

do budoucna ustaveno ústřední měřítko všeho života i všeho zvěstování církve. Církve se buduje na základě apoštolském a → prorockém (Ef 2,20). Apoštolství se stane měřítkem, kterého církve později užije pro rozpoznání Písem kanonických, tj. hodných být jí navždy pravidlem. To ovšem nikterak neznamena závažnost otrockou, do písmene, nebo samočinnou. Apoštolové přijali Ducha svatého a jejich svědectví lze rozumět a je přijmout jen v → Duchu svatém. Avšak právě skrze jejich svědectví se oslavený Kristus chce zjevit světu a jejich svědectví potvrdit mocí svého Ducha. V tomto smyslu jsou apoštolové „šafáři tajemství božích“ (1K 4,1) a apoštolost, to jest shoda s apoštolý v tom, co jsou a co říkají, stane se (v podobě, kterou se tu nyní nemůžeme zabývat) jednou z podstatných známek církve Kristovy, toho Krista, který je „s nimi až do konce světa“ (Mt 28,20).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

ARMAGEDDON — HAR

MAGEDON → *Jména zeměpisná*

B A A L → *Bůh SZ*

B A B Y L Ó N → *Jména zeměpisná*

B Á T S E

Starý zákon

Starý zákon nemá termín pro „náboženství“ (v Novém zákoně se vyskytuje takový termín jen dvakrát: Sk 26,5 a Jk 1,26-27). Bible mluví o „bázni Hospodinové“ a označuje tak chování člověka k milujícímu Bohu, jenž s ním chce uzavřít → smlouvu. SZ však činí narážky na jiné bázně. Počátek a vývoj tohoto pojmu tedy ukazuje, jaká je odpověď člověka na milost Páně.

1. *Prvotní strach*. Abychom jej pochopili v dějinném a zeměpisném kontextu Izraele (z něž nabude toto všední téma v SZ nový smysl), je třeba jej spojit se základním pojmem antické psychologie: s potencialitou — mocí.

a) Všechno může být sídlem moci, která se zjišťuje empiricky, když nějaká udivující událost nebo nahodilá setkání zjeví člověku moc či potencialitu. Bytost nebo předmět, které jsou jejím sídlem, jsou proto *svaté*, poněvadž jsou nositeli „mana“.

Moc však není omezena na určitá místa či okamžiky. Je všude a vždy, přichází však nepozorována a příležitostně je loka-

lizována, když dojde k zjevitelskému *znamení*.

Tato celková potencialita se dále organizuje v duchovních *celcích* kolem středisek, jakými jsou svatá místa (→ chrám) nebo svaté osoby (vojevůdce, král, kněz → služba SZ): A tak Moábec není jen jedinec; představuje celý Moáb, duchovní útvar, k němuž náleží, postavený proti duchovnímu útvaru Izraele (Dt 23,3n).

b) Před mimořádností, již je každý projev moci, zakouší člověk pocit, který sahá od údivu až po zděšení. Je možno nazvat jej „bázni“. Řekne-li se, že nositel „mana“ je „tabu“ (od polynéského slova *tapui* = učinit svatým), pak se varuje: „Pozor! Toto je *oddělené!*“

Pojem mravnosti se ještě neobjevuje. Přestoupení tabu nemá za následek trest, nýbrž automatickou reakci (něco jako elektrický výboj — 2S 6,6—7). Naopak zase, když někdo utrpí takovou škodu, vyzovuje se, že porušil tabu: každé neštěstí zjevuje nějaký skrytý hřích, a to nezávisle na jakémkoli úmyslu. Tak je člověk v nepřátelském světě vždy v nebezpečí, žije v situaci úzkosti: *bázeň a špatné svědomí patří k sobě*.

Má-li člověk úzkosti uniknout, je třeba bázeň „spořádat“, a to ve vztahu k posvátným střediskům. Je třeba mít podíl na principu života, který z tohoto střediska vyzařuje (z osoby, z místa, z nimiž je bůh) a vytváří kolem sebe duchovní atmosféru: tak se rodí bázeň z náčelníka (s obřady a svátky k přechodu ze světského do posvátna). Nepřímo je tu vždy rozpor se všemi jinými duchovními útvary: odtud bázeň ze všeho, co přináší neznámá moc (cizinec, zdechlina atd. s rozlišením mezi → čistým a nečistým a pokrmovým či sexuálním tabu).

c) A tak je pojem bázně dvojnásobný. Člověk hledá nějaké bezpečí. Prchá se pochopitelně před tím, z čeho jde strach. Jenže strach lze mít ze *všeho*: nač tedy utíkat? Moc ovšem není to, že se tu a tam ukáže v přírodě něco nadpřirozeného. Moc je to mimořádné, co odhaluje život přírody. Proto bázeň není pouhý útek. Je to také hledání principu života.

Kdo chce žít, musí se na tom — chtěj nechtěj — podílet: *Národ* se ztotožňuje s králem, který mu „dává dýchání“ (Pl 4,20). *Matý* se bojí velikého. Znamená to, že je mu vydán na milost a nemilost. Přede vším to ovšem znamená, že od něj přijímá všechn svůj prospěch. *Cizinec* není,

naproti tomu, nikdy lhostejný: pozdrav, pohostinnost a válka jsou svatým počínáním. Bylo by možno prohlásit, že → „válka je duchovní zápas“. Bojí-li se bojovník nepřítel, bojí se nepřátelského duchovního klimatu. Zpochybňuje tak duchovní útvar, k němuž sám patří. Nemůže se účastnit boje nejen proto, že jeho bázeň je psychicky nakažlivá, ale i proto, že narušuje bytostnou jednotu vojska (srv Dt 20,8 a Sd 7,3, protože v tom je původní smysl těchto oddílů).

2. *Předměty bázně* v SZ. SZ ukazuje, že člověk je od přirozenosti veden k bázni před mnohými věcmi. Ty nelze rozdělovat na oblasti různých hodnot. Roztřídění, jež uvádíme, slouží pouze k ujasnění: jde vždy o zastavení před zjevením základní síly.

a) *Bázeň je základní vztah mezi tvory*. I když je kuň nebojácny (Jb 39,25), neznamená to, že se zvířata nebojí člověka, svého vládce a pána nad svým životem (Gn 9,2). Také člověk však žije v úzkosti, pozoruje každé kosmické znamení (Ž 46,3; Jr 10,2), a jakmile jej postihne neštěstí, má pocit, že je zapleten do něčeho osudového. A to i když je spravedlivý (Jb 3,25), natož, je-li hříšník (Ž 38,19).

b) „Bát se“ je postoj vůči „druhému“: pro úctu k jeho autoritě, jež pochází od Boha (stařec: Jb 32,6; rodiče: Lv 19,3; náčelník: viz dále), obvyklejí však pro nebezpečí, jež představuje jeho síla (Gn 4, 8—14; 26,7; 1S 15,24; Jr 1,8). Je to *strach ze smrti* (Ž 91,5—6).

c) Co je však nejobávanější, je jiný duchovní útvar: *cizí země a její obyvatelé* (Gn 46,3; Nu 14,9); *nepřátelé* (Dt 20,1; Sd 7,3; Iz 10,24; Ž 27,3); zvláště *nepřátelský velitel či král* (1S 17,24; Iz 7,16; Jr 42,11) a *pohanští bohové* (2K 17,35—38; Jr 10,5). Kananejští (Ex 15,16; Joz 2,11), Edomští (Dt 2,4) se naopak bojí Izraele, to jest mocného Boha, kolem něhož je soustředěn izraelský duchovní útvar (Ex 23,27).

d) Na druhé straně je předmětem strachu *posvátno*: lidé se vyhýbají styku s ním pohledem i přiblížením. Místa, kde se Bůh zdržuje, jsou obávaná a tabu: Bétel (Gn 28,17), Oréb (Ex 3,5), truhla smlouvy (1S 5—6; 2S 6), chrám (Ž 5,8; 68,36; Iz 6). Lidé se bojí styku s mrtvými i jiných zdrojů znečištění. Mojžíš se bojí pohlédnout na Boha (Ex 3,6), lid se bojí přiblížit se k Mojžíšovi, jehož obličej září (Ex 34,30), a bude se bát Jozue, jeho nástupce (Joz 4,14); řeč proti Mojžíšovi bude mít ne-

blahé následky (Nu 12,8). Lid se bojí proroka a Boha (1S 12,8) a zavržený Saul se bojí Davida pro boží přítomnost v něm (1S 18,12). Také když se Samuel bojí vyprávět své vidění Elí, není to asi jen z úcty či z citových důvodů (1S 3,15). — Zde se objevuje pozitivní charakter bázně: nejde už ani o útek ani o zápas, nýbrž o poznání a zachování toho, co je přijímáno, aby člověk užíval dobrodiní pramene síly života.

e) Člověk se konečně bojí *Boha* (Gn 31,42,53; Ex 24,17; 33,20; Dt 5,26), jeho → *jména* (Ž 99,3; 111,9), jeho → *anděla* (Sd 6,22; 13,6; srv L 2,9). Takže když se Bůh přibližuje k člověku, užívá formule zjevení: „Neboj se“, jež se týká samého Boha, bez ohledu na jakékoli jiné nebezpečí, pro něž by měl člověk zapotřebí jeho pomoci (Gn 26,24; Sd 6,23; možná Ag 2,5; srv L 2,10). Tato bázeň navazuje opět na onu první: totéž hebrejské slovo znamená „sílu“ a „boha“. Boží láska může zabránit, aby se toto setkání nestalo osudným (Sd 13,22—23; Gn 32,30). Viděl jsem Boha, (avšak) zůstal jsem živ: jde o div, ne o normální následek.

3. *Bázeň před Bohem*. V textech však:

a) Bůh nejčastěji nařizuje, aby se člověk takových předmětů *nebál*, včetně jeho samého; b) vyvíjí se nová „bázeň před Bohem“. Nějaké třídění rozlišující otrocky zlou bázeň a bázeň nosovskvy dobrou nestačí. Moc Hospodinova ve skutečnosti nemůže strpět, aby byla jen jednou mezi druhými. Chce žárlivě přervat nejen počtu druhých, nýbrž samu jejich existenci. Co je v této bázni podle SZ *nové*, je to, že již nejde o běžný komplex, v němž má člověk ohled na každou mocnost, ale o to, že je to sama *moc Hospodinova, které je třeba se bát a která ničí každý jiný strach* (přítom bázeň před králem či prorokem je stále ještě bázní před Bohem, 2S 23,3; 1S 12,18); Dt 1,17; Jr 17,8, zvláště Iz 8,12—13 a Ž 23,4.

Protože je Bůh *stvořitel* nepochopitelných přírodních sil, je také *spasitel*. Bázeň před samotným Hospodinem je odpovědí člověka na smlouvu, kterou mu Bůh nabízí. Hřích, který znamená roztržku s Bohem, navozuje znovu bázeň z nepřátel (Lv 26,14—17; Ž 38, 19—20), bázeň ze všech (Gn 4,12—14) a bázeň boží (Gn 3,10). Na druhé straně je bázeň z každého jiného než z Boha osidlem: je zbytečná (Př 29,25) a navíc vede k nevěře vůči Bohu (Iz

57,11). *Bát se Hospodina znamená uznat jeho všemohoucnost a konečnou jeho jedinečnost.*

Tak je bázeň před Bohem základem mravnosti (Ex 18,21; 20,20; Jb 2,3; 28,28; Př 8,13), poněvadž je hledáním čistoty před tím, který je svatý. Je možno zaznamenat, že „bázeň Hospodinova“ je častější nežli „bázeň boží“: Hospodin (hebr. Jahve) je osobní jméno Pána; jde o to bát se mnohem více toho, kdo je, nežli toho, co *by mohl učinit*. SZ říká, že trestání, které je výchovným prostředkem Boha lásky (Př 3,12), vede k pozitivní bázni boží (Dt 13,11). Řekne to raději, než by řekl, že se člověk bojí Boha ze strachu z trestu.

Tato moudrost, jejímž počátkem je bázeň (Ž 111,10), je něco jiného než lidský voluntarismus. Tato bázeň založená na úzkostném pocitu bezmocnosti, jež je základem hříšného vědomí, je účastí na samé boží mocnosti (Ž 51,12—13; 68,36): je poddáním se jeho zjevení, poslušností jeho Slova (Ex 9,20; Iz 66,2,5; Ž 2,11). Je výsostným znakem Mesiáše (Iz 11,2), který přijde především jako „Služebník Hospodinův“ (Iz 53). Rozvíjí se v → lásku, v hlavní pouto bytostí žijících v obecnosti (Dt 10,12; srv. 1J 4,18). Bázeň boží proto nakonec znamená cítit Boha, vážit si ho, vzývat jej. Je to kult, jímž jsme povinni jemu samému (2K 17,24—41). Tak je bázeň podivuhodně zdrojem důvěry, slabost pramenem síly (Jb 4,6): takové je dílo milosti.

