bibliques.
 Vincent, Jerusalem, tome premier, Jérusalem Antique, Paris, 1912.
 Vincent, Hébron, le Haram-el-Khalil, sépultures des Patriarches, Paris, 1923.
 Vincent-Abel, Jérusalem, tome second, Jérusalem Nouvelle, Paris 1922, 4 svazky.
 Vincent-Abel, Bethléem, Le Sanctuaire de la Nativité, Paris, 1914.
 Volz, Die biblischen Altertümer, Stuttgart, 2. vyd. 1925.
 Watzinger, Denkmäler Palästinas, Leipzig, 1933—1935, 2 díly.
 Bibliografii k vykopávkám viz heslo Vykopávky.

Biblický zeměpis, ethnografie, místopisné tradice.

- Ábel, G-ographie de la Palestině. Tome I: Géographie physique et historique, Paris, 1933.
 Tome II: Géographie politique. Les villes, Paris, 1938.
 Týž, Une croisière autour de la mer moite, Paris, 1911.
 Becker-Dalman, Exkursionskarte von Jerusalem und Mitteljudáa, Geographische artist. Anstalt, Bern.
 Benzinger-Socin-Baedeker, Palästina und Syrien, Leipzig, 7. vyd., 1910. (Cestovní průvodce.)
 Baldi, Enchiridion locorum sanctorum, documenta s. evangelii loca respicientia, Jerusalem 1935.
 Buhl, Géographie des alten Palästina, Freiburg im Breisgau - Leipzig, 1896.
 Bauer, Leonhard, Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig, 1903.
 Dalman, Orte und Wege Jesu, Gutersloh, 1924.
 Týž, Arbeit und Sitte in Palästina, Gutersloh, L, 1928; IL, 1932; III., 1933; IV., 1937.
 Döllner, Geographische und ethnographische Studien zum III und IV. Buche der Könige, Wien, 1904.
 Frohnmeyer, Biblische Géographie, Calw und Stuttgart, 12. vyd., 1903.
 Ceyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXVIII, Praegae, Vindobonae, Lipsiae, 1898.
 Guthe, Palästina, Bielefeld, 1927.
 Týž, Bibelatlas, Leipzig, 2. vyd., 1926.
 Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris, 1908.
 Týž, Coutumes palestiniennes. 1. Naplouse et son district, Paris, 1927.
 Khitrowo, Itinéraires russes en Orient, traduits pour la Société de l'Orient Latin, I, 1, Genève, 1889.
 Klameth, Neutestamentliche Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen,
 I. část, Neutestam. Abhandlungen, V, 1, Munster, 1914; IL část: Olberguberlieferungen, tamtéž, X, 2, 1923.
 Klostermann, Eusebius Onomasticon der Biblischen Ortsnamen mit nebenstehender lat. Übersetzung des Hieronymus, Leipzig, 1904.
 Koepfel, Palästina, die Landschaft in Karten und Bildern, Tübingen, 1930.
 Kopp, Elias und Kristentum auf dem Karmel, Paderborn, 1929.
 Kutal, Palestina, Hradec Králové, 1925.
 Luke, Keith-Roach, The Handbook of the Palestině and Trans-Jordan, London, 1930.
 Legendre, Le pays biblique, Paris, 1928.
 Meistermann, Durch's Heilige Land, Führer für Pilger und Reisende, Deutsche Ausgabe, Trier- München, 1913.
 Týž, Guide du Nil au Jourdain par le Sinai et Pétra, Paris, 1909.
 Mulier, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig, 1903.
 Musil, Arabia Petraea, I. Moab. Topographischer Reisebericht, Wien, 1907; II. Edom. Topographischer Reisebericht. 2 časti, Wien, 1907—1908; III. Ethnologischer Reisebericht, Wien, 1908.
 Týž, The Northern, Hegáz, New York, 1926.
 Týž, Arabia Deserta, New York, 1927.
 Týž, The Middle Euphrate, New York, 1927.
 Týž, Palmyrena, New York, 1928.
 Týž, Northern Negd, New York, 1928.
 Týž, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, New York, 1928.
 Týž, In the Arabian Desert, London, 1931.
 Týž, Pod ochranou Nuriho. Z mých cest Pustou Arábií, Praha, 1929.
 Týž, V posvátném Hedžázu, Praha, 1929.
 Týž, V zemi královny Zenobie, Praha, 1930.
 Týž, V biblickém ráji. Z mých cest při středním Eufratu a Tigridu, Praha, 1930.
 Týž, Mezi Sammary. Z výzkumné cesty Šťastnou Arábií, Praha, 1931.
 Týž, Za Mrtvým mořem, Praha, 1931.

