

puje, jsou prvními články „jednoho stáda“, jehož „pravým → pastýřem“ je Ježíš a které spojuje ovce Izraele s ovceci, které nejsou z „tohoto ovčince“ (J 10). Ježíš se nemodlí jenom za učedníky, které mu Otec dal, ale i za ty, kteří budou přivedeni k víře od apoštolů (17,20), protože k sobě, po svém oslavení, má přivést všechny lidi (J 12,32). Ježíš prosí ve své modlitbě, aby všichni věřící → jedno byli, jako jsou jedno Otec se Synem (J 17,20—23). Tato jednota je znázorněna obrazem → vinice: jako ratolesti nemohou žít, nejsou-li spojeny s kmenem, tak jenom Kristovo společenství tvoří z věřících jeden organismus, který z této jednoty čerpá sílu k růstu a přináší ovoce (J 15). Jde tu o protějšek Pavlova pojetí církve jako Kristova těla. Podobně vyjadřuje obraz jediného stáda stejnou myšlenku jako Pavlovy úvahy o církvi Židů a pohanů.

Jistota, že církev vděčí za svoji existenci Kristu, že je jedna a že je univerzální, je v NZ vyjádřena ještě jinými obrazy. Byly zmíněny už při synonymech jména církev. Je to zejména v textech, ve kterých se o církvi mluví jako o nevěstě Kristově (J 3,29; 2K 11,2; Ef 5,23—33; Sk 21,2,9; 22,17) nebo jako o stavení, jehož úhelným kamenem je Kristus (1Pt 2,6—7; sr. 1K 3,9; Ef 2,20).

3. *Teologie církve.* Předcházející historický průzkum je možno shrnout v několika tezí, které vyjadřují společné myšlení autorů NZ.

a) *Definice církve.* Církev je boží lid nové smlouvy. Je složena z lidí všech ras a jazyků, kteří odpovídají na kázání evangelia vírou v Ježíše Krista. Církev má podíl na jednotě svého Pána, neboť je lidem, který Bůh shromažďuje v Kristu. Je jeden Bůh, jeden Pán a jedna církev (Ef 4,1—6), která je církvi boží nebo církvi Kristovou. Církev nepatří věřícím. Ze stanoviska novozákonního myšlení nemají výrazy „moje církev“ nebo „naše církev“ smysl.

b) *Složení církve.* Bůh shromažďuje svou církev sám. Činí tak svým slovem, jež se stává účinným skrze Ducha, který působí v apoštolském svědectví. Proto jsou věřící označováni jmény, která připomínají, že je do církve přijímá působení boží. Jsou „povolání“ (Ř 1,6), „svatí“ (Sk 9,13; Ř 8,27), „posvěcení v Kristu Ježíši“ (1K 1,2), „všichni věřící“ (Sk 2,44). Jsou v církvi od okamžiku, kdy uvěřili a kdy přijali → křest ve jménu Ježíšově. Není totiž věřícího,

kteřý by nebyl pokřtěn (Sk 2,41; 10,48; Ga 3,27). Věřící je křtem připojen k zemřelému a zmrtvýchvstalému Kristu. Má prospěch z Kristova vykupitelského díla, je údem jeho těla nebo jeho stáda, má podíl na darech Ducha, je znovuzrozený, vede nový život (Ř 6,3—11; J 3,3—16).

Církev je místem, kde věřící setrvávají ve víře (Sk 2,42). Nové stvoření tu může růst působením Ducha (1K 3,1 atd.). Křest, který spojuje s Kristem, spojuje vzájemně i všechny, kdo byli pokřtěni ve jméno téhož Pána, kdo žijí společně v církvi tímž duchovním životem, protože jsou „jedno srdce a jedna duše“ (Sk 4,32) a „jedni druhých břemena nesou“ (Ga 6,2). Existence věřících je pospolitou existencí a je prožívána v církvi.

c) *Poslání církve.* Církev není ze světa (J 17,14), ale žije ve světě (J 17,15). Vyznává svou víru ve svého Pána, který přišel, panuje a přijde (Fp 2,6—11; 3,20—21 atd.). Ohlašuje světu evangelium spasení, které mu nabízí Bůh v Ježíši Kristu (Sk 1,8; Ř 10,14; J 17,18). Svou jednotou a láskou podává sama důkaz moci evangelia (1K 1,13; J 17,21—23; 2K 5,14; J 13,34—35). Církev je tedy prostředkem, jehož pomocí Bůh vede k závěru dílo svého spasení, ohlášené starou smlouvou a uskutečněné v Kristu. Je Kristovou přítomností uprostřed lidstva — a to až do skonání světa.