D. LYS /přel. V. Sláma

Nový zákon

Sloveso „bát se“ se může vázat s předmětem: bát se něčeho, nebo předmětnou větou: bát se, že... V této dosti časté formě nemá specificky náboženský obsah (např. Mt 1,20; 2,22; Sk 23,10; 2K 11,3 atd.). Užito nepodmíněně, definuje substantivum „bázeň“ chování člověka, jež je výsledkem okolností a zvláště pohnutek, které ji vyvolávají. Přechodný význam slovesa se mění podle povahy přímého předmětu. Může jím být Bůh nebo lidé, jejich jednání nebo různé události. Pojem bázně hraje v NZ menší úlohu nežli v SZ a jeho novozákonní význam není přesně určen.

1. *Bázeň jako lidský pocit.* a) *Bázeň dává najevo lidskou nevěru.* Evangelium ukazuje, že ti, kdo se stavějí proti božímu záměru, proti jeho zjevení v Ježíši Kristu, jsou pod vládou strachu. Pilát, který slyší

obžalobu Židů („Synem božím se činí“), „více se obával“ (J 19,8); bezpochyby tužil jedinečný charakter obžalovaného. Epilog dramatu a jeho kosmický odraz naplnily vojáky u paty kříže náboženskou hrůzou (Mt 27,54). Anděl vzkříšení způsobil mdlobu strážců hrobky: „A pro strach jeho zdesili se strážní a učinění jsou jako mrtví“ (Mt 28,4). Ukazuje se mnohokrát, že předáci, jejichž přední starostí bylo zajistit vlastní bezpečnost a udržet si postavení, mluvili a jednali ve strachu z lidu (Mk 11,18; Mt 21,26 par., srv. též Mt 14,5). Když přední kněží a farizeové uslyšeli podobeství o vinařích, v němž se až příliš dobře poznali, zadrželi svůj hněv: „Báli se zástupu, nebo ho měli za proroka“ (Mt 21,46 par.). Neprátelství úřadů vůči Ježíšovi zabraňovalo na druhé straně lidu, aby se za Ježíše jasně postavil (J 7,13).

b) *Dává také najevo pochybnost učedníků.* Evangelium nám vsukává, ukazuje, že ti, kdo odpověděli na Ježíšovo povolání, měli velmi daleko k ocenění dosahu jeho království. Byli ustrašení v loďce, když viděli svého Mistra, jak k nim přichází po vodě (Mt 14,26—27); když se potom Petr rozběhl k setkání se svým Mistrem, „vidá vítr tuhý, bál se“ (Mt 14,30 par.). Perspektiva utrpení a Ježíšovy smrti a bezpochyby i nebezpečí, která jim hrozila, je přes všechny sliby, které jim Pán dal, naplňuje bázní (Mk 10,32). Kdo by mohl pochopit předpověď vzkříšení a uvěřit tomuto divu, který přesahoval všechny lidské představy? Také evangelium nám ukazuje, že ženy, jež objevily prázdný hrob, měly daleko k tomu vyložit si to jako znamení Kristova vítězství: „Utekly od hrobu nebo přišel na ně strach a hrůza“ (Mk 16,8); Matouš nicméně připojuje, že jejich strach byl smíšen s velikou → radostí (Mt 28,8). Strach z lidí nebyl jenom výsadou bezbožných! Josef z Arimatie, který se postaral o tělo Kristovo, byl jeho učedník, „ale tajný pro strach židovský“ (J 19,38); svědectví žen by bylo sotva stačilo dát plnou jistotu učedníkům, které přiměl strach, aby se z téhož důvodu uzavřeli (J 20,19). Ani chování apoštola Petra nebylo proudu slabosti: Pavel jej přísně kárá, poněvadž Petr po svém jídle se pohany „ucházel a odděloval se, boje se těch, kteří byli z Židovstva“ (Ga 2,12).

c) *Bázeň je lidská reakce na boží zjevení.* Když Bůh zjevuje své království v Ježíši Kristu, jsou lidé překvapeni: nejasně, citově objevují nezměřitelnou vzdá-

lenost, jež je dělí od živého Boha; bázeň se mísí s úžasem. Značný počet divů, o nichž podávají evangelia zprávu, vyvolává tuto reakci v zástupu i ve skupině učedníků. Tolik projevů božské moci naplňuje přítomné bázní: utišená bouře (Mk 4,41 par.), uzdravování, která Ježíš vykonal, výrazy božského milosrdenství, znamenání jeho budoucího království (Mt 9,8; Mk 5,15 par.), „divové a zázrakové dály se skrze apoštoly“ (Sk 2,42—43). Žena uzdravená dotekem Ježíšova → roucha byla zděšena a třásla se (Mk 5,33). Evangelium dodává, že po vzkříšení mládence z Naim „velebili Boha, řkouce: Prorok veliký povstal mezi námi a Bůh navštívil lid svůj“ (L 7,16). Podobně po uzdravení ochrnutého: „I užasli se všichni a velebili Boha a naplnění jsou bázní, řkouce: Viděli jsme dnes divné věci“ (L 5,26). Ke strachu, který pociťuje přirozený člověk, když Bůh zjevuje svou milosrdnou moc, se tedy může připojit znamení víry (máme-li však říci pravdu — víry kolektivní a přechodné).

Ještě víc jsou lidé zachvázeni strachem, když Bůh zjevuje svou spravedlnost. Skutky nám vyprávějí, že po smrti Ananiáše a Zafiry „byla bázeň veliká po vší církvi i mezi všemi, kteří to slyšeli“ (Sk 5,11; také 5,5). Evangelium nám rovněž ohlašuje, že takový bude i výsledek božského soudu při Kristově příchodu: „Zmrtvějí lidé pro strach a pro očekávání těch věcí, které přijdou na všecken svět...“ (L 21,26; srv. též Zj 18,10.15).

d) *Bůh svým zjevením osvobozuje věřící od všeho strachu.* Příznačný je počátek Lukášova evangelia. Bůh připravuje narození svého Syna, rozhodný čin svého → zjevení tím, že posílá anděla; ať už k Zachariášovi (L 1,12—13), k Marii (1,30) nebo k pastýřům (2,10). Anděl uklidní a posilní ty, s nimiž se setkává, aby vešli do božského záměru: „Nebojte se!“ Dá se dobře pochopit, že velikost a tajemství tohoto záměru poděsily ty, kdo jej objevovali (L 1,65)! Když Ježíš povolává Šimona, upokojuje jej (L 5,10); za bouře se přibližuje ke svým učedníkům a uklidňuje je (Mt 14,27 par.). Když Bůh promluvil na hoře proměnění, aby potvrdil božství svého Syna, „to uslyšavše učedníci, padli na tváří své a báli se velmi. A přistoupiv Ježíš, dotkl se jich řka: Vstaňte a nebojte se“ (Mt 17,6—7 par.). Prorocství (Za 9,9), které Ježíš cituje při svém vstupu do Jeruzaléma, dávalo najevo jeho mesiášské království: „Neboj se, dcero Sionská, aj král tvůj běře se, na

oslátku sedě“ (J 12,15). Ve Zjevení padá vidoucí jako mrtvý k nohám slavného Pána, který jej zvedá (1,17). Anděl vzkříšení mluví jako ten, který oznamoval narození: „Nebojte se... (Mt 28,5); Ježíš se zjevil ženám potvrdiv slova andělova (Mt 28,10).

Příkaz Páně „Nebojte se!“ v mnohém přesahuje okolnosti, za nichž byl vysloven. Poslání Dvanácti je eschatologické. Celá církev má vědět, že se nemá bát protivníků (Mt 10,3.26nn par.). Je jistotou učedníků, že jim patří → království (L 12,32). Ve Skutcích vidíme Pána nebo anděla, kterak posilují apoštola pro jeho zápasy (Sk 18,9; 27,23—24).

Svědectví epištol potvrzují ta, která jsme už citovali: Věřící žena se má podrobit svému manželovi, aniž by se dala znepokojovat jakýmkoli strachem (1Pt 3,6). Křesťané se nemají dát znepokojit ani v utrpení, nýbrž mají oslavovat Krista (1Pt 3,14; srv Sk 2,10). Epištola k Židům aplikuje na křesťany prohlášení Ž 118,6: „Hospodin se mnou, nebudu se bát“, a v Mojžíšově historii vidí dva příklady tohoto chování (Žd 11,23.27). Výsledkem vtělení a smrti Kristovy je vykoupení ze strachu před smrtí, jež držela lidstvo v otroctví (Žd 2,15).

Pavel dává klíč k vykoupení v úchvatné zkratce: „Nepřijali jste zajisté ducha služby opět k bázní, ale přijali jste Ducha synovství, v němžto voláme: Abba, to jest Otče“ (Ř 8,15). Boží vykupitelské dílo, jež rozvíjí své účinky Duchem svatým, osvobozuje věřící od strachu. A Jan neříká svou vlastní řečí nic jiného, když prohlašuje, že boží láska, která plodí lásku k Bohu, „ven vyhátní bázeň, nebo bázeň trápení má, kdo pak se bojí, není dokonalý v lásce“ (1J 4,18).

2. *Bázeň, výraz víry.* Ať se to zdá být jakkoli v rozporu s tím, co bylo řečeno, bázeň je jedním z výrazů → víry; avšak její obsah je zřejmě definován doplňkem, který ji doprovází. V NZ jsou dokonce věřící nazýváni „bojící se Boha“. Tento velmi obecný výraz označuje věřící staré i nové smlouvy (L 1,50), „nábožné v nově na víru obrácené“ (Sk 13,43) jako Kornelia (Sk 10,22) a sympatizující pohany (Sk 10,35; 13,16). Kniha Zjevení je zařazuje mezi boží služebníky; čtyřiatdvacet starců zdraví těmito výrazy příchod božského království: „přišel hněv tvůj a čas mrtvých, aby souzení byli a aby byla dána odplata služebníkům tvým, prorokům a svatým,

bojícím se jména tvého, malým i velikým“ (11,18, srv. také 19,5). Nedostatek bázně znamená bezbožnost nebo vzpuru: vzpomeňme na soudce z podobenství (L 18,24) nebo na „zlého“ lotra na kříži (L 23,40). Je příznakem hříšného stavu lidstva (Ř 3,18).

a) *Bázeň oslavuje Boha nebo Krista.* Je překvapující, že Zjevení spojuje bázeň s chválami a vzýváním vyvolených v nebi. Vítězové zpívají píseň Beránkovi: „Kdo by se nebál tebe, Pane, a nezveleboval jména tvého?“ (15,4). Anděl nesoucí věčné evangelium oznamuje boží soud: „Bojte se Boha a vzdejte jemu chválu, neboť přišla hodina soudu jeho; a klanějte se tomu, který učinil nebe i zemi i moře i studnice vod!“ (14,6n). Odtud se dá porozumět, že v pozemském životě je bázeň jedním z projevů víry.

b) *Bázeň v životě věřícího.* Bůh, kterého věřící nazývá Otcem a kterého miluje se svobodou dítěte, zůstává tím, který bude soudit každého podle jeho skutků. V tomto výhledu mohl Ježíš říci svým učedníkům: „Bojte se toho, který může i duši i tělo zatratit v pekelném ohni“ (Mt 10,28 par.). Protože „všichni my zajisté ukázati se musíme před soudnou stolicí Kristovou“, může apoštol napsat: „Protož znajíce tu hrůzu Páně...“ (2K 5,10.11). Pavlovské učení o spásu je hluboce paradoxní: právě proto, že spasení je boží dar, je bezpečnost věřícího v Bohu, ve víře: „Ty věrou stojíš. Nebudíš vysokomyšlný, ale boj se!“ (Ř 11,20) a Petr v tom potvrzuje Pavla (1Pt 1,17).

V životě církve se bázeň Páně projevuje poslušností jeho přikázání; podmiňuje posvěcení křesťanů. Spolu s vděčností a nadějí je jeho hlubokou hybnou silou: „Taková tedy majíce zaslíbení, nejmilejší, očišťujeme se ode všeliké poskvrny těla i ducha, konajíce posvěcení své v bázni boží“ (2K 7,1); ona je plodem „zarmoucení podle Boha“ (2K 7,11). Církev „se vzdělává a chodí v bázni Páně“ (Sk 9,31).