- Týž, V roklích edomských, Praha, 1932.
 Týž, Tajemná Amra, Praha, 1932.
 Neubauer, La géographie du Talmud, Paris? 1868.
 Palestině (La), la Syrie centrale, la Basse Égypte,guide historique et pratique par de *
 professeurs de Notre-Dame de France á Jérusalem, Paris, 3. vyd., 1922.
 Rósch, Auf biblischen Pfaden, Reiseerinnerungen, Paderborn, 1933.
 Syrie-Palästine-Iraq-Transjordanie ve sbírce Les Guides Bleus, Paris, 1932.
 Soiron, Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina, Paderborn, 1929.
 Szczepański, Geographia historica Palaestinae antiquae, Romae, 1926.
 Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV., Leipzig, 1874. Tobler-Molinier,
 Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae S. bellis Sacris anteriora., Latina lingua exarata,
 Publications de la Société de l'Orient Latin, sér. géogr. I-H, Genève,,
- Vincent, L'Authenticité des Lieux Saints, Paris, 1932.

Historie Izraelitů

- Allgeier, Biblische Zeitgeschichte, Freiburg im Breisgau, 1937.
 Bertholet, Kulturgeschichte Israels, Göttingen, 1919.
 Brems, Ezechias und Senacherib, Biblische Studien, XI, 5, Freiburg im Breisgau, 1906.
 Dennefeld, Histoire d'Israel et de l'ancien Orient, Paris, 1935.
 Desnoyer, Histoire du peuple hébreu, Paris, 1922—1930, 3 díly.
 Feldmann, Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments, Bonn, 3. vyd., 1930.
 Fillion, Histoire d'Israel, peuple de Dieu, Paris, 1927—1928, 3 díly.
 Gunkel, Die Propheten, Göttingen, 1917.
 Guthe, Geschichte des Volkes Israel, Tübingen, 3. vyd. 1914.
 Jirku, Geschichte des Volkes Israel, Leipzig, 1931.
 Kittel R., Geschichte des Volkes Israel, Gotha, I., 5. vyd. 1922; II., 6. vyd. 1925; III., 2. vyd.
 1929.
 Kutal, Dějiny Starého zákona, Hradec Králové, 1923.
 Kugler, Von Moses bis Paulus, Münster, 1922.
 Lods, Israel des origines au milieu du VIIIe siècle, L'Évolution de l'humanité, XXVII, Paris,,
 1930.
 Týž, Des prophètes é Jésus, Les prophètes d Israel et les débuts du Judaïsme, tamtéž, XVIII^e Paris, 1935.
 Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906.
 Miklík, Příručka k biblické dějepřavě, Praha, 1925.
 Miklík, Život Abrahamův ve světle nejnovějších objevů, Praha, 1935.
 Pelt, Histoire de l'Ancien Testament, Paris, 8. vyd. 1925, 2 díly. Francouzské zpracování díla
 Schöpferova. Viz níže.
 Ricciotti, Storia d'Israele, Turin, 1932—1934? 2 díly; do francouzštiny přeložil I. díl Auvray.,
 Histoire d'Israel, t. L, des origines á l'exil, Paris, 1939.
 Schöpfer, Geschichte des Alten Testaments, München, 6. vyd., 1923.
 Leipzig, 4. vyd., 1901 —1909, 3 díly.
 Schuster-Holzammer, Handbuch der Biblischen Geschichte, I. Das. A. T., Freiburg im Breisgau., 8. vyd.
 1929.
 Sellin, Geschichte der israelitisch-jüdischen Volkes, Leipzig, 1924—1932, 2 díly.
 Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin, 7. vyd., 1914.
 Zschokke, Historia sacra Veteris Testamenti, Vindobonae-Lipsiae, 7. vyd. pořídil Dóller, 1920..

Náboženství Izraelitů

- Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente,
 Frei-burg im Breisgau, 1890.
 Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen, 3. vyd. 1926.
 Budde, Die altisraelitische Religion, Giessen, 3. vyd., 1912.
 Dennefeld, Le messianisme, Paris, 1929.

Dhorme, L'évolution religieuse d'Israel, tome I, La religion des Hébreux nomades, Bruxelles., 1937.

