

Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa

Dalibor Papoušek (Ústav religionistiky FF MU)

Úvodem

Podle biblické tradice byla existence starověkého Izraele už od dob Šalomounových úzce provázána s Hospodinovým chrámem v Jeruzalémě, jenž tvořil přirozené těžiště tehdejšího života. Počátky Jeruzalémského chrámu, stejně jako nebývalý rozkvet Davidova a Šalomounova spojeného království již v 10. století př. n. l., však zůstávají otevřeným problémem. Výrazné centralizační snahy judských králů lze spolehlivě doložit až od konce 8. století př. n. l., kdy již v důsledku asyrského vpádu zaniklo konkurenční Izraelské království s centrem v Samaří. Teprve v poslední čtvrtině 7. století př. n. l. se judský král Jóšijáš pokusil soustředit jahvistický obětní rituál výlučně do Jeruzalémského chrámu. Jóšijášova reforma, jejíž náboženské jádro zachycuje především kniha *Deuteronomium*, hluboce poznamenala utváření biblických tradic v duchu tzv. deuteronomistické historiografie, která retrospektivně idealizovala dějiny Izraele ve prospěch judského jahvismu.¹ Ideologické vyhrocení deuteronomistické redakce Bible ještě umocnil následný zánik Judského království, jež se poměrně záhy zhroutilo pod tlakem rozpínající se Novobabylonské říše.

Roku 587/6 př. n. l. Babyloňané dobyli Jeruzalém a Hospodinův chrám, založený podle tradice již králem Šalomounem, rozbořili. Součástí válečných opatření byla nejen deportace krále, ale také významné části judských elit do babylonského exilu. Babylonský vpád tak znamenal katastrofu a existenciální ohrožení, neboť základy judského státu a jeho náboženského života se ocitly v troskách. Chrámový provoz, centralizovaný do Jeruzaléma a propojený s dynastickým programem judských králů, byl násilně ukončen. V běžném dobovém pohledu byl jeruzalémský Jahve² poražen babylonským bohem

1 K rozsáhlé diskusi nad dějinami předexilního Izraele, konfrontující biblické podání s dalším písemnými i archeologickými prameny, viz zejm. Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007; iid., *David a Šalomoun: Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010.

2 Boží jméno Jahve je v judaismu tabuizováno a v českém úzu se obvykle nahrazuje titulem Hospodin (hebrejsky *Adonaj* – „Můj Pán“; řecky *Kyrios* – „Pán“).

Mardukem a jeho palác, tj. chrám, byl zničen. Judské společenství čelilo hrozbě fatální diskontinuity – svého druhu „konci světa“.

V souvislosti se zánikem Jeruzalémského chrámu byli Židé poprvé konfrontováni s rozlomením dosavadní jednoty kultu a místa. Během exilu i v poexilním období se proto uchýlili k rozsáhlé mýtovorbě soustředěné na odkaz a obnovu Jeruzalémského chrámu. Určitou orientaci v této nepřehledné produkci, probíhající s různou intenzitou po celé období Druhého chrámu,³ nabízí teoretické rozlišení lokativních a utopických aspektů v náboženském vnímání a konstruování prostoru.

Lokativní a utopické aspekty náboženství

Dichotomii lokativních a utopických aspektů náboženství rozpracoval v řadě svých studií americký religionista Jonathan Z. Smith.⁴ Zatímco lokativní dimenze náboženství zdůrazňuje konkrétní místo (*locus*) pozemské topografie a posiluje vymezení hranic, utopická dimenze (neologismus z řeckého *utopia* – „na žádném místě, nikde“) klade důraz na periferii pozemské mapy a její strategie je zacílena mimo tento svět. Lokativní náboženský svět a jeho řád je dostředivý a uzavřený, zatímco utopická vize světa, která *sensu stricto* zakládá transcendenci, je odstředivá a otevřená.

Smith varuje před častou tendencí spojovat dostředivé/uzavřené/lokativní jen s primitivními nebo archaickými společnostmi, zatímco odstředivé/otevřené/utopické pouze s moderními. V konkrétním čase a prostoru může jeden z těchto aspektů převládat, ale nikdy nepředstavuje nějaký samostatný vývojový stupeň náboženství v evolučním smyslu. Proto je vhodnější mluvit o aspektech nebo dimenzích náboženství, které se uplatňují různě, podle měnících se historických či sociálně-kulturních okolností.

Projekce Jeruzalémského chrámu od doby exilu v 6. století př. n. l. až po jeho definitivní zánik v roce 70 n. l. poskytují vhodné příklady variability lokativního a utopického uvnitř jedné náboženské tradice. Měnící se interakci mezi lokativním a utopickým lze nejlépe ukázat na třech zásadních momentech dějin raného judaismu:

3 K dějinám období Druhého chrámu viz např. Peter Schäfer, *Dějiny Židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha: Vyšehrad 2003; Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000.

4 Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 23), Leiden: E. J. Brill 1978, xi–xv, 67–207; id., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, (Jordan Lectures in Comparative Religion 14), London: School of Oriental and African Studies – Chicago: University of Chicago Press 1990, 121–142. Viz též Dalibor Papoušek, „Náboženství a posvátný prostor“, in: Jiří Vaverka (ed.), *Moderní sakrální stavby*, Brno: Fakulta architektury VUT v Brně 2004, 6–12.