Konkrétně to znamená, že se křesťané mají poddávat jedni druhým (Ef 5,21). Je příznačné, že apoštolové vyzývají křesťany k poslušnosti Pána (Ko 3,22; 1Pt 2,17), když pojednávají o úctě, jíž jsou povinni → vrchnostem; tato úcta je vskutku mravním výrazem poslušnosti Páně. Jde o stejný postoj, ať jde o úctu křesťanů vůči úředníkům (Ř 13,3—7) nebo vůči božím služebníkům (2K 7,15), úctu ženy vůči mužům (Ef 5,33; srv též 1Pt 3,1n) nebo slu-

žebníků vůči pánům (Ef 6,5; srov 1Pt 2,18).

Bázeň je také jedním z prvků církevní kázně. K potřebě členů církve dokazuje účinnost veřejného pokárání chybných (1Tm 5,20; srv. také 2K 7,11). Lidem zvenčí má biskup odpovědět „s tichostí a s bázní“ (1Pt 3,15), někdy se však má církev pokusit „slitovat se i nad jinými, ale s obezřetností, ať se vám oškříví i jejich plášť poskvrněný hříchem“ (Juda 23).

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

BDÍT → *Doufat*

BĚDA → *Blahoslavený*

BISKUP → *Služba NZ*

BLAHO SLAVENSTVÍ

→ *Blahoslavený*

BLAHO SLAVENÝ

Starý zákon

Hospodin není ve SZ nikdy nazýván *blahoslavený* tak, jako se jinde mluví o řeckých bozích jako o „blažených“. To samo už naznačuje propast, která dělí víru Izraele od antických náboženství. Pro ta je Bůh záviděníhodnou, privilegovanou bytostí. Těší se štěstí, o jehož dosažení je třeba se pokoušet. Na rozdíl od nich je Hospodin Bohem, který přichází k svému lidu. Štěstí nepovažuje za své přednostní právo (Fp 2,5n), je i jeho dárcem. Jako Stvořitel je dárcem blaženosti, protože je zdrojem života. Blahoslavený je proto ten, kterému se laskavě zjevil a s nímž uzavřel smlouvu. Oslavuje-li tedy víra Izraele blahoslavenství toho, kdo se bojí Pána, s pocitem nevýslovného privilegia, dělá to proto, že se považuje za předmět významné milosti: Izrael je jediný, kdo zná Boha živého. Hospodin je jedinečný, jedinečné je štěstí jeho lidu, který se vírou osvobozuje od tlaku cizích bohů, od vlivu okolních kultů, od věčného pokušení sebeoslavy. „Blahoslavený jsi, Izraeli. Kdo je podobný tobě, lide vysvobozený skrze Hospodina?“ (Dt 33,29) — Čím více je Izraelova víra zkoušena, tím dojemnější jsou prohlášení, která potvrzují tuto blaženost. Zvláště žalmy ji vyzpívují ve všech možných podobách, které z toho plynou („Blahoslavení jsou všichni, kteří doufají v něho“ Ž 2,12; „Blahoslavený je ten, jemuž odpuštěno přestoupení“ Ž 32,1; „...kohož vyvoluješ a k sobě přivodíš“ 65,5; „...kteří přebývají v domě tvém“ 84,5; „...kteří ostříhají soudu“ 106,3; „Blahoslavený je

národ, kteréhož Hospodin je Bohem jeho“ 33,12; 144,15 atd.).

2. V knihách *moudrosti* a podobně v apokryfech se o štěstí a blahoslavenství mluví jako o *ovoci božího požehnání*, které se, jak se zdá, projevuje především plností života. Bohatství, úspěch, blahobyť, žena, děti a krása se tu jeví jako zřetelná znamení tohoto → požehnání a jako bezprostřední pohnutky blaženosti, kterou Bůh zahrnuje svůj lid. Přesto se postupně vynořuje i jistota, že věřící poznávají blaženost i v utrpeních, zvláště v mučednictví (sr. knihy Makabejské). V proměnlivosti času pozdního judaismu nabývá také blahoslavenství čím dál tím zřetelnější přízvuk eschatologický a mesiášský.

3. U proroků (sr. Iz) se jako zvláštní protiklad blahoslavenství vyvinul výkřik „běda“! Běda se ozývá nad těmi, kdo na sebe přivolávají boží soud a hněv svou mravní, sociální, politickou nebo duchovní neposlušností. Je pozoruhodné, že se tato hrozba nevznáší ani tak nad pohany, jako nad těmi, které Pán Bůh povolal a kteří se od něho odvrátili (Oz 7,13; Jr 13,27) a pyšně, ke svému vlastnímu prospěchu využili poslání, které jim bylo svěřeno (sr. Iz 10,1: Assur, metla hněvu mého; Ez 13,3: proroci blázniví). U Iz 6,5 nachází tento výkřik svůj nejvlastnější náboženský smysl: jde o smrtelný výkřik hříšníka, který se tváří v tvář setkává s trojnásobně Svatým.

Nový zákon

1. V Novém zákoně začíná eschatologické drama: v Ježíši Kristu dochází k příchodu království. Od této chvíle bude *blahoslavenství vázáno na tuto výhradnou a rozhodující událost*, zahajující příchod Mesiáše. V osudu světa dochází k dramatickému obratu, lidé se začínají neočekávaně a překvapivě dělit: blahoslavení ti, kterým je dáno rozeznat svrchovaný boží zákrok a kdo jsou ho účastni; běda těm, kdo propasou dobrou novinu! Ježíšova pozemská působnost líčí první podíl: L 7,23: „Blahoslavený, kdo by se na mne nezhoršil“; L 10,23: „Blahoslavené oči, které vidí“; L 11,28: „Blahoslavení, kteří slyší“ a zvláště Mt 16,17: „Blahoslavený Šimone...“. Naproti tomu Mt 11,21: „Běda tobě, Korozaim“; Mt 26,24; Mt 23,13.16: „Běda vám, zákoníci...“. Setkání s Ježíšovou osobností zanechává tedy za sebou

brázdu blaženosti a neštěstí. Ta se pak táhne celým → *kázáním evangelia* učedníky (J 20,20; 1K 9,16) a dojde k svému závěru v poslední den příchodu Páně (sr. Mt 24,19.46; Zj 16,15; 19,6 atd.). Ve Zjevení Janově stojí za povšimnutí: a) Širší smysl výrazu „běda“ pro vystižení velikých zkoušek posledního času, b) „Ostríhání slov knihy“ jako závdavek blaženosti přinášené posledním soudem těm, kdo budou nalezeni *věrní*.

2. Všecko je to jakoby zopakováno v královském vyhlášení *blahoslavenství* (Mt 5,3—12; sr. L 6,20—23 a jejich antiteze v Mt 23,13—33; L 6,24—26). Jejich slavnostní důraz pochází z katastrofálního přehodnocení běžných hodnot. Jde tu jistě o paradoxní uchvacování přítomnosti pomocí budoucnosti: Hle! V Ježíši Kristu je budoucnost již přítomná! Zaslíbené blahoslavenství není nějakým hypotetickým utěšováním. Je slovem toho, který je v perspektivě poslední hodiny schopen vidět a soudit přítomnost. Zatímco bohatým, mocným a farizeům vypadne všecko z rukou (sr. prorocký zpěv Mariina, L 1,51nn), poznají pojednou chudí, pokorní a hladoví, že jsou blahoslavení. Obšťastnit je nemůže nic jiného než příchod království. Pro svou lidskou a sociální situaci (L) a pro své vnitřní zaměření (Mt) očekávají někoho jiného — a počítají s ním. To jim je určeno evangelium. To pro ně přichází Král, ukřížovaný a zmrtvýchvstalý; jsou s ním zajedno. Jejich věc je zřejmě spjata s věcí boží.

M. BOUTTIER /přel. J. Měrejovský

BLIŽNÍ

Starý zákon

Hebrejské termíny, které francouzské bible překládají slovem „bližní“, znamenají někdy jednoduše „jiný, druhý“ (Jr 23,27: „sny, které vypravují jeden každému bližnímu svému“), ale obvykle výraz „bližní“ značí člena božího lidu a stává se synonymem bratra (sr. Lv 19,17—18).

Výraz „bratr“ označuje ve SZ nejprve děti téhož otce a v širším smyslu členy téhož kmene, téhož lidu. V Mojžíšově zákoně je toto pouto spíše ustanoveno → *smlouvou*, než určeno příbuzností. Výraz „bratr“ nebo „bližní“ se vztahuje na všechny, kteří jsou účastni na boží smlouvě. Tato smlouva přináší mravní, pevně definované závazky (Ex 20,16—17;

Lv 25,14; Dt 15,7—11). Některé z nich jsou přesně omezeny na členy smlouvy; tak odpuštění dluhů sedmý rok: „Cizozemce upomínati budeš, ale to, což bys měl u bratra svého, propustí ruka tvá“ (Dt 15,1—3); nebo také jednání s otroky (Dt 15,12 sr. Lv 25,39—46). Všechna příkázání vztahující se k bližnímu se shrnují v toto: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Lv 19,33—34).

Výraz „bratr“ je užít také výjimečně, když je uzavřena smlouva mezi Izraelcem a Neizraelcem, jako v případě Šalomouna a Chírama, krále tyrského (1Kr 9,13).

Nový zákon

1. *Význam doslovný.* Mnohokrát se mluví o Ježíšových bratrích v doslovném významu (Mk 3,31—32 par; J 2,12, 7,3.5.10; Sk 1,14). Ti, kteří z dogmatických důvodů přijímají tradici trvalého panství Mariína, dovolávají se židovského zvyku, podle kterého tento výraz bratr či sestra může označovat blízké příbuzné, nevlastní sourozence nebo bratrance. To je obzvláště výklad římské církve.

2. *Význam náboženský.* Výraz bratr se i v NZ vztahuje na členy židovského společenství (Sk 2,29, 3,22, 7,2 atd.), ale také označuje hlavně členy křesťanského společenství. Objevuje se až 130krát ve spisech svatého Pavla.

a) Ježíš hledí na své učedníky jako na svou pravou rodinu: „Kdo je matka má a bratři moji? A obezřev učedníky vůkol sebe sedící, řekl: „A, matka má a bratři moji... Nebo kdož by koli činil vůli boží, ten jest bratr můj, i sestra má i matka“ (Mk 3,32—35). Tento základní oddíl ukazuje, že to, co nás činí bratry, je naše poslušnost Boha, totiž, že jednáme jako synové téhož Otce. Ale tento Otec je ten, který nechává svítit své slunce na spravedlivé i nespravedlivé. Odtud nové příkázání nemilovat jen svého „bližního“, ale i svého nepřítel (Mt 5,43—48). Ježíš zde boří rozhodným způsobem rámeček židovského pojmu „bližní“. V podobenství o milosrdném Samaritánu (L 10,25—37) bližním není, jak by se zde dalo očekávat, zachráněný muž, ale Samaritán, který ho zachraňuje, který jedná jako bližní.

b) Tím, že přišel hledat a zachránit to, co bylo ztraceno, *ustanovil se Ježíš bližním všech lidí*, a v tomto smyslu stará církev měla pravdu, když viděla v Sama-

ritánu tohoto podobenství předobraz Ježíše Krista. Následovat ho znamená od nynějška se chovat jako bližní nejen k bratrům podle těla a nejen k bratrům ve víře, ale ke každému člověku.

c) Ježíš učinil více: umíraje na kříži, vzal na sebe nemoc, utrpení, hřích všech lidí a *každého člověka*. To mu dovoluje říci → „národům“ (tj. pohanům), které ho obklopují ve scéně posledního soudu (Mt 25,31—46), že to, co bylo učiněno nejmenšímu z jeho bratrů, bylo učiněno jemu samému. Tradiční exegeze obecně přijala, že tito „bratři“ byli učedníci, dle významu obvykle dávaného tomuto termínu v NZ. Domníváme se (jako Th. Preiss, *Syn člověka, Le Fils de l'Homme, EThR Montpellier, 1941, No 3, str. 39—43*), že tento výklad je zúžením Ježíšovy myšlenky: „Zastoupil všechny bidné. Nejenom že měl v patrnosti nejmenší činy lásky a služby jako jemu prokázané a nejmenší hříchy zanedbání lásky a služby, ale také skutečně, tělem z masa a kostí, zastoupil nejmenšího, posledního ze svých bratrů.“

d) Ježíš zdůrazňuje, že dvě příkázání → lásky k Bohu a k bližnímu jsou nerozlučně spjata (Mt 22,35—40). SZ to již věděl. Nové zde je rozšíření pojmu bližní a nová je kvalita této lásky (J 13,13—34). Bůh volá věřící, aby byli podobni obrazu jeho Syna, aby tento byl „prvorozený mezi mnohými bratřimi“ (Ř 8,29). V lásce k bližnímu se rozeznává pravost víry (1J 2,9—11, 3,12—17, 4,20—21). „Silní“ budou mít ohled na „slabé“, protože se jedná o bratry, pro které Kristus zemřel (Ř 14,13—15, sr. 1K 8,9—13).