- Dúrr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin, 1925.
 Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Leipzig, 1933—1939, 3 díly.
 Feldmann, Der Knecht Gottes in Is 40-55, Freiburg im Breisgau, 1907.
 Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is 42, 1-7; 49, 1-ga; 50, 4-9; 52, 15-53,^{12>} Alttestam. Abhandlungen VIII, 5, Münster, 1922.
 Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, Leipzig, 3. vyd. 1919.
 Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 6. Heft, Göttingen, 1905.
 Gressmann, Der Messias, v téže sbírce, Neue Folge, 26. Heft, Göttingen, 1929 (po smrti autorově vydal Hans Schmidt).
 Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig, 1913.
 Hetzenauer, Theologia biblica, Tomus I: Vetus Testamentum, Friburgi Brisgoviae, 1908.
 Hoberg, Katechismus der messianischen Weissagungen, Freiburg im Breisgau, 1915.
 Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels, Leipzig, 1914.
 Kittel Rud., Die Religion des Volkes Israel, Leipzig, 2. vyd. 1929.
 Kónig, Geschichte der Alttest. Religion, Gütersloh, 3.-4. vyd., 1924.
 Týž, Die sogenannte Volksreligion Israels, Gütersloh, 1921.
 Lagrange, Le messianisme chez les Juifs, Paris, 1909.
 Lods, La croyance á la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Paris, 1906., 2 díly.
 Loisy, La religion d'Israel, Paris, 3. vyd., 1933.
 Martí, Die Religion des A. T. unter den Religionen des vordern Orients, Tübingen, 1906.
 Týž, Geschichte der israelitischen Religion, Strassburg, 5. vyd., 1907.
 Nótscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Würzburg, 1926.
 Orelli, Die Eigenart der Biblischen Religion, Gr.-Lichterfelde-Berlin, 1906.
 Peters, Die Religion des A. T., Kempten, 1911.
 Rothstein, Die Religion des Alten Testamentes, Gütersloh, 1924.
 Schulte, Die messianischen Weissagungen, Paderborn, 1908.
 Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig, 1933.
 Týž, Theologie des Alten Testamentes, Leipzig, 1933.
 Toussaint, Les origines de la religion d'Israel, Paris, 1931.
 Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes, Freiburg im Breisgau, 1877.

Úvodní otázky do Písma sv.:

a) Inspirace:

- Bea, De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae, Romae, 2. vyd., 1935-
 Billot, De inspiratione S. Scripturae, Romae, 3. vyd., 1922.
 Coi, Biblická inspirace, Přerov, 1939.
 Hejčl, Über die Wortinspiration der heiligen Schrift, Katholik, 1900, str. 115—132, 223—250., 326—341.
 Hópf, Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae et Compendium Hermeneuticae Biblicae Catholicae, Roma, 2. vyd., 1929.
 Hudec, Inspirace, Český slovník bohovedný, V, 339—347. Vyšlo separátně r. 1932.
 Lusseau, Essai sur la nature de l'irispiration scripturaire, Paris, 1930.
 Mangenot, L'inspirati on-de la Sainte Ecriture, Paris, 1909. Týž autor zpracoval heslo „Inspi- ration“ pro Dictionnaire de la Bible a Diet, de Théol. cath.
 Merk, De inspiratione S. Scripturae, Institutiones Biblicae vol. I., lib. I., Roma, 4. vyd., 1933.
 Pesch, De inspiratione S. Scripturae, Friburgi Br., 1925.
 Týž, Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi Br., 1926.
 Van Laak, De Sacrae Scripturae inspiratione atque inerrantia, Romae, 1910.
 Vosté, De Scripturarum veritate iuxta recentiora Ecclesiae documenta, Romae, 1924.
 Týž, De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae, Romae, 2. vyd., 1932.

b) hermeneutika:

- Camerlynck, Compendium introductionis generalis in S. Scripturam I, Brüssel, 1910.
 Coi, Biblická hermeneutika, Olomouc, 1938.