- na chrámové vizi exilového proroka Ezechiela (*Ez 40–48*), spadající do první poloviny 6. století př. n. l.;
- na chrámovém projektu z přelomu 3. a 2. století př. n. l., dochovaném v kumránském *Chrámovém svitku* (*11Q19; 11Q20*);
- na héródovské přestavbě Jeruzalémského chrámu z přelomu letopočtu a její soudobé náboženské kritice.

Historický rámec těchto transformací lokativního a utopického byl určován krizí chrámového státu, jež nastala po kolapsu Judského státu a zničení Jeruzalémského chrámu v roce 587/6 př. n. l. V obecném smyslu se starověký chrámový stát opíral o dva systémy sociální stratifikace, jež se navzájem protínaly – systém moci a systém čistoty.⁵ Na vrcholu systému moci stál král. Distribuoval a organizoval veškerou práci ve státě a jeho svrchovanost byla zajišťována účinnou sociální kontrolou. Nejvyšším článkem hierarchického systému čistoty byl velekněz. Řídil soubor chrámových obětí, přičemž jeho rituální čistota garantovala univerzální řád a stabilitu společnosti. Zatímco král zůstával vždy nečistý ve vztahu ke kněžství, kněží byli králi vždy podřízeni ve věcech autority. Tyto dvě základní osy určovaly přesné místo každého příslušníka starověké společnosti ve vztahu ke královské moci a kněžské čistotě. Fungovaly jako binární opozice, zároveň však reprezentovaly komplementární jednotu, v níž kněží legitimizovali moc krále, zatímco král podporoval, chránil a uchovával pozici kněžstva.

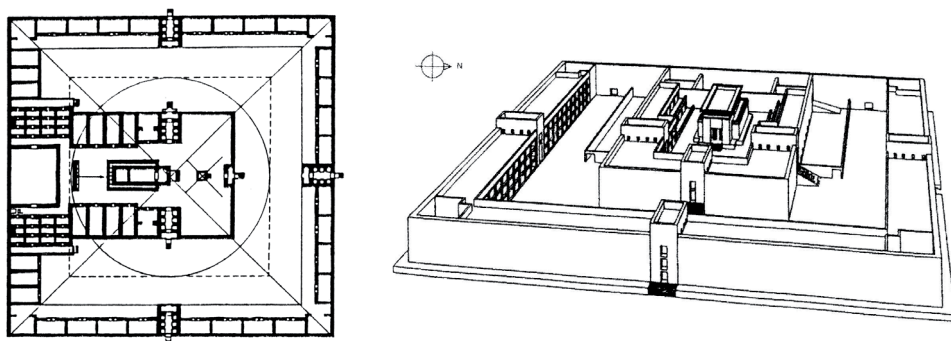
Vývoj raného judaismu byl prakticky neustále ohrožován destabilizací tohoto komplexního systému, neboť v poexilním období již nebyl obnoven samostatný Judský stát.⁶ Krize chrámového státu tak vedle hledání a očekávání ideálního panovníka v podobě židovského mesianismu vedla současně k projekcím ideálního chrámu jako pevné součásti jeho základů.

5 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 47–56.

6 Židovská dynastie Hasmonevců, jež v Judsku samostatně vládla v letech 142–63 př. n. l., představuje z tohoto hlediska ambivalentní epizodu, protože její představitelé spojili funkci krále a velekněze v jedné osobě. Podobně problematická je vláda Héródovců zahájená v roce 37 př. n. l. Héródem Velikým. Byla striktně podřízena římské moci, přičemž od roku 6 n. l. až do vypuknutí židovské války v roce 66 n. l. spravovali Římané neklidnou oblast Judska přímo, prostřednictvím římských prokurátorů (nejznámějším z nich je díky křesťanské evangelijní tradici Pontius Pilatus).

Ezechielova chrámová vize

Podrobná projekce nebeského chrámu v *Ezechielovi* 40–48⁷ představuje exilovou reakci na babylonské zboření Šalomounova chrámu v Jeruzalémě v roce 587/6 př. n. l. (obr. 1). Přinesla utopické ujištění o nebeské podstatě chrámu navzdory zničení jeho pozemské podoby. Jonathan Z. Smith rozlišuje čtyři ideologické mapy, jež se v Ezechielově chrámové vizi navzájem prolínají.⁸



Obr. 1. Ezechielova chrámová vize. Celkový půdorys a ideální rekonstrukce

Podle Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt³1997, LII; Pavel Sládek, „Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu“, in: Jiří Starý – Sylva Fischerová (eds.), *Mýtus a geografie: Svět, prostor a jejich chápání ve starších i novějších kulturách*, Praha: Herrmann & synové 2008, 113–141: 119 (obr. 2).