PH.-H. MENOUD /přel. J. Mířejovský

## Č A S

1. Biblický pojem času nedosahuje vůbec úrovně abstrakce. My rádi činíme z času obecnou představu, která zahrnuje všechny existující chronologické pojmy. Bibličtí autoři to nečiní nikdy a nedávají tento význam žádnému slovu, kterého užívají.

Plátón nás učil klást proti sobě čas a věčnost. Tato antizeze je biblické myšlenky cizí potud, pokud spočívá na filozofickém pojetí jednoho či druhého pojmu.

Moderní věda nás navykla považovat čas za dimenzi vesmíru, jednoznačnou a měřitelnou. V bibli mají chronologické pojmy ještě nepřesný charakter: hodina, den, rok, století zde jsou veličiny poněkud proměnlivé. Mnohem spíše než *jeden čas* potkáváme zde *časy* špatně koordinované, těžko souměřitelné. Každý z nich odpovídá jednomu životu, s nímž je nerozlučitelně svázán. Bůh, stvoření, lid izraelský,

jedinec, mají každý svůj vlastní čas, který tvoří jednu z dimenzí jejich existence.

2. Čas boží je *věčnost*. Tohoto slova se v biblických spisech často neuzívá, stěží více než asi dvacetkrát, jinak se toto slovo opisuje výrazy adverbiálními jako „na věky“ „od věků na věky“ atd. V jediném oddíle, kde by toto slovo mohlo mít filozofický odstín (Kaz 3,11), kontext ukazuje, že autor považuje všechnu spekulaci za nemožnou: „...aby nestihal člověk díla toho, kterýž dělá Bůh, ani počátku, ani konce.“

Mimoto řecký NZ nemá výraz pro vyjádření „věčnosti“, mluví pouze o „časech“ a „věcích“. Naopak adjektivum „věčný“, adverbia a adverbiální výrazy značící „věčně“, se často dostávají do blízkosti božího jména, jeho panování, jeho trůnu atd. (sr. např. Da 6,26; Ž 29,10). — Když francouzské verze SZ překládají — poněkud volně — slovem „věčný“ (eternel) svaté jméno boží z hebrejštiny, nejsou tedy myšlenice originálu nevěrné.

Boží věčnost se projevuje nejprve tím, že byla a jednala *předem*: před člověkem (Jr 1,5), před lidem izraelským, před vším stvořením (Ž 90,2). Ona je také tím, co bude *po* vší stvořené existenci. Bůh je „alfa i omega, počátek i konec“ (Zj 21,6 sr. 22,13). Jeho čas přesahuje, ohraničuje a zahrnuje všechny ostatní časy. Je to Bůh od věků až na věky (Ž 90,2).

Ale toto „Dříd“ a „potom“ jsou jen dva konce jednoho řetězu. Život boží není omezen na svůj vlastní čas mezi → stvořením a → soudem. Bůh je ten, „kterýž jest, a kterýž byl, a který přijíti má“ (Zj 1,4, 4,8) a jeho Syn zůstává tentýž „včera i dnes i na věky“ (Žd 13,8). Nepodléhá ranám času stvoření, ale zůstává naopak jeho absolutním pánem: „jeden den u Pána jest jako tisíc let a *tisíc let jako jeden den*“ (2Pt 3,8 sr. Ž 90,4).