- Dobschütz, Vom Auslegen des Neuen Testaments, Göttingen, 1927.
 Doeller, Compendium Hermeneuticae biblicae, Paderbornae, 3. vyd., 1914.
 Fernández, Hermeneutica, Institutiones Biblicae, vol. L, lib. III., pars II., Romae, 4. vyd., 1933-
 Griwnacký, Hermeneutica biblica, Brunae, 1911.
 Hetzenauer, Epitome exegeticae biblicae catholicae, Oeniponte, 1903.
 Hoberg, Katechismus der biblischen Hermeneutik, Freiburg im Br., 2.-3. vyd., 1922.
 Hoepfl, viz inspirece.
 König, Hermeneutik des Alten Testaments mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme, Bonn, 1916.
 Kortleitner, Hermeneutica biblica, Oeniponte, 1923..
 Lagrange, La méthode historique, Paris, 2. vyd., 1904.
 Lemme, Theologische Encyclopädie nebst Hermeneutik, Berlin, 1909.
 Pánek, Hermeneutica biblica, Olomucii, 1884.
 Schneedorfer, Synopsis Hermeneuticae biblicae, Pragae, 1912.
 Székely, Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica, Friburgi Br., 1902.
 Torm, Hermeneutik des Neuen Testaments, Göttingen, 1930.
 Zapletal, Hermeneutica biblica, Friburgi Helvet., 1908.
 Zarb, De hermeneutica biblica, Romae, 1929.
 Thomson, Das A. T., seine Entstehung und seine Geschichte, Leipzig, 1918.
 Vigouroux, Bacuez, Brassac, Manuel biblique. Ancien Testament, 14. vyd. 1917—1920.

c) Úvod do Starého zákona:

- Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T., Leipzig, 1901.
 Cornely, Merk, Introductionis in s. Scripturae libros compendium, 2 svazky, 10. vyd. původního díla v Cursus Script. s., Parisiis, 1930.
 Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. mit Einschub der Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen, 7. vyd., 1913.
 Dennefeld, Histoire des Livres de l' Ancien Testament, Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, Paris, 1929.
 Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament, Freiburg im Br., 1928.
 Holzhey, Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T., Paderborn, 1912.
 Hópf, Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium. Romae, 2 vyd 1925, 1926.
 Hudal, Einleitung in die Heiligen Bücher des A. T., Graz, 2.-3. vyd.j 1920.
 Institutiones biblicae scolis accommodatae, Romae. Vol. I. De S. Scriptura in universum, vyd. 4., 1933.
 Lib. I. Merk, De Inspiratione S. Scripturae. Lib. II. Rouwet, De Canone; appendix: Frey, De libris apocryphis. Lib. III Vaccari, De Textu. Lib. IV., pars I. Vaccari, Historia Exegeseos; pars II., Fernádes, Hermeneutica.
 Vol. II. De Libris Veteris Testamenti. 1. Bea, De Pentateucho, 2. vyd., 1933. 3. Vaccari, De libris didacticis V. T., 1929.
 Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, 5. vyd. zpracoval Hoberg, Freiburg im Br., 1911.
 Lusseau, Collomb, Manuel d'études bibliques, 7 svazků (obsahuje úvod i do Nového zákona), Paris, od r. 1930. Některé svazky již v V. vydání.
 Maděř, Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament, Münster, 3. vyd., 1919.
 Nikel, Grundriss der Einleitung in das A. T., Münster in W., 1924.
 Sedláček, Úvod do knih Starého zákona, Praha, 1904.
 Sellin, Einleitung in das A. T., Leipzig, 5. vyd., 1929.
 Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das A. T. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen, 1918.
 Strack, Einleitung in das A. T., München, 6. vyd. 1906.

Exegese Starého zákona:

a) katolické:

Sbírký komentářů: Cursus Scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F.de Humelauer aliisque Societatis Iesu presbyteris, sectio altera: Commentarii in V. T., Parisiis, od r. 1884. V této sbírce nevyšli dosud komentáře k 3. a 4. Král., 2 Par., 1 a 2 Esdr, Jdt, Est. Jednotliví autoři vydali v této sbírce:

Humelauer: Gn 1895, Ex-Lv, 1897, Nm 1899, Dt, 1901, Jos 1903, Sdc-Rt 1888, 1 a 2 Král. 1886, 1 Par 1905. Knabenbauer: Job 1886, Ži (2. vyd.) 1930, Pří, v němž appendix „De arte rythmica Hebraeorum napsal Zorell, 1907, Sir 1902, Is 1887, Jer 1889, Ez 1890, Dan-Pláč-Bar, 1891, Malí pror. (2. vyd. pořídil