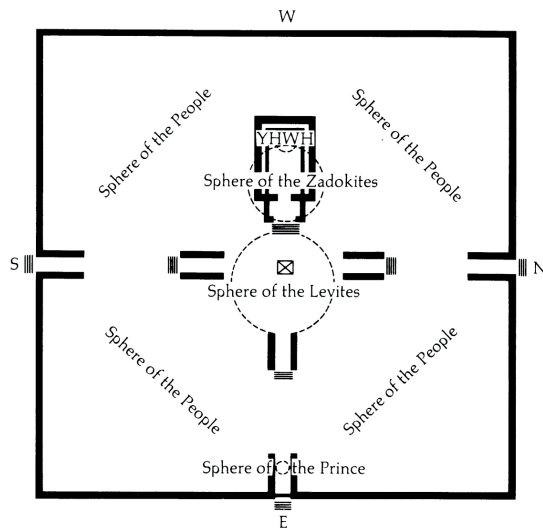
První mapa (*Ez* 40,1–44,3) reprezentuje hierarchii moci vybudovanou na dichotomii posvátného a profánního. Vše, co se nachází dole pod Chrámovou horou nebo mimo ni, je profánní. Hora sama o sobě je – bez dalšího rozlišení – posvátná, tj. chráněná nejvyšší sakrální sankcí. Při zevrubnějším pohledu lze na samotném vrcholu Chrámové hory nalézt obdobné distinkce, které jsou členěny podle úrovní posvátnosti. Každá jednotka je profánní ve vztahu ke všem ostatním částem, jež se nacházejí na Chrámové

⁷ Všechny biblické citace vycházejí z českého ekumenického překladu. Viz *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost³1985 ad.

⁸ J. Z. Smith, *To Take Place...*, 56–71.

hoře výše, a posvátná ve vztahu k nižším úrovním. Hierarchie Chrámové hory je tak členěna horizontálně i vertikálně. V půdorysu je tvořena koncentrickými kruhy, zatímco vertikálně sestává z teras.

Jazyk architektury (zdi, brány, schodiště, místnosti a koridory) nese sociální významy – účastníci rituálu jsou umístěni podle jejich hierarchie (obr. 2): Sádokovští kněží přistupují v rámci své rituální aktivity k Hospodinu v budově chrámu, zatímco podřízení levité se obracejí k lidu na nádvoří s oltářem pro zápalnou oběť. Lid může vstoupit pouze na vnější nádvoří chrámu, které v tomto rámci představuje nejnižší stupeň sakrality.



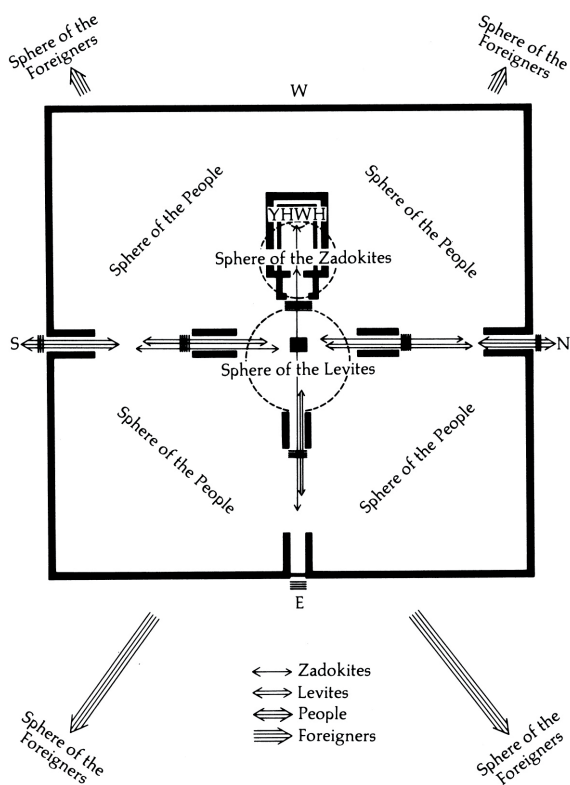
Obr. 2. Hierarchie rituálních aktérů v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 58 (obr. 1).

V systému, jenž by měl být založen na komplementaritě hierarchií statusu a moci, chybí lidský král jako garant moci. Všichni kněží jsou na principu teokracie jasně podřízeni kralujícímu Hospodinu. Hospodinova velesvatyně je považována za jeho trůnní sál. Důvodem tohoto posunu bylo znečištění chrámového okrsku judskými králi (Ez 43,7–9), způsobené pohřbíváním zesnulých králů na Chrámové hoře (tedy znečištěním posvátné zóny mrtvolami) a postavením královského paláce v těsné blízkosti Hospodinova chrámu. Vnější východní brána, kterou kdysi Hospodin vstoupil

do chrámového okrsku, je nyní pro krále/knížete (hebr. *nasi*) uzavřena (srov. *Ez* 43,1–7 a *Ez* 44,1–3). Král/kníže je bez respektu karikován. Ezechiel ho nechává sedět v předsíni východní brány, na samé periférii posvátného okrsku.