V Ježíši Kristu již není ani Žid ani Řek ani otrok ani svobodný ani muž ani žena (Ga 3,28—29 sr. Ko 3,11); otrok se stává „milovaným bratrem“ (Fm 16); každá křesťanka se stává „sestrou“ (Ř 16,1; 1Tm 5,2); všichni jsou účastni téže milosti i téže služby.

Čin, kterým se boží Syn stal naším bližním, naším bratrem, kterým vzal na sebe naše lidské podmínky, stává se základem veškeré křesťanské etiky, všeho našeho jednání vůči našim bližním.

S. DE DIÉTRICHOVÁ /přel. J. Sládková

BOHOSLUŽBA

1. Všeobecně se soudí, že účelem bohoslužby je vytvořit a projevit jejími symboly a obřady vztah mezi člověkem a božstvem. Ať se to děje magií, obětí, modlit-

bou nebo jiným způsobem, bohoslužba má vytvářet mezi světem lidským a božským výměny oboustranně prospěšné, určitý druh okruhu sil životních a mystických, který je nebesům stejně potřebný jako člověku. Bohoslužba, příležitost k setkání věřících a více či méně neosobních skutečností, které uctívají, stává se zdrojem obnovy, zárukou blaženosti pro zemi i pro nebe; je zřídka nezištná, neboť předpokládá výměnu mezi lidstvem a božstvem: „Dávám ti, abys dal mně.“

Náboženské úkony vyvolané touhou vstoupit do styku se světem duchů a bohů jsou přes jejich velký počet nápadně svou podobností. Je snadné objevit v různých časech a místech celou řadu spřízněných obřadů a mýtů. Člověk, ať je to Babylónčan, Totentot, Řek, Číňan nebo Kanak, setkává se s týmiž záhadami, stojí bezradný před týmiž jevy; je pokaždé ohromen různými etapami lidské existence, jako je narození, puberta, smrt, nepřetržitým sledem dnů a nocí, pravidelným koloběhem ročních období a záhadným pohybem hvězd. Takřka všude se konají podobné obřady zasvěcovací a očištné, zemědělské obřady se slaví podle týchž schémat a během slavností věřící napodobují týž soubor mocností světla a života proti silám zmaru.

2. Biblický svět neuniká obecnému zákonu. V bohoslužbě, jak nám ji Písmo popisuje, nacházíme rysy, které se podivně podobají pohanským obřadům. Stejně jako národy, které jej obklopují, Izrael má svá svatá období, jako je → sabat a pascha, svá svatá místa, jako je dub v Mamré nebo jeruzalémský → chrám, zasvěcené osoby, jako jsou kněží a nazirejští (→ služba). Jako jeho sousedé Izrael zná → obřizku, příznivé a nepříznivé dny, → čistá a nečistá zvířata (→ oběti), velké slavnosti v obdobích žní a vinobraní.

Existují nepopíratelné spojitosti mezi náboženskými zvyky božího lidu a pohanů blízkých nebo dalekých, ale zřejmé podobnosti nám nesmějí zakrýt zvláštní charakter biblické bohoslužby. Pohyby a slova mohou mít tu i tam tutéž podobu, ale duch, který je oživuje, je zcela jiný.

3. Bohoslužba je v Písmu svatém služba, kterou je vyvolený lid povinován svému Bohu, ale tato služba se neomezuje na několik náboženských obřadů, na několik rituálních gest. Vztahuje se na všechny

oblasti lidského života. Bůh vyžaduje poslušnost ve všech sférách lidské existence, jak o tom svědčí biblické zákonodárství (→ právo). Hebrejščina používá, což je obzvláště významné, stejného výrazu pro práci, službu a bohoslužbu; v biblickém myšlení neexistuje nepřekročitelná hranice mezi každodenní prací a uctíváním Boha; již první stránky Písma těsně spojují manuální práci a službu Stvořiteli. Bohoslužba v dnešním úzkém slova smyslu je tedy součástí rozsáhlé služby, kterou Bůh očekává od svého lidu, nebo lépe řečeno, vše, co věřící dělají, měly by být bohoslužebné činy, to jest činy vykonané pro boží čest.

4. Sloužit Bohu znamená pro Izrael stejně jako pro církev mluvit s někým. Biblický → Bůh totiž není přírodní emanací, ledajakou kosmickou silou, morální nebo racionální ideou, ale živý Bůh, který zasahuje do lidských dějin a tvoří si lid, aby zachránil svět. → Izrael (jako později → církev), vytržený z poddanství, vděčí za svou existenci jen boží přízni, byl vyvolen, aby sloužil Bohu, má smysl jen na základě této služby, kterou musí konat pro svého Pána a která záleží v tom, že Izrael je před světem svědkem o Bohu živém. → Smlouva, zpečetěná v určitý okamžik a na určitém místě, určuje na věky vztahy mezi vyvoleným lidem a Bohem; oba partneri, těsně spojení, nejsou však rovnocenní: jeden dává rozkazy, druhý musí poslouchat, jeden má ve všem iniciativu a hodlá si ji ponechat až do konce, druhý je pouze poddaný, který byl pozván, aby pokorně chodil se svým Bohem. Náleží tedy Bohu, a jen Bohu, určovat a měnit podmínky služby, kterou vyžaduje od věřících, je a zůstává svoboden, při volbě času, míst a prostředků. Bůh si zachovává právo přijmout nebo odmítnout oběti, → modlitby a dobré skutky svého lidu, nemůže se nikdy stát vězněm svých vlastních skutků nebo darů. Člověk jej nemůže uchopit, jak to činí v případech → model, které si vyrábí a jejichž existence záleží jen na jeho dobré vůli. Sloužit Bohu znamená především uznat jeho autoritu v každé době a ve všech oblastech.

5. Napětí vzniká právě mezi Izraelem nebo církví a Bohem, protože dříve nebo později si věřící myslí, že mohou uzavřít Bohu v jeho zjevení, spojit jej s určitými předměty a osobami, a tak se ho zmocnit,

a pod záminkou služby Bohu sloužit sami sobě. Boží lid, Izrael nebo křesťanské obyvatelství, usiluje o vládu nad svým Pánem a stává se příliš často, že ve velkolepých náboženských svátcích, mnohých darech, hojných modlitbách hledá jen své vlastní uspokojení a uctívá sám sebe pod zástěrkou příkladné zbožnosti.

Tehdy zasahují proroci, kteří mají za úkol vracet vyvolený lid do mezí určených požadavky a také sliby pravého Boha. Je především třeba věřícím připomenout, že jejich Bůh je žárlivý a nepřipustí, aby se s někým dělil. Služba Bohu je služba výlučná. Není možné zároveň následovat Baala a Hospodina a důvěřovat současně mamonu i Bohu. Pokaždé, když boží lid hledá svůj chléb, své štěstí a svou spásu jinde než v Bohu, který se s ním spojil, pokaždé, když uzavírá s mocnostmi světa klamně spojenectví, klesá a upadá do politického a náboženského otroctví. Věřící nemají jiné východisko: buď být božími služebníky, anebo se stát otroky model.

Proroci rovněž připomínají, že Bůh se nedá koupit. Ani množství obětí, ani bohatství obřadů jej nezaslepi. Hospodin odmítá bohoslužbu, kterou každodenní život popírá, nenávidí chvály vzdávané pokryteckými rty a rukama zbrocenými krví pokorných. Zbožnost, která má skrýt hanebný život, je mu ohavností.

Dlouhá a tvrdá obžaloba uvádí věci na pravou míru: Bůh žádá → spravedlnost a → pravdu, odsuzuje bezbožnou bohoslužbu, protože je falešná; nevyžaduje především modlitby a oběti, ale životy zcela jemu oddané, které mají v úctě právo a slitování. Proroci neodsuzují *ipso facto* veškeré náboženské obřady, ale jasně naznačují, že Bůh naprosto odmítá jakýkoliv kompromis se zlem, nepřijímá obchod, který mu jeho nehodný lid nabízí, nepotřebuje ty směšné a rouhavé obřady, které lid přitahují, není jednou z model, jejíž existence závisí na počtu obětí a na zámožnosti uctívajících. Bůh raději nechá zneuctít svatá místa a odevzdá vyvolený lid do rukou pohanských mocností, než by se přátelil s nevěrným a vzpurným lidem.

6. Avšak proroci a Písmo ve svém celku nenahrazují náboženské úkony etickým zákoníkem; to by znamenalo riskovat úpadek do moralismu a legalismu. Věřící mohou stejně dobře pod zdáním slušnosti sloužit sami sobě a obdivovat Boha záslužnými činy stejně jako náboženskými úko-

ny. V biblickém myšlení si bohoslužba v přesném smyslu zachovává svůj celý význam. Jejím cílem je postavit každou generaci před činy jejího Boha, připomíná jí naprosto svobodně vyvolení, kterému vděčí za život, uvádí ji do rámce spásného stvořitelova plánu a řídí ji, aby očekávala uskutečnění božího záměru (→ proctví SZ).

Bohoslužba slouží v přítomnosti jako pojítka mezi minulostí tak bohatou na Hospodinovy velké činy a budoucností plnou příslibů nebeského království. Sděluje věřícím, odkud přicházejí a kam je povedou dějiny, předkládá jim současně úžasnou boží laskavost a jeho svaté nároky. Bohoslužba aktualizuje Slovo, jež připouje vyvolený lid k jeho Bohu, přibližuje je a oživuje těm, kdo se shromáždili na jeho zavelání, otvírá takto příslušníkům vyvoleného lidu cestu služby, posiluje jejich víru a naději, probouzejíc v nich lásku k Bohu. Bohoslužba je vítané setkání věřících s Bohem v očekávání jeho království.

7. Sloužit Bohu znamená tedy setkat se s někým, kdo vyžaduje naprostou poslušnost, absolutní podřízení, kdo chce být jediným Pánem celého života a každého života. Sloužit Bohu znamená uvážit svou nehodnost pro takové povolání, to znamená postavit se nesplnitelnému, a přece nutnému úkolu, to znamená zoufat si nad svými vlastními schopnostmi a objevit na své cestě toho, jehož Písmo nazývá → služebníkem Pána, a dozvědět se, že on bere na sebe naši bídu a nedostatečnost, aby nás prostoupila horlivost služby.

R. MARTIN-ACHARD
/přel. T. Opočenský

BRÁNA

Vedle vlastního významu užívá se slova *brána* především přeneseně v četných výrazech, které označují: a) dům, město nebo obydlí, přičemž část zastupuje celek (Ex 20,10; Za 8,16); b) zranitelný bod: „obdržet brány nepřátel“ = podmanit si je (Gn 24,60); c) bezprostředně hrožící událost, nebezpečí (Gn 4,7: „Hřích ve dveřích leží“ — Mk 13,29: Syn člověka „blízko jest a ve dveřích“ — Jk 5,9: „soudce již před dveřmi stojí“); d) místo, kde vzniká dobrá nebo špatná pověst; v branách města se projednávají záležitosti, kolují zprávy, koná se spravedlnost ve shromáždění

starších (Př 31,23; Jb 31,21; Ž 69,13; 127,5; Rt 3,11; Am 5,10—15); e) také místo, kde se zdržuje služebník králův (Da 2,49) nebo Hospodinův (Ž 84,11), aby předkládal své žádosti nebo vzdával chválu.

Z hlediska teologického vzbuzuje brána nebo brány představu nebezpečné a hrůzy nahánějící mocnosti, ať už jde o „brány smrti“ (Iz 38,10; Ž 107,18,18) nebo o „brány pekelné“ (Mt 16,18), které může prolomit jen Bůh; nebo o „nebeskou bránu“, kterou uzří Jákob v Bétel jako „místo hrozné“ (Gn 28,17), neboť může každou chvíli uvolnit průchod svatému Bohu. Povšechně znamená otevření bran (průdchů) nebeských nebo „bran Hospodinových“ nebo „vrata věčná“ volný průchod božích darů, jež Bůh sesílá svým tvůrám nebo svému lidu (Ž 78,3; Mal 3,10), a také příchod, vstup Krále slávy do jeho království (Ž 24,7—10). Také otevření bran Jeruzaléma a projití jimi, branami svatého města, stejně jako branami chrámu ve vidění Ezechielově, představuje volný přístup svatého lidu k boží milosti (Iz 60,11; 62,10; 43,6—11). Od prahu tohoto chrámu prýští řeka vody života (Ez 47,1). Vidění otevřené nebes je dáno také Štěpánovi (Sk 7,55—56) a Janovi na Patmu (Sk 4,1). V období s tímto obecným smyslem „otevřených dveří“ jako nabídky nezměrné milosti označuje tento výraz v NZ často možnosti, které se naskytají apoštolskému kázání (Sk 14,27; 1K 16,9; 2K 12,12; Ko 4,3). „Zavřené dveře“ znamenají naopak provádění rozsudku, z něhož se už nelze odvolat k Bohu: platí to o dveřích archy, které zavírá bezprostředně před potopou sám Bůh za spravedlivým Noé (Gn 7,16), nebo o dveřích svatební síně hned po příchodu ženicha (Mt 25,10).