Hagen) 1925, 1 a 2 Mach 1907. Gietmann: Kaz-Velp 1890. Caldos: Tob 1930. études bibliques, sbírka komentářů a biblických studií vycházející za redakce dominikánské Biblické školy v Jerusalemě (Lagrange), Paris, od r. 1903: Lagrange: Sdc 1903. Dhorme: 1 a 2 Král 1910, Job 1926. Podechard: Kaz 1912. Condamin: Is 1905, Jer 1920. Van Hoonacker: Mal. pror. 1908. Pouget, Guitton: Velp 1934. Exegetisches Handbuch zum A. T., in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von J. Ni- kel (* 1925) und A. Schulz, Münster im W., od r. 1912: Zapletal: Sdc 1923. Schulz: 1 a 2 Král 1919—1920, 2 svazky. Šanda: 2 a 3 Král 1911 —1912, 2 svazky. Feldmann: Is 1925—1926, 2 svazky. Peters: Job 1928, Sir 1913 Heinisch: Moud 1912. Stumpf: Tob. Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von F. Feldmann und Herkenne, Bonn, od r. 1923. Dosud nevyšly komentáře k 1 a 2 Esd, Tob, Jdt, Est. Jednotliví autoři zpracovali: Heinisch: Gn 1930, Ex 1934, Lv 1935, Nm 1936, Ez 1923. Junker: Dt 1933, Nah-Hab-Sof-Ag-Zach-Mal 1938. Schulz: Jos 1924, Sdc-Rt 1926. Leimbach: 1 a 2 Král 1936. Landersdorfer: 3 a 4 Král 1927. Goettsberger: 1 a 2 Par 1939, Dan 1928. Bévenot: 1 a 2 Mach 1931. Szczygiel: Job 1931. Herkenne: Ži 1936. Wiesmann, Pří 1923. Allgeier: Kaz 1925. Miller: Velp 1927. Feldmann: Moud 1926. Eberharter: Sir 1925. Fischer: Is I. díl, hl. 1—39, 1937, II. díl, hl. 40—66, 1939. Nötscher: Jer 1934. Paffrath; Pláč a Kalt: Bar v jednom svazku 1932. Lippl, Theis: Os-Joel-Am-Abd-Jon-Mich 1937. Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des A. T. Auf Veranlas- sung der Leo-Gesellschaft herausgegeben von B. Schäfer, Wien, od r. 1901. Hejčl, Bible česká, Praha, Svazek I., 1917, svazek II., 1921, svazek III., 1925. Commentarii in Prophetas Minores editi a Dre Bartolomaeo Kutal, Olomucii, od r. 1929: Os 1929, Joel ^3^ Am-Abd 1933.

b) nekatolické:

Handkommentar zum A. T., herausgegeben von W. Nowak, Gottingen, od r. 1892. Nová vydání pod názvem Göttinger Handkommentar zum A. T. Kurzer Handkommentar zum A. T., herausgegeben von K. Marti, Tübingen, od r. 1897. Kommentar zum A. T., herausgegeben von Sellin, Leipzig, od r. 1913. Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Gunkel und anderen, Gottingen, od r. 1909, 2. vyd. od r. 1921. Die Heilige Schrift des A. T., in Verbindung mit..... übersetzt von E. Kautzsch, Tübingen, 1894, 4. vydání pořídil Bertholet, 1922—1923. Handbuch zum Alten Testament herausgegeben von Otto Eissfeldt Tübingen, od r. 1934.

Nový zákon

Slovníky a filologické pomůcky.

Ábel, Grammaire du grec biblique, Paris, 2. vyd. 1927. Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Test.. Berlin, 3. vyd. 1936. Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Gottingen, 6. vyd. 1931. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test., Stuttgart, 1933. Moulton-Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London, 1930. Moulton-Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh, 3. vyd. 1926. Preuschen, Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Test., Giessen, 1910. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, Tübingen, 1911. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen N. Test., Stuttgart, 1931. Zorell, Novi Testamenti Lexicon Graecum, Paris, 1911.

Vydání textu novozákonních knih.

Bodin, Novum Testamentum graece e codice Vaticano, latine e Vulgata, Paris, 1911. Brandscheid, Novum Test, graece et latine, Freiburg, vyd. 1893, 1904, 1932. Hetzenauer, Novum Test, graece et latine, Oeniponte, 1896, 1904.