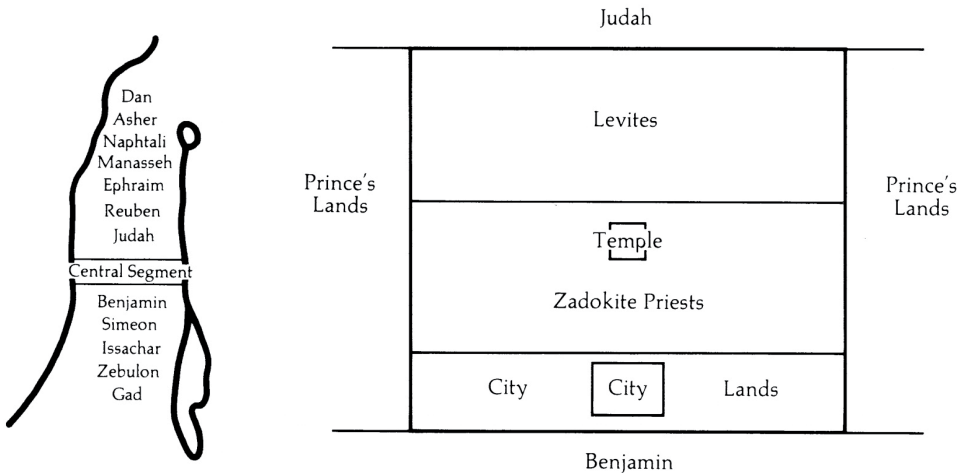
Druhá mapa (*Ez* 44,4–31) představuje hierarchii statusu založenou na dichotomii čistého a nečistého. Prostorově je vyjádřena zónami rituálních aktivit, do nichž mohou vstupovat různé skupiny podle svého statusu čistoty (obr. 3). Cizinci (hebr. *gojim*) jsou z chrámového areálu zcela vyloučeni navzdory tomu, že předtím mohli vykonávat pomocné služby (*Ez* 44,8); jsou tak posunuti do pozice nečistých. Na kněžské úrovni jsou sádokovci striktně odděleni od levitů, kteří napříště mohou sloužit pouze lidu. Zatímco první mapa degraduje krále/knížete na úrovni moci, druhá mapa degraduje levity na úrovni rituální čistoty.



Obr. 3. Hierarchie rituální čistoty v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 64 (obr. 3).

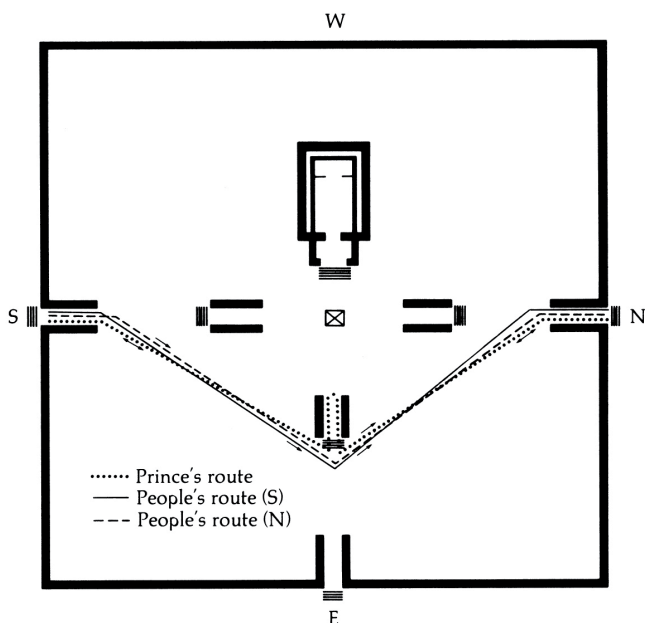
První dvě mapy ztotožňují chrám s městem, jež je chrámem zcela pohlceno, neboť ze systému byla eliminována královská rezidence. Naproti tomu třetí mapa územního rozdělení (Ez 45,1–8; 47,13–48,35) zahrnuje celou zemi – od Chamátu na severu až ke Kadeši na jihu, od Středozemního moře na západě až k údolí Jordánu na východě (Ez 47,15–20). Celá země je tak sakralizována, protože reprezentuje dědictví dvanácti kmenů Izraele (Ez 47,13–14,21). Rozdělení země je v určitém smyslu rovnocenné (obr. 4): severní část náleží sedmi kmenům – Dan, Ašer, Neftalí, Manases, Efrajim, Rúben, Juda (Ez 48,1–7); centrální část kolem Jeruzaléma náleží kněžím, levitům a králi/knížeti (Ez 48,8–22); jižní část připadá zbývajícím pěti kmenům – Benjamín, Šimeón, Isachar, Zabulón, Gád (Ez 48,23–29). Geografická záměna „královských“ kmenů (Juda je umístěn na sever a Benjamín na jih) měla zajistit neutralitu v rozdělení země. Historicky reflektuje někdejší napětí mezi Izraelským královstvím na severu a Judským královstvím na jihu. Centrální část je ve vztahu k izraelským kmenům posvátná (Ez 48,30–35) a byla vybavena dvanácti branami pro každý kmen zvlášť.



Obr. 4. Rozdělení země v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 67 (obr. 4–5).

S ohledem na selhání krále a lidu vymezuje čtvrtá mapa (Ez 46) rituální provoz mezi severními a jižními branami chrámového okrsku (obr. 5).



Obr. 5. Rituální pohyb v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 71 (obr. 6).