Rozumíme tedy způsobu, jakým Ježíš používá obrazu brány: a) Mt 7,13 je „úzká brána“, ta jediná, která je otevřena k životu spravedlnosti a milostí boží; b) v J 10,1—10 je to nakonec sám Ježíš Kristus, který je „dveřmi ovčince“ (nebeského království), → pastýř, protože naplněním spravedlnosti dává on sám přístup k milosti. On je ten, „jenž má klíč Davidův, kterýžto otvírá, a žádný nezavírá, a zavírá, žádný pak neotvírá“ (Zj 3,7). A přesto v jakémsi paradoxu, jenž je vlastní celé evangelijní zvěsti, je on také ten, kdo „stojí u dveří a tluče“ jako žebrák nebo žadatel s očekáváním, že mu „někdo otevře“ (Zj 3,20).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

BRATR → *Rodina, Bližní*

B Ů H

Starý zákon

1. „Hospodin jest Bůh pravý, jest Bůh živý a král věčný.“ Tato výpověď proroka Jeremiáš (10,10) dost dobře shrnuje, čím byl Bůh pro Izraele.

Bůh živý. Boží skutečnost byla tak samozřejmá, že v SZ nemáme vůbec stopu spekulace o původu či vzniku Boha, ve víře sousedních národů teogonie zaujímá významné místo. Nepochybně nebyl vždy Hospodin Bohem Izraele. Mezi ním a bohy otců je však vztah následnosti, ne příbuznosti. Od té chvíle, co se objevuje, je Bůh vyvýšený a svrchovaný, neboť je Bůh živý. Je, jako → život, skutečností tajemnou, kterou lze jen zjišťovat a kterou se nikdo neodváží popírat. Bůh je veličinou, která se vnučuje. Pojem „Bůh živý“ je bohoslovecky méně výrazný než jiné pojmy, jako třeba „Bůh král“, anebo „Bůh svatý“. Ty jsou však podmíněny tím, že je živ. Na tom závisí i jeho trvání, jeho moc i bytí člověka, který žije jen proto, že mu Bůh vdechl život (Ž 104,29). Víra v živého Boha je nejlépe vyjádřena v antropomorfní mluvě. Představa živého Boha dává biblickému antropomorfismu zcela jiný význam, než jaký se uplatňuje v podobných výrazech pro pohanské modly. „Ponechdž je Bůh živý, můžeme o něm mluvit jako o živém člověku, ale také když o něm mluvíme jako o živé bytosti, neustále nám to připomíná, že je živ.“ (F. Michail, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel et Paris 1950, s. 147.)

S antropomorfismem se setkáváme v celém SZ. Není to rozhodně primitivní způsob řeči o Bohu a není neslučitelný s velmi spiritualizovanou teologií, např. u Deuterizaiáše (sr. Gn 6,12; Ex 16,12; 1S 26,19; Ž 2,4; Iz 7,18; 63,6; 66,1 atd.) Antropomorfismy se druzí s antropopatismy. Bůh má všechny pocity jako člověk: radost (Sf 3,17), nechuť (Lv 20,23), lítost (Gn 6,6), žárliivost (Ex 20,5). Nicméně izraelská víra přinesla příliš důslednému antropomorfismu jistá omezení. Když o Bohu hovoří v lidských pojmech, uvědomuje si, že mezi Bohem a člověkem není obdoba. „Jsem já Bůh silný, a ne člověk“ (Oz 11,9). Prorok Izaiáš shrnuje nesmazatelný rozdíl mezi Bohem a člověkem pojmy tělo a duch (Iz 31,3), přičemž protiklad není mezi duchovním a tělesným, nýbrž mezi silným a sla-

bým. Na druhé straně neexistuje ve SZ člověk jinak nežli ve společenství, kdežto Bůh si stačí sám a nepotřebuje družku. Hebrejščina nemá ani zvláštní výraz pro označení bohyně a používá všeobecného pojmu *'elohim*, (1Kr 11,5). Bůh nemá syna. Bytosti nazývané „synové boží“ (Gn 6,2; Jb 1) jsou božské bytosti, avšak nikoli synové zplození Bohem. Jiná mez byla antropomorfismu položena zákazem zpodobovat Boha výtvarně (Ex 20,4). Izrael pochopil, že je nemožné Boha vtěsnat do lidských měřítek a vymezit skutečnost, která je stejně tajemná a stejně zřejmá jako jeho život.

Bůh jediný. Jakkoli ve SZ převládá tvrzení, že izraelský Bůh je jediný pravý Bůh, jde o pravdu méně zřejmou než ve výpovědi o jeho žití. Monoteismus (jednobožství) se prosadil až v poměrně pozdním období. Dá se však říci, že už od počátku, rozhodně od doby Mojžíšovy, je víra Izraele prakticky monoteistická. Mojžíš nebyl náboženský reformátor ve smyslu Amenhotepa IV., který zavedl náboženství nové a potlačoval a pronásledoval dřívější. Izraelský monoteismus se liší i od hnutí, které v Babylóně zajistilo nadvládu bohu Mardukovi tím, že ostatní bohy snížilo na zosobnění jeho rozličných funkcí. Otázka existence a neexistence jiných bohů byla mimo Mojžíšův bezprostřední obzor. Měl však zjevení Boha, který svou silou a životností a požadavkem naprosté podřízenosti uctíváčů prakticky nemohl ponechat místo jiným bohům vedle sebe (Ex 20,3). W. F. Albright se domnívá, že je možno od doby Mojžíšovy mluvit o „monoteismu“, a vidí to prokázáno „tvrzením, že pouze Bůh, stvořitel nebe a země, zdroj spravedlnosti, je stejně mocný v Egyptě jako na poušti a v Palestině, je bez sexu a mytologie, má lidskou podobu, ale nemůže být spatřen lidskýma očima a nemůže být zpodobněn žádným výtvozem.“ (*De l'âge de la pierre au christianisme*). Od doby kamenné po křesťanství.) Mojžíšův Bůh je Bůh žárlivě milující a obraz manželského svazku, kterým proroci znázorňují skutečnost → smlouvy, ukazuje ovšem, že Bůh Izraele považuje přítomnost jiných bohů vedle sebe za nevěru. Přece však v tomto období není zatím popřena existence jiných bohů. Jestliže je Jahve Bohem v Izraeli, je Kámoš bohem v sousedním Moábsku (sr. Sd 11,24). V očích většiny Izraelců, kteří všichni nešetřovali na výši Mojžíšovy víry, Hospodi-

nova moc nepřekračovala hranice jejich lidu a jejich území. Odejít do cizí země znamenalo vzdálit se od Hospodinovy tváře (1S 26,19) a podobit se moci nějakého jiného boha, který mohl být příležitostně silnější než Bůh Izraele (2Kr 3,27). Ale tyto hranice měly být prolomeny žárlivostí izraelského Boha. Projevila se nejen výlučným uctíváním, které vyžadoval od svého lidu, nýbrž se rozšířila i na jiné bohy: Hospodin se musel zajímat o bohy a národy, s nimiž se jeho vlastní lid ustavičně mísil. Izrael bojuje s národy a Hospodin se střetává s bohy národů. Tento dvojitý konflikt však postupuje v opačném sledu: v politických dějinách ztrácí Izrael postupně národní nezávislost, kdežto náboženský vývoj se vyznačuje vyhlašováním stále větší svrchovanosti samotného Hospodina. To je v podstatě výdobytek prorocké víry, která uvolnila Hospodina ze všech možných pout ke krvi a půdě, aby jej prohlásila pánem veškerých dějin (sr. Am 3,2; 9,7). Od té doby jsou bohové národů jen nástroji v jeho ruce. Podle oddílů jako Dt 4,19 a Ž 82 udělil pravomoc pohanským bohům Bůh Izraele. Boží panství nad dějinami je korunováno vládou nad stvořením (Am 4,13; 5,8). Rozdíl mezi Hospodinem a ostatními bohy není jen otázkou hierarchickou, Bůh Izraele je postaven do oblasti radikálně odlišné a vyšší. Monoteistické výpovědi nepřímou zahrnuté v poselství Izaiášově (31,7) a Jeremiášově (2,5.11) nalézáme pak soustavně u Deuteroizaiáše. Ten prohlašuje, že Hospodin je jediný Bůh, že nebylo boha před ním a nebude po něm. Je první i poslední (sr. zvl. Iz 41,4; 43,10nn; 45,3.6; 48,11 atd.) Ostatní bohové — hlavně babylónští, kteří přece jen prokázali svou moc při podmanění Izraele — jsou jenom modlami, kusem dřeva či kovu zbaveným života (Iz 41,24.29). Hospodin však je nejenom Bůh živý, nýbrž také vládne dějinám a tvorstvu natolik, že mohl předpovědět, co se stane (Iz 43,12; 45,21; 46,9; 48,3.16). Poněvadž tento prorok trvá s takovou houževnatostí na jedinečnosti izraelského Boha, cítí se oprávněn a povinen přivést všechny národy ke známosti tohoto pravého Boha. Od této chvíle je izraelské náboženství čistě monoteistické a na mnoha oddílech se odráží vliv kázání tohoto velkého exilního proroka: Ž 96,5; 1Kr 8,60; 2Kr 19,15.20. Nadále jsme svědky toho, že je jméno Jahve často nahrazováno jménem *'Elohim* a že jméno *'Jahve* dostane

význam „Bůh vůbec“ — zvláště u proroka Ezechiele. Závěrem můžeme říci, že izraelský monoteismus není výsledkem úvahy o jedinečnosti božství či o řádu světa, nýbrž výsledkem boje žárlivého Boha, jehož moc byla tak velká, že se nakonec musela vnútit celému světu.

2. Jména izraelského Boha

a) *Ěl, Elóhím* (*'ēl, 'ēlōhīm*). Ve všech semitských jazycích je pojem božství vyjádřen kořenem *'l* (v akkadštině *ilu*, v arabštině *ilah*, se členem *allah*). Původně asi znamená „moc“. Pro Semity je bůh stále mocnou bytostí, která vzbuzuje pocit bázně a úcty a před ním se člověk musí kořit, ať už se tato moc projevuje jako osudová, či jako ve SZ jako moc Pána, který si vyvoluje a dává příkazy. Jméno *ěl* dává SZ všem bohům bez rozdílu, ale nacházíme je také jako jméno vlastní. Ugaritské texty zřetelně ukázaly, že bůh *Ěl* měl skutečnou nadvládu v kanaánském panteónu. S tímto velkým bohem *Ělem* se setkáváme v příbězích prarodců, např. v Gn 33,20: *Ěl*, Bůh Izraelův. Častěji dostává jméno *Ěl* přívlastek místní (*Ěl* Bételu, *Ěl* Olamu), anebo kvalitativní. SZ užívá s oblibou jako jména vlastního pojmu *Ělóhím*, který byl původně jménem obecným pro všechny bohy a bohyně. Stal se však jménem vlastním, které často nahrazuje jméno Jahve. Jednak se jméno Jahve nemělo vyslovovat, jednak se mělo ukázat, že Hospodin je Bůh povýtce.

b) *Jahve*. Toto jméno se vyskytuje asi na šesti tisících místech. V textu, jak jej masoretci ustálili v 6. století po Kr., vzniká sdružením souhlásek a samohlásek jméno *Jehova*. Tento patvar, který se těšil jisté liturgické oblibě, je slovo hybridní. Vzniklo spojením samohlásek slova *'adōnāy* (= *můj Pán*), které mělo nahradit nevy-slovitelné jméno se souhláskami posvátného tetragramu (*JHVH*). Dosti četná svědectví nás přesvědčují, že jméno izraelského Boha se vyslovovalo „Jahve“. Někteří církevní otcové, kteří hovoří o jménu izraelského Boha, podávají přepis *Jabe, Jaue, Jao*. V asyrských dokladech se přepisuje teoforní složka „jah“ ve vlastních jménech jako *Jau*. Zdá se, že tyto různé přepisy dokazují, že boží jméno existovalo odedávna ve dvou podobách, v kratší *Jah*, *Jahu* a delší *Jahve*. V SZ se s kratší podobou setkáváme v Ex 15,2: „Síla má a píseň jest Jah“ a v doxologické formulaci