- Merk, *Novum Test, graece et latine apparatu critico instructum*, Roma, 3. vyd. 1938.
 Nestle, *Novum Test, graece et latine*, Stuttgart, 16. vyd. 1936.
 Soden, *Die Schriften des N. Testam.*, Göttingen, 1913.
 Wordsworth-White, *Novum Test. Domini Nostri Jesu Christi latine*, London 1937.
 Legg, *Novum Test, graece secundum textum Westcott-Hortianum*, Oxford, 1935.
 Vogels, *Novum Test, graece*, Düsseldorf, 1922.

Synopse a synoptická otázka.

- Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 2. vyd. 1931.
 Bussmann, *Synoptische Studien*, Halle, 1929.
 Camerlinck, *Evangeliorum. Synopsis juxta Vulgatam editionem*, Bruges, 4. vyd. 1932.
 Dausch, *Die synoptische Frage*, Münster, 1914.
 Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen, 9. vyd. 1936.
 Lagrange-Lavergne, *Synopsis evangelica graece*, Barsinone, 1926; *Synopsis*, Paris, 1927.
 Madër, *Viereinigtes Evangelium oder Evangelienharmonie*, Münster, 2. vyd. 1936.
 Perk, *Synopsis latina quatuor Evangeliorum secundum Vulgatam editionem*, Paderborn, 1935.
 Vanutelli, *Synoptica, Commentarii trimestres, Romae* (vychází v sešitech).
 Vosté, *De synopticorum mutua relatione et dependentia*, Roma, 1928.

Dějiny doby novozákonní.

- Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notr-Seigneur*, Paris, 1934.
 Dobschütz E., *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902; *Problém des apost. Zeitalters*, 1904.
 Faye, *Étude sur les origines de l'Église apostolique*, Paris, 1909.
 Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburg, 3. vyd. 1925.
 Festigiére, *Le monde gréco-romaine au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1935.
 Holtzmann O., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Tübingen, 1906.
 Hudec, *Za časů Kristových*, Brno, 1919.
 Jackson-Lake-Cadbury, *The Beginning of Christianity*, London, 1920—1933.
 Jeremiaš J., *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig, 1923—1929.
 Kellner, *Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte* Regensburg 1908
 Leitzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, Bonn, 1915.
 Loisy, *La naissance du Christianisme*, Paris, 1933.
 Preisler, *Die neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1937*
 Schürer, *Geschichte d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Chr.*, Leipzig, 4. vyd. 1901 —1909.
 Vigouroux, *Le N. Test, et les découvertes archéologiques modernes*, Paris, 1896.
 Weiss J., *Das Urchristentum*, Göttingen, 1. sv. 1914, 2 sv. od Knopfa 1917.
 Wendland, *Die hellen.-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907.

Theologie novozákonní.

- Amiot, *L'enseignement de St. Paul*, Paris, 1938.
 Bartmann, *Das Reich Gottes in der hl. Schrift*, Münster, 1912.
 Biard, *Les vertus théologiques d'après les épîtres de saint Paul*, Paris, 1924.
 Búchsel, *Theologie des Neuen Test. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Test.* Gütersloh, 2. vyd. 1937.
 Buzy, *Les paraboles traduites et commentées* Paris 1933.
 Feine, *Theologie des Neuen Test.*, Leipzig, 7. vyd. 1936.
 Fillion, *Les miracles de Notre Seigneur*, Paris, 1909.
 Fonck, *Die Wunder des Herrn*, Innsbruck, 1907.
 Kuss, *Die Theologie des Neuen Test. Eine Einführung*, Regensburg, 1937.

- Lemmonyer, Theologie du Nouveau Testament, Paris, 1928.
 Mura, Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après St. Paul et la theologie, Paris, 1934.
 Nielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Test., Freiburg, 1937.
 Prát, La theologie de Saint Paul, Paris, 23. vyd. 1934.
 Soubigou, L'enseignement de S. Paul, Paris, 1933.
 Schlatter, Die Theologie der Apostel. 1922.
 Schumacher, Kraft der Urkirche. Das neue Leben nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg, 1934.
 Tillmann, Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes, Münster, 1921.
 Vosté, De conceptione virginali Jesu Christi, Roma. 1933.
 Vosté, De passione et morte Jesu Christi, Roma, 1937.
 Vosté, De baptismo, Tentatione et Transfiguratione, Roma, 1934.
 Weinel, Theologie des Neuen Test., Tübingen, 4. vyd. 1928.

Život Kristův.