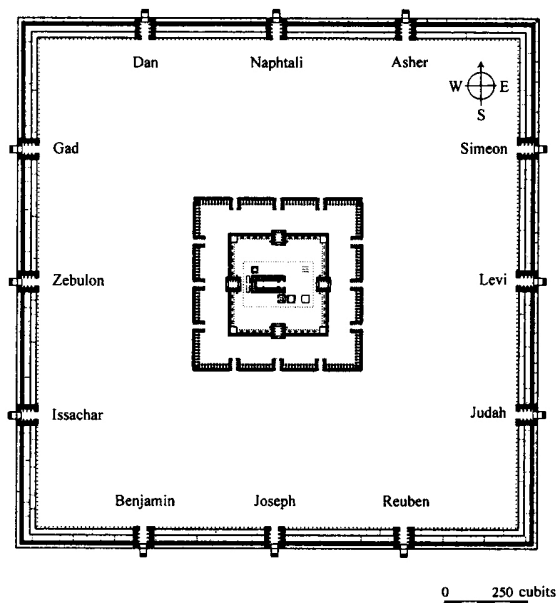
Kumránský chrámový projekt

Chrámový svitek (11Q19; 11Q20)⁹ vznikl zřejmě v prostředí kumránské komunity žijící u Mrtvého moře a dokládá její přísnou opozici vůči Jeruzalémskému chrámu.¹⁰ Dochovaná verze textu pravděpodobně pochází z doby kolem roku 150 př. n. l.; jeho

⁹ Hebrejský text *Chrámového svitku* (11Q19 [11QT^a]; 11Q20 [11QT^b]) se zrcadlovým českým překladem viz *Rukopisy od Mrtvého moře: Hebrejsko-česky*, (Knihovna antické tradice 4), přel. Stanislav Segert, Robert Řehák a Šárka Bažantová, Praha: Oikúmené 2007, 486–585.

¹⁰ Lawrence H. Schiffman, „Community without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple“, in: Beate Ego – Armin Lange – Peter Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999, 267–284.

kořeny však mohou spadat až na přelom 3. a 2. století př. n. l., kdy jeruzalémská svatyně, poškozená v důsledku válečného soupeření Ptolemaiovců a Seleukovců o Palestinu, prošla za velekněze Šimeóna rozsáhlou opravou a byla také podstatně rozšířena (*Sír* 50,1–5; *Ant.* XII,138–146).¹¹



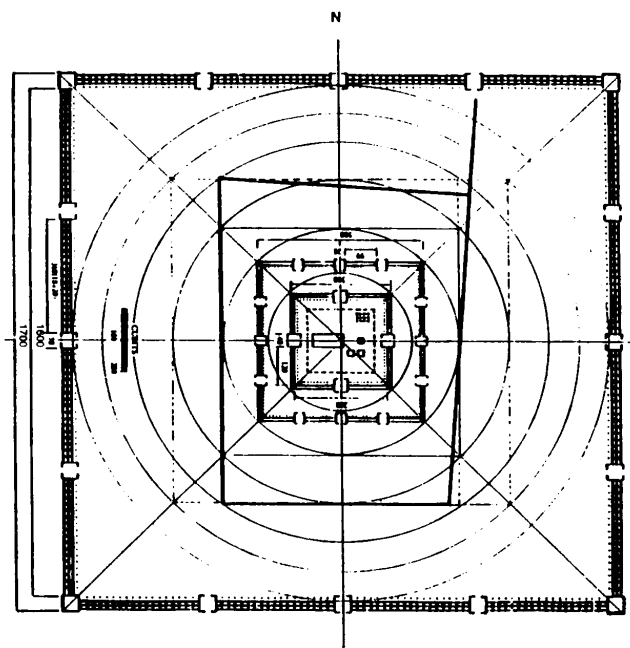
Obr. 6. Celkový půdorys chrámu podle Chrámového svitku

Podle Francis Schmidt, *How the Temple Thinks: Identity and Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 182 (obr. 7).

Chrámový svitek respektuje důsledně čtvercové uspořádání chrámového okrsku, který je rozdělen do tří koncentrických zón s odstupňovanou hierarchií (obr. 6): kněžské nádvoří (*11Q19* 36,?–38,11) s budovou chrámu a vnějším oltářem; nádvoří mužů (*11Q19* 38,12–40,5a) kvalifikovaných k provádění kultických úkonů; nádvoří pro všechny muže a ženy Izraele, kteří splňují požadavky rituální čistoty (*11Q19* 40,5–45,2). Zóny jsou navzájem odděleny zdmi, přičemž zeď obklopující vnitřní nádvoří má čtyři brány, střední a vnější zeď mají vždy po dvanácti branách odpovídajících dvanácti kmenům Izraele.

¹¹ Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt ³1997, 62.