3. Proti boží věčnosti jsou *dny* jednotlivce časem velice nejistým. Je mnoho biblických oddílů, které zdůrazňují jejich prchavý a omezený, stále křehký charakter. „... všichni dnové naši v náhle přebíhají... i to, což nejzdrárnějšího v nich, jest práce a bída, a když to pomine, tož ihned zaletíme“ (Ž 90,9—10). „Dnové člověka jsou jako tráva“ (Ž 103,15 sr. Iz 40,6). To je proto, že → člověk je podoben trestu za svůj → hřích, který vzbudil boží hněv (Gn 3,22). Přesto ho Bůh nepotrestal tak,

jak zasluhoval. Nechal mu čas, který si uspořádá, jak se mu líbí, a určuje každé věci v lidské existenci její místo. „Všeliká věc pod nebem má jistý čas...“ (Kaz 3,1—8). V životě každého člověka Bůh stanoví rozhodující hodiny, kdy hrozí smrt, „hodinu“, „čas“, „konec“ tohoto jedince (Gn 6,3; Jb 6,11; Kaz 7,17; J 16,21 sr. všechny oddíly čtvrtého evangelia, kde se mluví o „hodině“ Ježíšově).

4. Bude čas dějin Izraele, Bohem vyvolaného lidu v plánu jeho díla spásy, stálejší než čas jednotlivce? Stěží. Jistě, počítá se tu na „pokolení“, ne už na „dny“. Bůh mu vtiskuje své označení, když stanoví „svaté dny“ (Neh 8,9), → svátky, počínaje dnem sobotním.

Ale tento čas lidu zůstává úzce omezen, neustále v nebezpečí. Měl „počátek“ (Iz 40,21), den, kdy Bůh povolal Izraele z Egypta. Je hlavně stále ohrožen násilným koncem. Lidu, který očekává s jistotou *den Hospodinův*, proroci totiž oznamují, že tento den bude dnem zničení lidu, protože jeho hříchy podnítily boží hněv (Am 5,18—20; Iz 13,6—11; Ez 7, 5nn). Bezpochyby tato katastrofa není vždy považována za definitivní, protože poexilní proroci slibují „den Hospodinův“, který bude znamenat triumf Izraele (sr. např. Za 12—14). Ale tyto věty naděje jsou smíchány s hrozbami a týkají se již doby za časem stvoření.

5. Tento čas je, chcete-li, „časem“ povýtce. Tento čas měl *začátek*, stvoření (Gn 1,1, k čemuž je třeba přirovnat J 1,1—2; Mt 19,4—8; Žd 1,10). Je Bohem rozdělen ve dny (Gn 1), v období (Gn 8,22) atd. Směřuje ke svému *konci* (Mt 10,22, 24,13, 28,20; Mk 13,13; 1K 1,8 atd.), kterému biblické spisy dávají různá jména: „sklonek dnů“, „poslední dny“ (Iz 2,2; Jr 23,20; Ez 38,16 atd.), „onen den“ (sr. např. Za 12nn); „den Hospodinův“ nebo „den Páně“ (sr. např. Sk 2,20; 1K 1,8, 5,5); „nejposlednější den“ (J 6,39nn, 11,24, 12,48); „den soudu“ (sr. např. Mt 10,15) atd. (výraz „poslední soud“ v bibli nenajdeme). Tento konec záleží na samotné vůli boží. Lidé jej nemohou předvídat: „O tom pak dni a hodiny té žádný neví...“ (Mt 24,36), protože „vy sami výborně víte, že ten den Páně jako zloděj v noci, tak přijde“ (1Te 5,2). V NZ je chápán jako kosmická katastrofa, provázená → vzkříšením z mrtvých

a následována posledním soudem (Mk 13 par; Zj 6nn).

6. Myšlenka soudu a → odplaty udělované spravedlivým budí nevyhnutelně otázku: co se bude dít po posledním dnu?

Odpověď poexilních proroků a pozdější židovské tradice přijal Ježíš a první křesťané: je to chvíle oznámení věčného božského panování na nové zemi, → božského království, jak je nazývají naše překlady. V časové rovině se tím znovu říká, že nový čas bude stvořen Bohem pro jeho nové stvoření. Tento nový čas autoři NZ nazývají *budoucí věk*.