„Hallelu-Jah“ = chvalte Jaha. Pokud jde o tvar Jahve, nacházíme jej už v 9. stol. v nápisu moábského krále Mési a v ostracích z *Tell ed Duveiru* (Lakiše) ze začátku 6. stol. př. Kr. V elefantinských papýrech je naproti tomu boží jméno psáno *Jahu*. Oba tvary musely tedy existovat souběžně. Je pravděpodobnější vidět v kratším tvaru spíše zkrácení z delšího nežli naopak. Pokud jde o původ uctívání a o význam jména Jahve, píše Ex 3 dosti zřetelně, že toto jméno bylo v předmožjišském období neznámé. Podle Gn 4,26 a 9,26 užívali Izraelci jména Jahve už dříve. Tvrzení, že toto jméno bylo přejato od Kananejců či Kénijců, překračuje rámec pravděpodobnosti. Zdá se nám přesnější připustit, že jméno Jahve bylo některým starým izraelským kmenům známo už za jejich kočovného života, ale že Mojžíš toto jméno ve zjevení, které obdržel na Sinaji, naplnil nebyvalou mocí a slávou. Význam jména Jahve musíme hledat v Ex 3, ve vyprávění o hořícím keři, kde je uvedeno do vztahu ke slovesu *h-j-h* = býti, stávají se. *Jahve* by pak říkal „Jsem“ (*'ehjē*) a lidé že „Je“ (*'jyhjē*, z toho *jahvē*). Z jazykového hlediska je tento výklad pravdě blíž a s vyprávěním Exodu spíše ve shodě než ten, který ve jménu Jahve vidí kauzativní tvar s významem „ten, který působí bytí, který povolává k existenci“. Zbývá říci, zda boží odpověď Mojžíšovi je zjevením či zamítnutím otázky. V prvním případě by se mělo překládat „Jsem ten, kdo je“. V druhém „Jsem, kdo jsem“, totiž: Do toho ti nic není. Zřejmě je kus pravdy v prvním i ve druhém výkladu, protože obdobné slovní vazby ve SZ, např. Ex 3,14; 2Kr 8,1; 1S 23,13; Ex 33,19; Ez 12,25, vyjadřují buď neurčitost, anebo v posledních dvou oddílech zdůraznění: „Jsem opravdu ten, který je“. Zdá se, že právě to byl smysl božího slova Mojžíšovi, ale tvar bezděky dvojznačný má střežit tajemství, které navzdory zjevení zůstává nedotčeno. Rozhodně nemá být u slovesa *h-j-h* položen důraz na pojetí existence, která je pouhým trváním, ale na to, že Bůh je Mojžíši a svému lidu bytostně blízko: Mojžíš je pověřen, aby svému lidu vyřídil zjevení Boha, který je skutečně přítomen, aby vedl, soudil a zachraňoval.

c) *Jahvê ʿebd'ót* = Hospodin zástupů. Výraz se ve SZ vyskytuje 279×, nejčastěji v prorockých knihách. Tato vazba se vykládá trojím způsobem: mohla by ozna-

čovat pozemské armády synů izraelských, hvězdná vojska, anebo zástupy duchů či andělů. Poznamenejme, že výraz je často ve vztahu k truhle smlouvy, která byla aspoň z počátku válečným symbolem (sr. Nu 10,35). Proto David při střetnutí s Filistinským řekne: „Já k tobě jdu ve jménu Jahveho sebaot, Boha vojsk izraelských“ (1S 17,45). Zdá se tedy, že „zástupy“ jsou původně míněny šiky válečníků. U proroků označuje tento výraz souhrn sil, nad nimiž hodlá Hospodin vládnout. Osvětluje dynamickou roli Hospodinovu a jeho výboje. Je však nadále možné, že proroci měli vedle tohoto základního zřetele na mysl i to, že i nebeské vojsko je řízeno Hospodinem, ne cizími božstvy. Proto nemá toto nebeské vojsko žádné právo vyžadovat úctu věřících.

d) *Tituly davané izraelskému Bohu.* Kořen *b-'l* vyjadřuje vlastnictví a panství. Poněvadž je to titul davaný Bohu, znamená to, že Bůh je vlastním nĕjākého místa, kde hodlá přebývat, a pánem človĕka a lidu, nad nĕmž chce panovat. Hospodin je tedy ba'alem svĕho lidu (Iz 54,5). V mnoha vlastnĕch jmĕnech označuje teofornĕ slozka ba'al zjevnĕ Hospodina: Jerubbaal, Ešbaal, Baaljada a zvláštĕ Baaljah. V zápase proti kanaánskému náboženství, kde ba'al nebylo jenom titulem, nýbrž vlastním jmĕnem jednoho z hlavnĕch bozstev, bylo vsāk jmĕno ba'al ĕím dāl tĕm více oddĕlováno od jmĕna Jahve (sr. Oz 2,16n). Hospodin je často nazýván 'ādōn = pán. Tento termĕn se vyskytuje zvláštĕ ve vokativu. Oslovením 'adōnāj = můj pane se podřizený obracel na nadřizeného, ať už v dopise, anebo kdýž se stavĕl před jeho tvář. Často je Hospodinu davan královský titul *mēlek*. Zvláštĕ žalmy dávají Hospodinu království mnoho místa. Protože vsāk tento výraz označoval i pozemské krále, jeho užívání jako titulu božĕho v Izraeli kolísalo. Izrael Hospodina také s oblibou nazýval otcem, 'āb (Jr 3,4; 31,9; Iz 63,16). V ĕetných vlastnĕch jmĕnech je božĕ jmĕno nahrazeno jmĕnem „otec“, 'āb: Abia, Abram, Abner, Achab, Eliáb, Joáb. Je-li Hospodin nazýván otcem, není to proto, že by měl vlastnosti, které tento výraz obĕejně připomĕná, nýbrž proto, že je skuteĕně stvořitelem lidu, který zplodil. Obraz hrnĕíře a hlĕny spojený s obrazem otce v Iz 64,8 o tom ne nechává na pochybách.

3. *Nĕkolik cizĕch bohů.* Kdýž SZ mluví

o cizĕch bozĕch, kteří představovali pro Izraele často pokušení, nazývá je *Baalové* a *Astarty* (Sd 10,6; 1S 7,4). Rodovým jmĕnem *baal* označuje SZ dost rozdílná božstva. Baalem, který se za proroka Eliáše objevoval jako Hospodinův soupeř, byl pravdĕpodobně *Melkart*, místnĕ bůh Týru, odkud pocházela královna Jezabel. Z místnĕch *ba'alim* zná SZ sichemského boha *Ba'al berit*, boha smlouvy (Sd 8,33; zvanĕho 'ĕl berit Sd 9,46) a ekronského *Ba'al zebub*, boha much, který se v NZ stal *Beelzebulem* a který měl moc léĕit rŕznĕ nemoci (2Kr 1,1—6; Mt 10,25; 12,24; Mk 3,22; L 11,15—19).

Kómeš, moábšský národnĕ bůh (Nu 21,29; Jr 48,7nn; Sd 11,24 — zde omylem uvádĕn jako bůh amonitský), získal v Jeruzalĕmĕ domovské právo za velkého náboženského synkretismu za Šalomounovy vlády (1Kr 11,7—23) a byl odstranĕn až za Joziáše (2Kr 23,13).

Milkom, jmĕno obecnĕ (= král), které se stalo jmĕnem vlastním, byl amonitským národnĕm bohem. Nelze s jistotou tvrdit, že obĕti dĕtĕ přĕnášenĕ v údolĕ Hinnom u Jeruzalĕma byly urĕeny jemu ĕi kanaánskému *Melechovi*, který je známĕjší jako *Molech* ĕi *Moloch* podle řeĕkého přĕpisu.

Tammúz je typem umřajĕícího a z mrtvých vstávajícího boha, zosobnĕním přírodnĕch sil. Hyne letnĕm zárem a znovu se rodĕ na jaře. Tento bůh pocházĕ ze Sumeru, kde se s nĕm setkáváme už od r. 3000 př. Kr., odkud přešel do Sýrie a Palestiny. Tam jeho uĕtívání proniklo až do jeruzalĕmského chrámu (Ez 8,14). U Fĕniĕanů je spĕše znám pod jmĕnem *Adonis*.

Dágon o nĕmž mluví SZ jako o bohu filistinskĕm (Sd 16,23; 1S 5,2—7), přešel ze západu do Mezopotámĕ, kde jej nacházĕme na významném místĕ v marijskĕm panteonu. Nebyl to bůh-ryba, jak tvrdĕ tradice pocházejĕcí od Hieronyma (*dág* = hebr. ryba), nýbrž bůh vegetace (*dágdn* = obĕl), jehož vlastnosti byly jĕstĕ podobnĕ Tammúzovým.

Mezi bohynĕmi zaujĕmala prvĕnĕ místo v kanaánskĕm panteonu *Ašera*, se kterou se v ugaritských textech setkáváme jako s družkou Elovou a Baalovou. V SZ o ní máme zmĕnky: 2Kr 21,7; 1Kr 15,13; 2Kr 23,7; 1Kr 18,19. Jako Baal byla spojována s přírodnĕmi kulty plodnosti a úrody. V jiných oddĕlech SZ je jako *Ašera* označován dřevĕný sloup, přĕdmĕt kultickĕ úcty. Je

pravděpodobné, že jméno bohyně bylo na posvátný sloup přeneseno dodatečně, ale obojí nikdy naprosto nesplynulo, neboť podle Jr 2,27 byl strom božstvem mužským.

Bohyně *Anat*, velká kanaánská patronka války, se ve SZ jako božstvo nevyskytuje. Avšak papýry židovské kolonie na Elefantíně v Horním Egyptě (5. stol. př. Kr.) nás poučují, že pod jménem Anat-jahu byla pokládána za partnerku Hospodinovu, což napovídá tomu, že bývála uctívána Židy v Samařském království, odkud elefantínští kolonisté pocházeli. *Anat* se vyskytuje také jako jméno jednoho z vůdců Izraele v době soudců (Sd 3,31; 5,6) a jako jméno místní *Bet Anat* a *Anatot*, rodiště proroka Jeremiáše.

Astarté, obyčejně punktováno jako *Aštorret* — se samohláskami slova *bôšet* = hanba —, je babylónská Ištar, božstvo jitřenky: Venuše, bohyně války a lásky. V druhém případě byla patronkou rozkoše a plodnosti. Byla to postava natolik bohatá, že s ní nakonec splynulo mnoho jiných bohůň. Proto hovoří bible o Astartách. Míni jimi všechna místní ženská božstva. Tento typ bohyně byl pro ni také královnou nebe, která měla vždycky tak svůdnou moc nad ženskou povahou, jak vyplývá z míst jako Jr 7,16—20; 44,15—30.

ED. JACOB /přel. B. Vik

Nový zákon

V NZ není a nemůže být původní učení o Bohu, protože Bůh, o něhož jde v učení Ježíšově a apoštolů, je Bůh, kterého znal všechnen lid, Bůh staré smlouvy, Bůh živý, jediný, horlivý a milosrdný, svatý Bůh, jemuž jsou lidé povinni zachovávat poslušnost a věrnost. Na rozdíl od toho, co si mohli představovat aténtští intelektuálové (Sk 7,19), nepřináší poselství NZ žádné nové učení o Bohu. Bůh jednající v historii Ježíšově může být poznán zbožnými lidmi Izraele. Jedná totiž tak, jak vždycky jednal, ve shodě se svým zaslíbením. Nový čin, který učinil Bůh v Kristu, lze pochopit z výkladu → Písem (jak to činí Ježíš v Emauzech, L 24,25—27, a jak to činí kazatelé prvotní církve). Důležité je, aby člověk dobře pochopil, že je to Bůh smlouvy a Zákona, Bůh proroků, že jedná s lidmi dál, jako s nimi vždycky jednával. Proto jsou v NZ převzaty všechny teologické zásady SZ.

nosti boží. Celý NZ se odvolává k starozákonnímu monoteismu jako k tradici, která je mimo jakoukoli diskuzi (srv. Ježíšův rozhovor se zákoníky, kteří si chtěli ověřit, zda jeho učení souhlasí s biblickou tradicí — Mk 12,28—34 a zvláště verše 29 a 32). Kdykoli je řeč o této boží jedinstvi, může NZ užít výrazu „víme“ (1K 8,4) nebo „věříme“ v plném a absolutním smyslu slova (Žd 11,6; Jk 2,19). Tato teze ovšem nemůže být pochopena v intelektualistickém smyslu, nemá tedy sloužit k zaujetí stanoviska ve sporu mezi jedinstvím či mnohostí principů ovládajících svět. Má polemický a výlučný smysl: tvrdit, že je jeden Bůh, znamená hlásat mnohem více nicotnost bohů, jejich směšnou marnost (1K 8,4; 1K 10,19) než jejich nejsoucnost, neboť NZ ví stejně jako SZ, že člověk může být ve spojení s démonskými, ale nadlidskými mocnostmi a že v důsledku toho nemohou být modlářské kultury považovány za něco lhostejného, nýbrž za povážlivou újmu na jistém druhu posvátna (1K 10,7; Sk 7,40—43; 1J 5,21). NZ nás stejně jako SZ staví před následující paradox: třebaže jsou → modly marnost, věčný Bůh na ně žárlí. Boží žárlivost patří k nejpůvodnějším stránkám biblického monoteismu.