Rozměry vnějšího nádvoří výrazně přesahují plochu (pozdější) terasy héródovského chrámu: na východě by přes Kidrónské údolí dosahovaly až k Olivové hoře, na západě by překryly celý opevněný Jeruzalém, na severu by pohltily (pozdější) pevnost Antonia a na jihu by dosáhly až k údolí Hinóm. Vzhledem k tomu, že kumránský chrámový projekt ještě počítal s ochrannou vnější zónou, je zřejmé, že se jeho realizace vymykala technickým možnostem tehdejší doby (obr. 7). Hlavní záměr kumránského projektu spočíval v rozšíření chrámové zóny rituální čistoty na celé město Jeruzalém.¹²

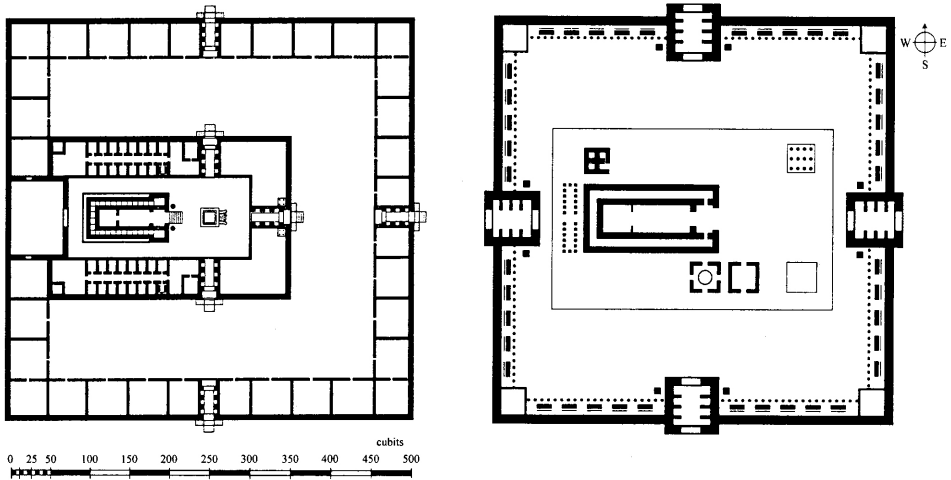


Obr. 7. Héródovská terasa v projekci na půdorys chrámu podle Chrámového svitku

Podle Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt³1997, XLVII (obr. 2).

¹² Podobně gigantickou rozlohu má Jeruzalém ve zlomkovitě dochovaném eschatologickém textu „Nový Jeruzalém“ (v přepočtu 6 300 km²; 4Q554), v novozákonním *Zjevení Janově* je dimenzování Jeruzaléma ještě extrémnější (v přepočtu 6 000 000 km²; Zj 21,16). Důvodem je rozšíření rituální čistoty na celou Izraelskou zemi.

Čtvercová dispozice poskytuje rovnocenné rozdělení mezi kmeny Izraele. Chrámový okrsek je tak ztotožněn s mytickým táborem kmenového svazu, v němž každý vstup odpovídá konkrétnímu hebrejskému kmeni (11Q19 40,11b–41,17a; 44,3b–45,01–02). Střední brána východní strany okrsku, směřující přímo k chrámovému vchodu, je zasvěcena kmeni Lévi s ohledem na jeho kněžskou funkci.

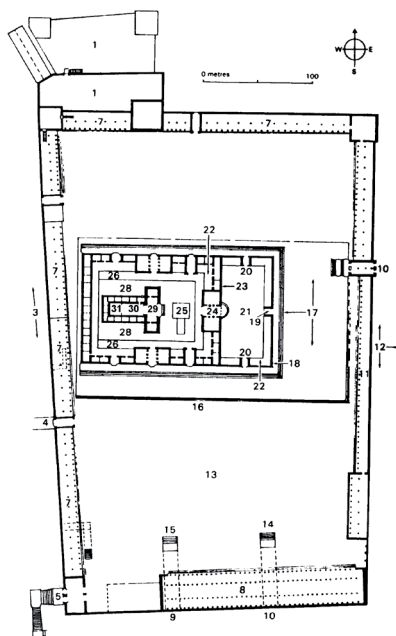


Obr. 8. Ezechielův chrám (vlevo) a vnitřní nádvoří chrámu podle Chrámového svitku (vpravo)
Podle Francis Schmidt, *How the Temple Thinks: Identity and Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 183 (obr. 8), 185 (obr. 9).

Zatímco Ezechiel východní bránu do chrámového okrsku uzavřel, aby tím vyjádřil selhání krále/knížete a jeho Boží potrestání (Ez 43,7–9; 46,1–15), *Chrámový svitek* zakládá plnou symetrii chrámového plánu, která jednou provždy vylučuje krále z posvátné zóny (obr. 8). Rozšiřující se požadavek rituální čistoty vylučuje z chrámu veškeré profánní činnosti (srov. Nu 5,1–4), čímž jsou eliminovány všechny ekonomické a politické funkce královské moci.

Héródovská přestavba Jeruzalémského chrámu

Héródés Veliký (vládl 37–4 př. n. l.) zvětšil rozlohu Chrámové hory tím, že ji rozšířil na jih, západ a sever; pouze východní strana zůstala ve víceméně původní dispozici (obr. 9). Umělá héródovská plošina pokrývající vrchol Chrámové hory zaujímal plochu přibližně 144 000 m² ve tvaru mírně nepravidelného obdélníku (490 m x 295 m).¹³