Na tento výraz navazují výrazy *přítomný čas*, *tento věk*, označující dobu mezi stvořením a soudem. „Věk přítomný“ je někdy nahrazen výrazem „věky“, zvláště v obratu „konec věků“ (1K 10,11; Žd 9,26; konec světa, skonání věků); jednou nacházíme „nacházející věky“ v témž smyslu jako v singuláru (Ef 2,7). Slova *věk* se rovněž užívá v různých výrazech poloadverbiálních jako „před věky“ (1K 2,7; 2Tm 1,9; Tt 1,2 = před stvořením) nebo „na věky věků“, který má význam „navždy“ a který naše znění překládají tímto výrazem nebo výrazem „věčné“. Protiklad mezi „věkem přítomným“ a „věkem budoucím“ je velice vyznačen. Přítomný věk je vskutku království → satana a hříchu, určené k zániku (Ř 12,2; 2K 4,4; Ga 1,4; 2Tm 4,8), zatímco věk příští je boží království, které nebude mít konce. Řecké adjektivum, pro něž naše překlady používají výrazu „věčné“ by se také mohlo překládat vždy, když se týká božích darů, jako „život (dědictví, sláva atd.) věku (budoucímho)“.

7. Jak jsme už řekli, Ježíš a první křesťané židovské schéma dvou „věků“ přijali. Ale podrobili je důležité přeměně. Ježíš vskutku položil úzké pouto mezi svou vlastní osobou, svou smrtí a svým zmrtvýchvstáním a příchodem božského království (sr. např. Mk 14,62 par). Jeho vzkříšení, následované darem Ducha svatého učedníkům, je přesvědčilo, že království Kristovo, první fáze království božského, již začalo skrytou formou, že „budoucí věk“ je tedy tajemně uskutečněn, uprostřed „věku přítomného“. Takto namísto přesného oddělení v čase tyto dva „věky“ jsou jako smíchány v době, která odděluje vzkříšení Krista od jeho návratu. „Věk nynější“ jako by pokračoval, ale tomu,

kdo umí číst „znamení časů“ (Mt 16,3), je jasné, že Bůh nastolil „věk budoucí“, když poslal svého Syna a vzkřísil ho. Vzkříšení Krista označuje vskutku počátek všeobecného vzkříšení (1K 15,20.23). Dar → Ducha svatého dosvědčuje, že „poslední dny“ začaly (Sk 2,16—17). Křesťané jsou vytrženi z přítomného věku (Ga 1,4) a okoušejí již moci budoucího věku (Žd 6,5 sr. 2K 1,22, 5,5). Jejich život je tedy neustálé napětí mezi přítomností již minulou a budoucností již přítomnou. Musí žít „v přítomném věku“, aniž se jím nechali svést (Tt 2,12 sr. 1Tm 4,10). Zbývá jim → doufat a očekávat den, kdy se „věk budoucí“ nastolí viditelnou formou při návratu Krista (→ příchod).

Takto příchod Ježíše Krista do světa označil konec jednoho věku a začátek jiného. Když evropské národy použily křesťanského letopočtu, uznaly — třeba většinou neuvědoměle — tento stav věcí.

(Sr. o otázce času O. Cullmann: *Christ et le Temps*, Neuchâtel et Paris, 1947).

E. TROCMÉ /přel. J. Sládková

## ČÍSLA

Zdá se, že původně čísla neměla vztah k náboženství, sloužila jen k počítání. Přesto ve všech náboženstvích dostala čísla určitý znakový význam a dala příležitost k složitým úvahám či hříčkám. Starý zákon právě tak jako Nový, zvláště v některých knihách, například ve Zjevení, zná, tvoří nebo přebírá číselné znaky, je však obtížné najít způsob, jak je vysvětlit. Jsme totiž odkázáni na pouhé dohady, jak o počtu čísel, majících znakovou hodnotu, tak pokud jde o výklad těchto znaků. Výčet, který uvádíme, nečiní si tedy nárok na vyčerpávající úplnost. Jeho jediným účelem je ukázat, že Písmo užívá tohoto okrajového prostředku k tomu, aby zdůraznilo věci ústřední. Je samozřejmé, že takový výčet se stěží vyhne určité vyumělkovanosti, zvláště v očích novodobě myslících lidí.