Tento jediný Bůh chce být *uznán* lidmi ve své výlučné jedinstvi. Nespokojuje se s čistě intelektuálním → poznáním, neboť toto poznání člověka nezasazuje do pravého vztahu k Bohu; i démoni znají jediného Boha, nicméně třesou se (Jk 2,19). Bůh tedy od člověka žádá, aby konkrétně uznal jeho vůli, nárok, svatost, také jeho dobrotu a milosrdenství, jinými slovy: poznání Boha má být → víra, tj. důvěra (Ř 4,3; Ga 3,6), víra v jeho spravedlnost, naděje (Ř 4,18; 2K 3,4; Sk 24,15; 1Pt 1,21; 3,5). Toto praktické poznání Boha ukazuje, že boží jedinstvo nemůže být chápáno izolovaně, může být poznána jen ve spojení s boží svatostí. Je jediným Bohem proto, že on sám je svatý. Když Bůh obrací k člověku svou tvář, zjevuje mu svou svatost spolu s nárokem nahánějícím strach, který v ní je obsažen: „Svatí buďte, nebo já svatý jsem“ (Lv 11,44). Novozákonní ozvěnou k tomu je Ježíšův rozkaz: „Buďtež vy tedy dokonalí, jako i Otec váš, kterýž jest v nebesích, dokonalý jest“ (Mt 5,48). Víra v jediného a svatého Boha bude tedy poslušností. Tato poslušnost má konkrétně dosvědčovat, že on sám je Bůh. Člověk sloužící Bohu se zavazuje, že odmítne každou službu „mammoně“ (Mt

6,24), tělesným žádostem (L 12,19), modlám (2K 6,16; 1K 10,21), kosmickým mocnostem (Ga 4,8), → vrchnostem tohoto světa, jestliže se staví nad Boha (Mk 12,17; Sk 4,19; 5,29). Poznání Boha je tedy v NZ stejně jako ve SZ neoddělitelno od etiky, která svědčí o tom, že se Bůh obrací k člověku, že se o něho stará, že je podstatně a bytostně pro člověka.

2. Toto přesvědčení se ve SZ projevilo pojmy → smlouva a → vyvolení. „Definice“ Boha ve SZ říká, že je Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým, Bohem Izraele, *Bohem, který si zvolil jeden lid*, aby s ním chodil a uskutečnil jeho prostřednictvím své plány v dějinách. V NZ zůstává toto přesvědčení beze změny. Existuje množství textů, které narážejí na tento zvláštní vztah jediného Boha a lidu zvláštního (Mt 22,32 a 33). Tento text je třeba považovat za rozhodující, neboť zdůrazňuje, že Bůh v této smlouvě s lidem zjevuje svou pravou podobu: je to Bůh živých; Mt 15,31; Mk 12,26.29; L 1,68.78; L 20,38; Sk 3,13; 5,30; 2K 6,16; Žd 11,16; 2Pt 2,1; Zj 14,11 atd.). Stejným způsobem, jakým byl Bůh Bohem izraelského lidu, bude Bohem církve, dědičky → Izraele (Sk 20,28; 15,14; Žd 4,9; 11,25; 1Pt 2,10). Tento živý vztah Boha k jedné dějinné spolitosti, tento osobní svazek, který spojuje Boha s lidmi, nám ukazuje nedostatečnost pojmů, jichž lidé obvykle používají, když chtějí Boha definovat: věčnost, transcendence atd. Žádný z těchto pojmů nemůže být o biblickém Bohu použit bez upřesnění a bez výhrad. Nebeský král, stvořitel všech věcí je jistě transcendentní, věčný, absolutní, ale spojuje se s životem lidí, které stvořil, žádá si jejich uznání, volí z nich určité osoby, aby se staly jeho svědky.

3. Všechny tyto paradoxy však vrcholí ve vztahu, který spojuje věčného Boha s člověkem → Ježíšem. Původnost biblického náboženství se projevuje nejzřetelněji právě ve vztahu mezi učením o jediném Bohu a christologii. Je to taková původnost, že se i Židé mohli domnívat, že učením Ježíše Krista je ohrožen monotheismus.

Ježíš nepochybně silně zdůrazňuje absolutní „transcendenci“ jediného Boha. Odmítá všechno drobné počtářství farizejského zacházení s Bohem a připomíná boží důstojnost. Sám jasně ukazuje pouto zá-

vislosti, které ho spojuje s Bohem. Usiluje jen jeho poslouchat a chápe celé své dílo jako poslušnost Boha (Mt 26,39; srv. Fp 2,8). Nechce pronést hodnotící úsudek o tom, co je dobré, protože to náleží jen Bohu (Mk 10,18). Ve vztahu k Bohu se staví s těmi, s nimiž hovoří, na stejnou rovinu: „Vstupuji k Otci svému a k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu“ (J 20,17). Nevydává se za majitele božích tajemství (Mt 24,36) a svou moudrost odvozuje jen z biblického zjevení Boha.

Přesto je Syn boží (Mt 16,16–17), oděný božskou mocí či aspoň jejími určitými a rozhodujícími projevy: nepřičítá si boží všemohoucnost, ale má moc odpouštět hříchy, což je moc, která v očích Izraele patřila jedině Bohu. Dává klíče nebeského království (Mt 16,19) a vykoná soud na konci času (Mt 25,31n). První křesťanská teologie ho označuje za prostředníka jak stvoření, tak konečné spásy (Žd 1,2; Ko 1,16; 1K 10,4). Sebe sama představuje jako božího vyslance, což v tehdejšímu pojetí znamená rovnost v hodnosti s tím, kdo ho vysílá: „Kdo vás přijímá, mne přijímá; a kdo mne přijímá, přijímá toho, kterýchž mne poslal“ (Mt 10,40). Kníže tohoto světa, boží nepřítel, je také Ježíšovým nepřitelem: „Na to jest zjeven Syn boží, aby kazil skutky ďablov“ (1J 3,8). Kristovým vzkříšením Bůh dosvědčuje, že je v tomto boji zcela a naprosto na jeho straně, že Kristův zápas je zápasem samého Boha (Sk 2,32): sám Bůh ratifikuje ve vzkříšení Kristovo dílo a vítězný Kristův zápas upevní království jediného Boha na nebi i na zemi (1K 15,28).

Jediná informace, kterou nám chce NZ o Bohu dát, je tedy skutečnost hlubokého vztahu mezi ním a Ježíšem Kristem; to, že se jednou zjeví mesiášský boží posel podobný Synu člověka (Da 7,13s) a vybojuje poslední zápas, je ve shodě s nadějí Izraele. Není to nic nového. SZ obvykle předpokládal, že tento Mesiáš bude patřit do kategorie proroků, nebo že bude jedním z těch, kteří už přišli (Mt 16,14). Starozákonní vira však nevěděla, že tento posel bude jediný Syn jediného Boha a že Otec takto zjeví, v jakém smyslu je doopravdy Otcem. Redaktoři NZ si byli vědomi toho, co bylo nového a neslýchaného v tom zjevení. Rozmnožují také výrazy, které mají vyjádřit zároveň jedinečnost Ježíšova postavení i skutek plného zjevení neviditelného Boha v Ježíši Kristu. Bůh ho prohlásil nejvyšším knězem (Žd 5,10),

poslal ho (J 3,30), vzkřísil ho (Sk 7,35; 13,23), učinil ho Pánem a Kristem (Sk 2,36), ustanovil ho, aby soudil živé a mrtvé (Sk 10,42), vydal o něm svědectví (Sk 2,22), vložil na něho svou pečť (J 6,27), pomazal ho (Žd 1,9) a vyvýšil ho (Sk 5,31; Fp 2,9). V řeči Janově, která nevychází jen ze židovské tradice, nacházíme výrazy, které zvláště silně vyznačují Kristovo božství. Ježíš přichází od Boha (J 3,2; 8,42; 9,16 a 33; 13,3; 16,27 a 28). Je to však Pavel, kdo nachází formulace rozhodujícího významu, aby ukázal, že věčný Bůh a Stvořitel se stal v Ježíši Kristu dějinným stvořením (užití pojmu Logos v předmluvě Janova evangelia by mohlo čtenáře svádět spíše k metafyzickému než historickému chápání inkarnace): „Bůh byl v Kristu v mír uvodě svět se sebou“ (2K 5,19); „Nebo v něm přebývá všechna plnost božství tělesně“ (Ko 2,9). NZ tedy ujišťuje, že autentické poznání Boha je jen v Kristu, protože se Bohu zalíbilo zjevit v osobě Kristově zároveň svou svatost a svou lásku a uskutečnit v něm své vykupitelské dílo.

Přesto však není tímto divem inkarnace ani na okamžik ohrožena ani boží transcendence ani boží věčnost: skutečnost inkarnace nebe vyprázdnila. Bůh neopustil svůj trůn; Ježíš nepřestává prosit Otce, který je v nebesích, Ježíš představuje sám sebe jako toho, jehož vůle je v harmonii a ve styku s vůlí Otcovou. Tato jednota mezi oběma vůlemi („Já a Otec jedno jsme“, J 10,30; srv. J 17,11 a 21) je tak veliká, že věřit v Otce a věřit v Syna je jedna a táž víra (J 14,1; 14,9). Dvojitost osob tím není oslabena: to, co má Kristus, má od Otce (srv. J 17,22: „slávu, kterou jsi mi dal ...“) a po dokončení svého díla se vrací k Otci (J 13,3; 17,11). Tato dvojitost osob s totožnou vůlí nesouvisí jen s faktem inkarnace. Inkarnace neznamená, že se Bůh nějakým způsobem přechodně zdvojit a že zdvojení souvisí jediné se setkáním principu s hmotou, která je pramenem rozdělení. Redaktoři NZ mohli v helénistické tradici jistě snadno najít prvky k takovému výkladu. Neučinili tak, přestože byli Židé a bytostně trvali na monoteismu: dali přednost formulování myšlenky věčné preexistence Syna a riskovali tak, že budou nařčeni z polyteismu (Fp 2,6; Ko 1,17; Ef 1,4 a ovšem prolog Janův). Bohem je Kristus jistě nazýván jen výjimečně (Ř 9,5, toto místo je ostatně sporné; J 1,1; 20,28; 1J 5,20). Naproti tomu

je stále nazýván *Pánem*, titulem, který v SZ náleží jen Bohu. Epištoly mu přikládají všechny funkce, které patří Bohu. Božství Kristovo je tedy v Písmu dosvědčeno jednoznačně. Christologie se nepřipouje k teologii jako nějaký její přívěšek. nýbrž je její nedílnou částí. Christologie nám hlásá jediného Boha, který je živým společenstvím, společenstvím osob. SZ učil, že Bůh je živý a že je Otec. NZ nás učí, v jakém smyslu je živý a v jakém smyslu je Otec. Je nepochybně obtížné pochopit a vyjádřit tuto jednotu boží ve dvou osobách a výrazy NZ nemají vždy žádoucí přesnost. Nejasnost zanechávají již v otázce podřízenosti Syna ve vztahu k Otci. Souvisí tato subordinace jediné se sebezmařením Syna, s tím, že Syn přijal pravé a nezrušitelné lidství (protože trvá i po vyvýšení), anebo existovala již v preexistenci? Stejně tomu je, když NZ ukazuje na osobní ráz Synova díla. Nedovoluje nám vytyčit rozdíl mezi dílem Otce a dílem Syna (srv. nejasná formulace Pavlova: „Ale my máme jediného Boha Otce, z něhož všechno a my v něm, a jednoho Pána Ježíše Krista, skrze něhož všechno, i my skrze něho“ (1K 8,6). Cesta, kterou se dali mnozí otcové církve a bohoslovci, když začali dělit vlastnosti a dílo mezi Otce a Syna, je čistě spekulativní a nemá v Písmu opory.