- Adam K., Jesus Christus, Augsburg, 1933.
 Braun, Ou en est le problème de Jésus? Paris, 1932.
 Le Camus, La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Paris, 1901; Tours, 1921.
 Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig, 1922; Die Worte Jesu, 1930.
 Felder H., Jesus Christus, Paderborn, 1914; Jesus von Nazareth, Wien, 2 vyd. 1939.
 Germanus a Corde Jesu, Passionis D. N. Jesu Christi Praelectiones, Roma, 1933.
 Fornari, Della vita di Gesu Cristo, Torino, 4. vyd. 1930.
 Grandmaison, Jésus-Christ. Sa Personne, son Message, ses Preuves, Paris, 1928.
 Grimm J., Geschichte der öffentlichen Tätigkeit Jesu, Regensburg, 3. vyd. 1910.
 Jouon, L'évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Paris, 1930.
 Kastner, Jesus vor dem Hohen Rat, Breslau, 1930.
 Lagrange J., L'évangile de Jésus-Christ, Paris, 1932.
 Lebreton, La Vie et l'Enseignement de Jesu-Christ, Notre Seigneur, Paris, 1931.
 Miklík J., Umučení Pána našeho Ježíše Krista, Praha, 1933.
 Meyenberg, Leben-Jesu-Werk, Luzern, 1922—1932.
 Poizat, La vie et l'oeuvre de Jésus, Paris, 2. vyd. 1930.
 Prát, Jésus-Christ. Sa Vie, sa Doctrine, son Oeuvre, Paris, 1933.
 Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 5. vyd. 1933.
 Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien, Münster, 1931.
 Sýkora, Umučení Pána našeho Ježíše Krista, Praha, 1896.
 Tondelli, Gesu Christo. Studi su le fonti, il pensiero e l'opera, Torino, 193b.
 Vezin, Das Evangelium Jesu Christi, Freiburg., 2. vyd. 1938.
 Willam, Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel, Freiburg, 7. vyd. 1937.

Život sv. Pavla.

- Baumann, Saint Paul, Paris, 1925.
 Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, Giesen, 1907.
 Deissmann, Paulus, Tübingen, 1911.
 Feine, Der Apostel Paulus, Güterloh, 1927.
 Holzner, Paulus, Freiburg, 1937.
 Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit u. Wirksamkeit, Münster, 1929.
 Pózl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg, 1905.
 Sagot du Vauroux, Saint Paul, Paris, 1933.
 Tricot, Saint Paul, apotre des Gentils, Paris, 1928.
 Waitz, Paulus. Seine Bekehrung u. seine Weltmission, Innsbruck, 1931.
 Weinel, Paulus, der Mensch u. sein Werk, Tübingen, 2. vyd. 1915.

Výklady novozákonních knih.

i. Výklady a pojednání o otázkách celého Nov. zákona.

- Bludau-Meinertz, Neutestamentliche Abhandlungen, Münster.
 Bispir.g., Exegetisches Handbuch zum Neuen Test., Münster.
 Lietzmann, Handbuch zum Neuen Test., Tübingen (nekát.).

Meyer H. A. W., Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 9. vyd. Göttingen (nekát.).
 Rösch, Das Neue Test. übersetzt und erklärt, Paderborn.
 Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Test., Stuttgart (nekát.).
 Sales, La Sacra Bibbia commentata, Torino.
 Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Test, aus Talmud und Midrasch, München (nekát.).
 Sýkora, Knihy Nového Zákona, Praha.
 Vanutelli, Evangelio, Epistole, Apocalisse. Testo greco con versione latina e italiana e noté.
 Wikenhauser-Kuss, Das Neue Test, überz. u. erkl., Regensburg.

Výklady k evangeliím.

Cursus sacrae Scripturae: Knabenbauer, Evangelium secundum Mathaeum, 1903; týž, secundum Marcum 1907; týž, secundum Lucam 1905; týž, secundum Joannem, 1906.
 Études Bibliques: Lagrange, Évangile selon St. Matthieu, 3. vyd. 1927; týž, selon St. Marc, 2. vyd. 1920; týž, selon St. Luc, 3. vyd. 1927; týž, selon St. Jean, 2. vyd. 1925.
 Die Hl. Schrift des Neuen Test., Bonn: Dausch, Die drei älteren Evangelien, 4. vyd. 1932;.
 Tillmann, Das Johannes-Evangelium, 4. vyd. 1931.
 Pózl-Ippnitzer, Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Evangelien, Graz, 1918.
 Rose, Évangile selon St. Matthieu, Marc, Luc, Jean, Paris, 1904.
 Zappoli-Benini, Esposizione letterale dei quattro evangeli, Torino, 1932.