1. Skutečnost, že Písmo často uvádí číslo 2 ve spojení s číslem 3 (Dt 17,6; 2K 13,1; 1Tm 5,19; Mt 18,20; J 2,6 atd.), vzbuzuje myšlenku, že trojka pro ně nemá tu důležitost, které nabude v církvi, až bude vysloveno trojiční učení. Bylo by dokonce možné se ptát, zda se toto číslo, ostatně právě tak jako číslo 2, neobjevuje často na „zmaření počtu“, to jest proto, aby zmizelo ve prospěch čísla 1 (→ jeden). Tak

např. tři jsou, kteří vydávají jednohlasné svědectví (1J 5,7n), že Otec a Syn a jeho lid jsou jedno (J 17,20nn), nebo manželé „už nejsou dva, ale jedno tělo“ (Mt 19,6; Gn 2,24; Ef 5,31). Povšimneme si však, že při dobrořečeních (sr. Nu 6,24nn; 2K 13,13), při křtu (Mt 28,19), to jest tam, kde je při díle sám Bůh, snadno se vyskytuje trojí vzývání či opakování. Jinak Bůh často projevuje svou moc a svou slávu „třetího dne“, kdy sestupuje na Sinaj v ohni (Ex 19,11), uzdravuje svůj lid (Oz 6,2), zachraňuje Jonáše (Mt 12,40) a křísí svého Syna (1K 15,4). Ale tvrdit proto, že číslo 3 je boží číslo, je krok, jež učinit nám brání bytí i jen letmý pohled do biblické konkordance.

2. Prostěradlo, které svatý Petr viděl ve svém pověstném vidění (Sk 10,11), se vznášelo, aniž co ztratilo ze svého obsahu, protože bylo upevněno za své čtyři rohy. Vskutku se často stává, že se v Písmu setkáváme s tímto číslem v souvislosti, která naznačuje, že nic není ztraceno a že všeho je dosaženo: 4 úhly světa (Zj 7,1; 20,8), odkud přicházejí 4 větry (Jr 49,36; Ez 37,9; Da 7,2), ohraničují svět a obklopují jej, 4 řeky, které vycházejí z ráje (Gn 2,10nn), zavlažují celou zemi. Židé znají 4 archandély, kteří vládou nad celým světem andělským (Jub. 1,27), 4 neobyčejné bytosti z vidění Ezechielova (1,4nn), které se staly znaky 4 evangelistů, obsahují, zadržují a přenášejí všechnu slávu boží přítomnosti. Zdá se také, že kniha Danielova je ovlivněna myšlenkou, častou v jiných náboženstvích, že celé dějiny jsou shrnuty do 4 království. Toto číslo 4 hraje ostatně značnou úlohu v apokalyptice (sr. Da, Ez, Za, Zj).

3. Šestého dne stvořil Bůh lidskou dvojici (Gn 1,26nn) a 6 dní ze 7 může si člověk vyhradit pro práci na svém vlastním díle (Ex 20,9; 23,12; 31,15; sr. L 13,14 atd.). K předpokladu, že číslo 6 je číslo člověka, je odtud jen krůček. Tento předpoklad může být zajímavý, víme-li, jakou důležitost mají v Písmech některé násobky čísla 6.

4. Číslo sedm (s některými svými násobky) je v biblické „nauce o čísle“ jedno z nejdůležitějších. Toto číslo předně označuje celost nebo úplnost, ať dobra či zla: Byla-li např. Marie Magdaléna posedlá 7 nečistými duchy, byla jimi po-