4. Nespekulativní charakter NZ se projevuje také ve způsobu, jímž je uvedena osoba → *Ducha svatého* do zjevení jediného Boha. Žádný novozákonní spis nepřináší výslovné tvrzení o trinitárním charakteru božím. Osoba a dílo Duchu svatého však vyplývají z výkladu o ekonomii spásy. Zatímco NZ potlačuje všechny prostředkující mocnosti mezi Bohem a člověkem a zakazuje si veškerou angelologii, zatímco moudrost, Logos, je včleněna v osobu Kristovu, stává se Duch, chápaný ve SZ jako jakási božská podstata, božskou osobou podobně jako Kristus, avšak ve vztahu k němu. I on je nazván Pánem (2K 3,17) a slavný text J 4,24 „Bůh duch jest“ jej ztotožňuje se samým Bohem. Protože dílo boží nemůže být tříštěno, nelze zásadně odlišit, co závisí na Kristu a co na Duchu: v průběhu téže osmé kapitoly k Římanům přispisuje Pavel přímluvu za svatě jednou Duchu (v.7), jednou Kristu (v.34). Každé spojení člověka s Bohem nebo s Kristem se děje Duchem (srv. 1K 6,17). Duch svatý je brzy nazýván Duchem

božím, brzy Duchem Kristovým. Jisté však je, že jeho úloha nemůže být pochopena jinak než ve vztahu k vykupitelskému dílu Kristovu. Duch je dar dávaný věřícím v Krista: proto se objevuje jako Kristův slib. Velmi zajímavý je text J 7,39: „A to řekl o Duchu, kteréhož měli přijmouti věřící v něho; nebo ještě nebyl dán Duch svatý, protože ještě Ježíš nebyl oslaven.“ Nelze z něj však uzavírat, že Duch je boží stvoření, které existuje teprve od určitého data, nýbrž že se Duch stává boží přítomností člověku teprve na konci Kristovy služby. NZ naprosto nehloubá o přirozenosti Ducha a o jeho vztahu k ostatním osobám Trojice. V rozličných obdobích dějin spásy jenom označuje způsob, jakým je Bůh pro nás přítomen. Duch svatý, oděný samotnou boží mocí, působí tedy po odchodu Ježíše Krista zároveň jako Utěšitel, Učitel, i ten, kdo nám dává již v tomto věku účast na věčném životě (J 14,26; 15,26; 20,22). Protože je Duch spojen s Kristem, může mluvit jen z něho (J 16,13,14). To znamená, že Duch svatý pro nás není objevením nějaké nové, dosud neznámé boží vlastnosti. Lze mu přiřít stejné vlastnosti, jaké má Kristus. Není to ani náhodou, ani bez logické souvislosti, že je Kristus tak jako Duch nazván „paraklétem“ (utěшитelem a obhájcem: 1J 2,1). Dílo boží pro člověka je jedno, třebaže způsoby, jakými je lidem přítomen, mohou se tajemně různit.

5. Ačkoliv NZ neformuluje *trojiční učení* o Bohu, opravňuje, ba vyžaduje jeho stálé svědectví tuto teologickou výpověď: Bůh, jenž se člověku spásitelně zjevuje, je jeden ve třech osobách. Tato božská Trojice nemůže být nikdy oddělena od svého vykupitelského díla, to jest od dějin spásy, jak to zdůrazňuje Ga 4,4—6: „Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna ... protože jste synové, poslal Bůh do vašich srdcí Ducha Syna svého.“ Všecka rčení, kde jsou zmíněny tři osoby Trojice, jsou vždycky větami, které se vztahují k dějinám spásy (1K 12,46; 2K 13,13; Mt 28,19). Tato skutečnost závažně omezuje teologické úvahy o trojičním dogmatu. Sluší se zároveň podotknout, že výraz osoba, jehož je užito k označení Otce, Syna a Ducha svatého, není výraz biblický, ale filozofický a potřebuje předběžnou kritiku. Znamená rozhodně to, že Bůh jedná s člověkem vždycky *způsobem* jakési osobní přítomnosti, a ne nějak magicky.

6. NZ Bohu připisuje ještě bezpočtu vlastností. Nelze je systematizovat nebo řadit do stupnice, jako by šlo o přívlastky nějaké podstaty nebo jako by bylo možno oddělit přívlastky hlavní od vedlejších. Každý z těchto přívlastků se totiž vztahuje k boží přítomnosti mezi lidmi v jejich dějinách. Je to přítomnost, která je vždy úplná. Ty přívlastky označují vždy spíš boží čin než způsob božího bytí. Ve smyslu těchto poznámek třeba pochopit biblické výroky: Bůh je *věrný* (1K 1,9; 10,13; 2K 1,18), Bůh je *moudrý* (Ř 16,27); Bůh je *pravdomluvný* (J 3,33; Tt 1,2), Bůh je *milosrdný* (Ř 2,4). Bůh je *spravedlivý* i ve svém hněvu (Ř 11,22); je Bohem *pokoje* (Ř 15,33; 16,20; 1Te 5,23; Fp 4,9; 1K 14,33; Žd 13,20), Bohem *naděje* (Ř 15,13), Bohem *potěšení* (2K 1,3), Bohem *lásky* (2K 13,11). Aby ukázal, že se nejedná o rozmanité přívlastky nějaké podstaty, ale že se Bůh v tom, čím *pro nás* je, zjevuje dokonale, užívá Jan výrazu, že Bůh je → *lásky* (1J 4,8). Jak bylo často zdůrazněno, neznámá tento výrok zbožštění lásky, jako by člověk, přivádějící lásku k dokonalosti, z ní učinil Boha, znamená však, že poznáváme plnost lásky v díle, které Bůh pro nás naplnil v Kristu skrze Ducha. Nemáme jinou normu, jíž bychom měřili opravdovou lásku, kromě daru, který Bůh světu dal ve svém Synu (J 3,16).

Ještě je vhodné podotknout, že:

- NZ zřídka vyzdvihuje (leđa v Ř 1 a 2) hrozivý rys boží svatosti, tak silně zdůrazňovaný ve SZ (zvláště Iz 6), aniž kdy tento rys popírá.
- Redaktoři NZ se ve svědectví o Bohu velice vyhýbali tradičním přívlastkům užívaným v pohanských náboženstvích a v helénistické filozofii. Jako výjimku můžeme uvést 1J 1,5: „Bůh jest světlo,“ výraz znějící zcela íránsky. Pavel užívá též výrazu „věčný Bůh“ (Ř 16,26), ale souvislost v řeckém textu ukazuje jasně, že Bůh nad věčností vládne, nikoli že by byla skutečností existující nezávisle na něm.

7. Novozákonní učení o Bohu se nedá vyjádřit pojmy, kterými se obvykle o Bohu mluví. Neadekvátní je zvláště pojem *transcendence*, přestože se mu nelze vyhnout. Bůh není cizí světu, který stvořil (když posílá svého Syna, posílá ho „k vlastním“, J 1,11). Je jeho Pánem. Jedině tento výraz, který označuje mezosobní vztahy, je pro Boha vhodný. Událost inkarnace rozbíjí schéma obsažené v pojmu transcen-

dence. Protiklad mezi nebem a zemí není protikladem typu posvátný-profánní, transcendentní-imanentní: boží vůle se totiž má naplnit stejně dokonale na nebi jako na zemi (Mt 6,10). Na zemi se nakonec nic nemůže trvale postavit do cesty boží všemohoucnosti (L 3,8; Mk 10,27; Sk 5,39; 2Tm 2,9). Křesťané směji plným právem očekávat den, kdy bude Bůh všechno ve všech (1K 15,28). Bylo by však stejně falešné předstávat si, že nás příchod Syna člověka přivádí k pojmu boží imanence: normálním vztahem mezi Bohem a člověkem je víra a modlitba. Předpokládá osobní vztah k Bohu, a proto i jistou vzdálenost mezi člověkem a Bohem. Tento odstup neznamená vnějšnost, cizost ve vztahu k Bohu, ale to, že člověk Bohu *náleží* (1K 3,23; 1K 6,19). V tomto smyslu je nutno chápat určité výroky, které samy o sobě, vytrženy ze souvislosti biblického svědectví, mohly by vzbuzovat představu boží imanence v člověku a otevřít dveře *mystice*, jež se zcela liší od biblické víry (srv. např. Ef 4,6, kde nám slovo „ve všech“ nedovoluje zapomenout na slovo „nade všemi“, nebo 1J 4,16: „... kdo v lásce přebývá, v Bohu přebývá, a Bůh v něm“ — výrok, který má svůj pravý význam, jen když se rozpomeneme, že *být člověkem* znamená zůstat v lásce, totiž zůstat v Kristu).

R. MEHL /přel. J. Kvízová

CESTA

Cesta může mít vlastní nebo obrazný smysl, podobně jako slovo *stezka*, jež je s ním ve SZ souběžné.

V prvním případě slouží k označení *silnic*, *cest*, *pěšin* a *stezek*, jež brázdí Palestinu (Sk 8,26) a svět (Mt 10,5) (místní smysl). Stejně může znamenat *pochod*, *cestu* (Gn 42,25; Mt 10,10) (aktivní smysl) a vyjadřovat i vzdálenost: *cesta dne sobotního* (Sk 1,12) = 2 000 loktů (= 800 m), jimiž učitelé Zákona, opírajíce se o Ex 16,29, omezovali pohyb povolený v den sobotní.

V obrazném smyslu se slova *cesta* a *stezka* ať již v jednotném (Jr 10,23) či v množném čísle (Da 5,23) týkají nejprve všeobecně lidského života. Tak výraz „*jíti cestou vši země*“ znamená → *zemřít*. Vztahují se zvláště na život, pokud v něm člověk na sebe bere odpovědnost, a označují *chování*, *způsob života*, životospřávu (1Kr 15,26; Jk 1,8; Ju 11).

Odtud pochází velmi důležité teologické

užití ve spojení *boží cesty*. Jsou to především cesty, jimiž chodí Bůh sám; je to jeho současná činnost (Dt 32,4; Sk 13,10) nebo činnost budoucí (Iz 40,3; sr. Mt 3,3 par.), jeho způsob jednání (Iz 55,8), jeho plány, jeho záměry (Iz 58,2; Ř 11,33). Jsou to však také cesty, jimiž Bůh nařizuje chodit lidem (Jr 7,20; Ž 25,4), zvláště příkázání Zákona (Dt 8,6), je to též mravní vyučování Ježíšovo (Mt 22,16). Cesta Páně je často označena pouhým adjektivem jako *dobrá* (1Kr 8,36), *pravá* (1S 12,23), *upřímná* (Ž 101,6), či doplňujícím přívlastkem: *cesta spravedlnosti* (Př 8,20; Mt 21,32), *cesta pravá* (Ž 119,30). Je třeba mít se na pozoru před výkladem těchto výrazů bez odkazu na Boha: *cesta je dobrá jen proto, že ji předepisuje Bůh, který je dobrý*.

Neudiví nás, setkáme-li se s výrazem *cesta* v kázání proroků, povolanych odvracet lid od jeho zlých cest (2Kr 17,13). Zvou lidi, aby se z nich navrátili (Za 1,4; Jon 3,8.10), aby je napravili (Jr 7,3.5; 26,13), je to však Bůh sám, jenž dává svému lidu cestu, po níž chce, aby chodil (Jr 32,39).

Ohlas těchto výzev se také vyskytuje v motivu, jež často přebírají sz knihy moudrosti: protiklad dvou cest, dobré a zlé (Ž 1,6; Př 4,18—19; 12,28; sr. Jr 21,8). Sám Ježíš se k němu vrátí když varuje ty, jež povolal k následování, aby se nedali zadržovat nesnáze, jež činí tuto cestu úzkou (Mt 7,13—14).

Kázání apoštolů vyžaduje právě tak jako kázání Ježíšovo, aby se člověk vydal do nového a příznačného života. To vysvětluje přítomnost slov *cesta*, *stezka* v epištolách, kde vyjadřují celkové chování křesťanů (iPt 2,2) nebo označují zvláštní chování, jež jim je ukázáno (1K 12,31). Když apoštol Pavel píše (1K 4,17), že Timoteus Korintským připomene *jeho cesty v Kristu*, jak *všudy v každé církvi učí*, musíme tím jistě rozumět duchovní a mravní předpisy, jež dává sborům v obecenství s Kristem.

Kniha Skutků používá několikrát výraz *cesta* bez jakéhokoliv přívlastku (9,2, 19,9, 23, 24,14.22; srv. také 22,4). Její význam tu zůstává nejasný. Svědčí o tom mnohé, běžné dostupné překlady: *cesta* (Páně), (nové) učení, evangelium, sekta, náboženství. Toto zvláštní užití je, zdá se, odvozeno od výrazu *cesta Páně*. Má velmi obecně označovat křesťanství jako pohyb, k němuž strhává lidi Bůh.

Odděleně musíme prozkoumat dva důležité oddíly NZ, v nichž je *cesta* používána v obrazném smyslu, který se citelně odli-