Obr. 9. Héródovský chrám. Půdorys chrámové plošiny

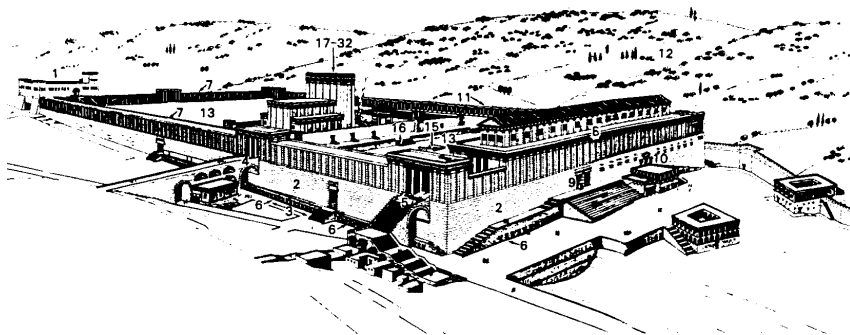
Legenda: (1) Pevnost Antonia, (2) opěrná zeď, (3) silnice podél Západní zdi, (4) Wilsonův oblouk nad Tyropoiónským údolím, (5) Robinsonův oblouk, (6) obchody, (7) kolonáda, (8) Královské sloupovádi, (9–10) jižní Chuldiny brány a východní Súska či Zlatá brána, (11) Šalomounovo sloupovádi, (12) Kidrónský úval a Olivová hora, (13) nádvoří pohanů, (14–15) podzemní tunely k Chuldiným branám, (16) ohrazení s varovnými nápisy, (17) zvýšená terasa, (18) ochranná zeď posvátného okrsku, (19) Krásná brána, (20) brány pro vstup žen, (21) nádvoří žen (22) vnitřní sloupovádi posvátného okrsku, (23) zeď oddělující nádvoří žen a nádvoří mužů, (24) Níkánórova brána, (25) oltář pro zápalné oběti, (29) chrámová předsíň, (30) chrámová loď, (31) velesvatyně.

Podle Edward P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992, 312 (obr. 7).

¹³ V současnosti je héródovská chrámová terasa totožná s islámským posvátným okrskem (*al-haram aš-šaríf*), na němž stojí Skalní dóm (*Kubbat as-Sachra*) a mešita al-Aksá.

Podle popisu Josepha Flavia (*Bell. V,184–227; Ant. XV,410–420*)¹⁴ sestával chrámový okrsek ze sedmi hierarchicky odstupňovaných zón: velesvatyně (hebr. *kodeš ha-kodašim*; řec. *hagiú hagion*), chrámové síně (hebr. *hechal*; řec. *náos*); chrámové předsíně (hebr. *ulam*; řec. *pronáos*), kněžského nádvoří s vnějším oltářem pro zápalnou oběť, nádvoří izraelských mužů, nádvoří izraelských žen a nádvoří pohanů. V pozdějším popisu dochovaném v traktátu Mišny *Midot*, který eliminoval všechny héródovské prvky z ideálního chrámového plánu, jsou přidány další tři zóny: Jeruzalém jako svaté město, všechna opevněná města Izraele a Izrael jako svatá (zaslíbená) země (srov. traktát *Mišny Kelim 1,6–9*).

Héródovská přestavba, která připojila rozsáhlý helénistický komplex nádvoří pohanů, vnesla do celého chrámového systému značné napětí. Nádvoří pohanů bylo ze tří stran obklopeno kolonádou, která se na jižní straně napojovala na monumentální bazilikální stavbu Královského sloupohradí (řec. *basileiá stoá*), jež tvořila profánní protějšek chrámové budovy. Jako skutečný výraz Héródovy dynastické ideologie plnila funkci veřejného prostoru (řec. *agorá*) přístupného komukoli, včetně pohanů.



10. Héródovský chrám. Celková rekonstrukce podle Leena Ritmeyera

Legenda: viz předchozí obrázek.

Podle Edward P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992, 308 (obr. 5).

¹⁴ Z uvedených děl Josepha Flavia je do češtiny přeložena pouze *Židovská válka* (lat. *Bellum Iudaicum*). Viz Josephus Flavius, *Válka židovská I–II*, přel. Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka, Praha: Academia ³2004. Mnohem rozsáhlejší *Židovské starožitnosti* (lat. *Antiquitates Iudaicae*) dosud do češtiny přeloženy nebyly.

Teokratické chápání chrámového okrsku bylo narušeno nejen ze strany krále – profanujícím nádvořím pohanů a Královským sloupořadím na jihu, ale také ze strany Římanů – jejich pevností Antonia na severu Chrámové hory (obr. 10). Toto napětí vyvolávalo ostré náboženské reakce, jež vyvrcholily během židovské války v letech 66–70 n. l. Vůdci tohoto protiřímského povstání, nazývaní zélóti, se poté, co se zmocnili chrámového okrsku, pokusili obnovit ideální rozvržení chrámu v souladu s posvátnou topografií. Po zboření nenáviděné Antonie „učinili chrámový obvod čtverhranným“ (řec. *tetragonos*; Bell. VI,311).

Interakce lokativních a utopických aspektů

Náboženské polemiky kolem jeruzalémské svatyně v průběhu období Druhého chrámu lze pojímat jako zvláštní druh adaptace v podmínkách ohrožení, jako mýtotvorbu přežití. V tomto smyslu může být dichotomie lokativních a utopických aspektů nahlížena jako výraz vnitřní plasticity mýtu.