sedlá celá (L 8,2; sr. Mt 12,45). A jestliže 7 mužů mělo postupně tutéž ženu za manželku (Mt 22,25nn par.), jestliže 7 žen se připojuje k jednomu muži (Iz 4,1), jestliže matka 7 synů je útěchy zbavená (Jr 15,9), jestliže snacha jako Rut je lepší nežli 7 synů (Rt 4,15), označuje číslo 7 ve všech těchto oddílech nejvyšší míru, mezní číslo, spíše nežli skutečný počet. Také ten Zlý, aby snáze oklamal svaté, používá čísla 7 (sr. Zj 13,1; 17,7nn), neboť toto číslo — a to je jeho druhý znakový význam — vyjadřuje ponejvíce (zvláště v knize Zjevení, kde je velmi časté) božskou plnost a celost: Je to číslo božího díla stvořitelského (sr. Gn 2,2n) a zachráněného (sr. Ex 12,15,19, oddíl, který ukazuje důležitost tohoto čísla pro slavnost beránka). Mysleme na → sabat, 7. den týdne, tedy den služeb božích, i na velký výskyt tohoto čísla v zákonech obřadného očišťování (Lv 12,15; sr. 2Kr 5,10). — Často se říká, že ve Sk 6 je řeč o 7 diakonech. Je však třeba poznamenat, že pisatel Skutků o nich neuvádí jména „diakonů“. Mluví se prostě o „Sedmi“ (sr. Sk 21,8), jako apoštolové jsou prostě „Dvanáct“ (→ služba v Novém zákoně). Srovnáme-li oddíl ve Sk 6 s uvedením v úřad „starších“ v Nu 11, lze vidět ve Sk 6 vyprávění o tom, jak byl v církvi zřízen spíše úřad starších nežli diakonů.

5. Osm osob vstoupilo do korábu ve chvíli potopy (1Pt 3,20). Bible však nezná ještě hloubání o čísle 8 (týkající se zvláště křtu a posledních dnů), do nichž se budou pouštět Otcové (sr. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paříž 1951, str. 355—387).

6. Číslo deset se jeví především jako číslo kulaté (sr. L 15,8; 19,13; Zj 2,10 atd.). 10 je praotců před potopou (Gn 5), 10 ran dopadne, nežli farao dá svobodu Izraeli (Ex 7—12), 10 je přikázání boží vůle (Ex 20), 10 mocností je bezmocných proti boží lásce (Ř 8,38n), 10 je neěstí, které vylučují z božího království (1K 6,10).

7. Číslo dvanáct je povýtce číslem božího Izraele, číslem vyvolenosti. Jákob-Izrael měl 12 synů (Gn 35,23; 42,13,32; Sk 7,8). Na znamení toho, že Ježíš je Pánem všeho božího lidu a že v něm začíná nový → Izrael, vybral si Ježíš 12 → apoštolů (Mt 10,1nn; Mk 3,14; L 6,13; J 6,70), základ církve (sr. Zj 21,14; Ef 2,20). Boží lid se skládá ze 12 kmenů, ve staré smlou-

vě historicky (Gn 49,28; Ex 24,4; 28,21; Joz 4,9 atd.) a v nové smlouvě symbolicky (Mt 19,28; Jk 1,1; Zj 21,12). Zdá se, že číslo 12 je ustavujícím prvkem církve, a jestliže zrádce Jidáš, jeden ze Dvanácti (Mt 26,14 atd.), musel být nahrazen Matějem před letnicemi (Sk 1,15—26), bylo to proto, že církev musela být v jádru úplná, měla-li přijmout Ducha svatého a plnit poslání, kterým ji Ježíš pověřil. — Obecně se předpokládá, že původ důležitosti čísla 12 je třeba hledat ve sledu 12 měsíců roku. Uvážíme-li však vztah mezi tímto číslem a vyvolením, mohli bychom se možná ptát, zda aspoň pro bohoslovnou úvahu není 12 spíše násobkem 6, čísla člověka: Vskutku církev je místem, kde člověk nemůže být sám, kde je zároveň omezen i utěšen přítomností bližního.

8. Při potopě přiši čtyřicet dní (Gn 7,4), Izrael je 40 let na poušti (Ex 16,35; Nu 14,33; 32,13; Dt 29,5; Joz 5,6 — ostatně celé vyjití z Egypta je pod znamením čísla 40: Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9; Nu 13,25; sr. Sk 7,23; 30,36). Saul (Sk 13,21), David (2S 5,4), Šalomoun (1Kr 11,42) kralují nad Izraelem každý 40 let. Eliáš jde 40 dní, aby unikl Jezabel a dosáhl hory boží (1Kr 19, 8). Ježíš je na poušti pokoušen 40 dnů (Mt 4,2 par.) a po svém vzkříšení se ukazuje také po 40 dnů (Sk 1,3). Tento prostý výčet ukazuje, že Písmo rádo sahá k číslu 40, když začíná nový oddíl dějů spásy: Smlouva s Noé, záchrana po vyjití z Egypta, kralování, údobí velkých proroků, příchod Mesiáše, původ církve. Takže je možno říci, že tam, kde toto číslo má bohoslovný dosah, je to číslo dějin spásy. Je to přílišně hloubání vidět v tomto čísle zaokrouhlených 42 (= 7×6), to jest násobek, vzniklý setkáním plnosti božího záměru s člověkem? (Právě to přece je děj spásy!) Kniha rodu Ježíšova bude u Matouše obsahovat 42 jména.