Jiné spisy.

Antoniadis, L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style, Paris, 1930.
 Caecilia, The Gospel accor. to St. Luke, London, 2. vyd. 1930.
 Dillersberger, Das Evangelium des hl. Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt, Salzburg, 2. vyd. 1937.
 Lohmann, Markusevangelium, Giesen, 1933.
 Rosch-Kahle, Das Lukasevangelium, Münster, 1933.
 Soubignon, Souš le charme de l'évangile selon st. Luc, Paris 1932.
 Vosté, Parabolae selectae D. N. Jesu Christi, Roma, 2. vyd. 1930, 1931.

Skutky apoštolské.

Boudou, Actes des Apotres. Traduits et commentés, Paris, 1933.
 Belsler J. H., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Wien, 1905.
 Blunt, The Actes of the Apostles, Oxford, 1923.
 Callan, The Acts of the Apostles, London, 1920.
 Camerlynck, Commentarius in Actus Apostolorum, vyd. 7. Brugis, 1923.
 Camus, L'oeuvre des Apotres, Paris, 1905.
 Ceulemans, Commentarius in Actus Apostolorum, Melchiae, 1903.
 Deuther, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Mergentheim, 1912.
 Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte, Breslau, 1939»
 Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.
 Jacquier, Les Actes des Apotres, Paris, 1926 (Études Bibliques).
 Lake-Cadbury, Acts of the Apostles, 4.-5. sv. ve Beginning of Christianity, London, 1933-
 Loisy, Les Actes des Apotres, Paris, 1920.
 Rose, Les Actes des Apotres, Paris, 1907.
 Vosté, Theses in Actus Apostolorum, Roma, 1931.

Listy apoštolské.

Sbírký.

Callan, The Epistles of St. Paul, New York, 1922.
 Estius, In omnes canonicas apostolorum epistolas, Moguntiae, 1841.
 Lemmonyer, Épîtres de saint Paul, Paris, 1905.
 Re G., Le lettere di S. Paolo tradotte e commentate, Torino, 2. vyd. 1931.

Tousaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1910.

Cursus sacrae Scripturae (Cornely, ad Romanos 1896; I. ad Corinthios 1890, 1909; týž II. ad Corinthios et ad Galatas 1892, 1909.

Études bibliques: Lagrange, aux Romains 1916; Alio, I. aux Corinthiens 1934, II. aux Corint.. 1937; Chainé, de St. Jacques 1927.

Tillmann, *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments*, Bonn: Sickenberger, an die Korinther und Römer, 4. vyd. 1932; Meinertz-Tillmann, *die Gefangenschaftsbriefe*, 4. vyd. 1931; Meinertz., *die Pastoralbriefe*, 4. vyd. 1931; týž, *die katholischen Briefe*, 4. vyd. 1932; Rohr, *der Hebräer-brief u. Offenbarung*, 4. vyd. 1932.

Steinmann, *an die Thessaloniker u. Galater*, 3. vyd. 1923.

Ve zmíněných sbírkách lze najít jednotlivým listům odpovídající literaturu. K tomu ještě viz: Bonsirven, *Les Épîtres de St. Jean traduites et commentés*, Paris, 1935.

Dominik, *Sv. Apoštola Pavla dva listy k Soluňanům*. Olomouc, 1913.

Hejčl. *Do Soluně a do Galatie*, Olomouc, 1933. *Dvakrát do Korintu*, 1934; *Filemonovi*, 1933 ; *Tři listy Miláčka Páně*, 1932.

Huby, *Saint Paul. Les Épîtres de la Captivité*, Paris, 1935.

Marty J., *L'Épître de Jacques. Étude critique*, Paris, 1935.

Radford, *The Epistle to the Colossians and to Philemon*, London, 1931.

Rienecker, *Handkommentar zum Ephesebrief*, Neumünster, 1933.

Vosté, *Comment. in Epistolam ad Ephesios*, Roma, 2. vyd. 1932.

Zjevení sv. Jana

nové vyd. 1932.

Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921 (*Études Bibliques*; uvedena úplná literatura).

Scháfer, *Die Apokalypse oder die Offenbarung des hl. Johannes, Klostemeuburg*, 1933.

Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitian et de Cybèle*, Paris, 1932.