Napětí mezi kněžskou a královskou funkcí Jeruzalémského chrámu vyvolávalo změny v pojmání Boží přítomnosti (hebr. *šchina*) původně úzce propojené s „místem“¹⁵. Výraz „místo“ (hebr. *ha-makom*) v tomto kontextu představuje parafrázi tabuizovaného Božího jména (srov. Dt 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11). Jestliže Boží přítomnost opustila chrám, zvláštní kvalita z „místa“ samotného zmizela. V případě ohrožení chrámu Boží sláva (hebr. *kavod*) buď chránila svatyni na principu božské válečné součinnosti (řec. *symmachiá*; srov. 2Ma 3,39; 14,34–36), nebo demonstrativně chrám opustila předtím, než byl uchvácen nepřítelem. Kultická obnova chrámu potom vyžadovala nové zabydlení Boží přítomnosti ve svatyni (srov. Ez 43,1–9).

Josephovo dílo ukazuje, že pojetí lokativního propojení místa Božího trůnu s pozemskou svatyní bylo živé až do 1. století n. l. Nicméně jeho zásadní utopické transformace spadají už ke zničení Šalomounova chrámu v roce 587/6 př. n. l., které přerušilo lokativní jednotu místa a kultu a celou komunitu uvrhlo do krize. Ezechielova vize nebeského chrámu vyznačuje přelom v této traumatizující historické době. Ačkoli Zerubábelova poexilní obnova Jeruzalémského chrámu v letech 520–515 př. n. l. (Ezd 3–6)

15 Srov. Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.)*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1), Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 63–64; Graham I. Davies, „The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrine“, in: William Horbury (ed.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 48), Sheffield: Sheffield Academic Press 1991, 32–36.

znovu zakotvila lokativní aspekty, nestabilita období Druhého chrámu živila také utopické koncepce. Ideální utopické projekce nebeského chrámu nabízely nejen záchranu pozemského chrámu, pokud byl ohrožen vnější mocí, ale také kritické argumenty vůči pozemské profanaci chrámu, živěné nejčastěji prosperující chrámovou ekonomikou. Koncept nebeského chrámu tak osciloval mezi lokativním a utopickým pojetím až do samotného konce období Druhého chrámu.

Na pád Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. reagovali židé i křesťané v podstatě shodným způsobem. Bezprostředně po katastrofě rozvíjeli utopické vize nebeského chrámu i města v četných apokalyptických spisech (*Druhá kniha Bárukova* [Bárukova apokalypsa], *Čtvrtá kniha Ezdrášova*, novozákonní *Zjevení Janovo* [Janova apokalypsa]). S časovým odstupem pak vytvářeli zakladatelské legendy zdůrazňující zachování lokativní kontinuity, jež se projevuje jak v židovském líčení útěku Jochanana ben Zakaje z obleženého Jeruzaléma a založení farizejské školy v Javne, tak v legendě o útěku křesťanů z Jeruzaléma do Pelly v předvečer židovské války a návratu po jejím skončení.¹⁶

Pád Jeruzaléma zřejmě ovlivnil i evangelijní utváření Ježíšova pašijního příběhu a jeho umístění právě do tohoto města. Ve všech synoptických evangeliích Ježíš předpovídá zničení Jeruzalémského chrámu (*Mk* 13,1–2; *Mt* 24,1–2; *L* 21,5–6).¹⁷ Tento lokativní aspekt později posílil císař Konstantin, který ve 4. století legalizoval křesťanství a v Jeruzalémě hledal geograficky blízkou ideologickou oporu pro přesun těžiště impéria z Říma do Konstantinopole. Za vydatného přispění Konstantinovy matky Heleny, která vykonala do Jeruzaléma pouť a objevila pozůstatky Kristova kříže, v té době vznikala podrobná jeruzalémská topografie Ježíšova pašijního příběhu, jak byl zaznamenán v evangeliích.¹⁸ Poté, co město ovládli muslimové a křesťanské poutě byly přerušeny, získalo putování po místech Ježíšova utrpení utopický charakter a bylo přeneseno v podobě křížové cesty do křesťanských chrámů po celé latinské Evropě.

Podobně Tenach – hebrejská Bible kanonizovaná v poslední dekádě 1. století n. l. v Javne – přebírá celkový plán Jeruzalémského chrámu. Velevsatyně, chrámová síň a předsíň se promítly do půdorysu tří oddílů hebrejské Bible – Zákona, Proroků a Spisů.¹⁹ Chrámová symbolika utopicky přechází i do výzdoby synagogálního svatostánku (hebr. *aron ha-kodeš*), který však na druhé straně zachovává lokativní orientaci k Jeruzalému (hebr. *mizrach*).

16 Srov. Dalibor Papoušek, „Pella a Javne: Dvě legendy o kontinuitě“, *Religio: Revue pro religionistiku* 6/2, 1998, 167–188.

17 Srov. Dalibor Papoušek, „Nezůstane kámen na kameni: Pád Jeruzaléma v Markově evangeliu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 127–162.

18 Viz J. Z. Smith, *To Take Place...*, 47–95.

19 Počáteční písmena hebrejských názvů těchto oddílů – *Tora* (Zákon), *Nevi'im* (Proroci) a *Ktuvim* (Spisy) tvoří základ zkratkového slova Tenach (*TNK*), židovského označení hebrejské Bible.