9. Číslo *sedmdesát* se obvykle chápe jako označení obecnosti: Potomků Sema, Chama a Jáfeta, kteří po potopě znovu zalidňují svět, je 70. V počtu 70 osob sestupuje Izrael do toho „světa“, jímž je Egypt (Gn 46,27; Ex 1,5), a na 70 let bude jindy Izrael zahnán na jinou tvář „světa“, kterou je pro Starý zákon Babylón (Jr 25,11; 29,10). Kvůli nespokojenosti jakéhosi „*přimíšeného lidu*“, který se přidal k lidu při vyjití, dává Bůh Mojžíšovi příkaz, aby si na pomoc pro plnění svého

úkolů vybral 70 starších (Nu 11; sr. souvztáženost tohoto oddílu a Sk 6, kde počet starších je ze 70 snížen na 7, sr. výše). Vzpomeňme také, že na samaritánském území, to jest podle Židů na území polo-pohanském, Ježíš si povolal 70 učedníků a dal jim pokyny podobné těm, které podle Matouše udělal Dvanácti (L 10). Vzhledem k tomu, že o těchto sedmdesáti se už nikdy víc nemluví, je pravděpodobné, že cílem tohoto vyprávění je ukázat, že výběrem dvanácti projevil Ježíš své kralování nad Izraelem a výběrem sedmdesáti (o němž vypráví jediný nežidovský spisovatel Písem!) vyslovil svůj vladařský nárok nad všemi národy. — Posléze je známa pověst, podle níž 70 překladatelů přeložilo totožně Starý zákon, ačkoliv pracovali každý samostatně (překlad zvaný Sedmdesátka, Septuaginta). Tato pověst má dokázat, že židovská bible, určená pro zvěstování mezi pohany a pro synagogy rozptýlené mezi pohany, je Bohem vdechuta právě tak jako původní znění hebrejské nebo aramejské. — Z hlediska bohoslovného výkladu si lze snad položit otázku, zda číslo 70 není zaokrouhlených 72 (6×12). V každém případě by tento výklad, který spojuje číslo člověka s číslem církve, dobře vystihl obecnost boží výzvy.

10. V tomto nutně zlomkovitém výčtu čísel důležitých pro bohosloví Písem zbývá uvést ještě několik určitých čísel a jedno vyprávění, v němž čísla hrají jistou úlohu. I zde se však musíme omezit na dohady:

a) Jestliže Ježíš svým učedníkům říká, že mají odpustit až 7× za den (L 17,4) nebo dokonce 70×7× (Mt 18,21nn), zdůrazňuje tím, že → odpuštění nemá hranic a že ho nikdy není dost.

b) Evangelium Janovo vypráví, že záračný rybolov přinesl 153 velké ryby, aniž se sif protřhla. Toto místo dalo podnět k mnoha výkladům, neboť toto číslo má zřejmě symbolický význam. Svatý Jeroným se odvolává na zoologa, jenž byl mladší nežli Jan (a který, jak nyní víme, četl Jana špatně) a podle něhož jsou na světě 153 druhů ryb. Oddíl je podle toho měl znamenat, že v církvi (= sfti) je místo pro všechna lidská plemena, aniž tím církev ztratí svou jednotu. Jiní Otcové napřeli svou obrazotvornost tím směrem, že vysvětlení tohoto čísla hledali v souhrnu určitého počtu písmen, víme přece, že ve starověku mají písmena i číselnou hod-

notu. Šlo tedy o to, najít slova, jejichž písemný součet by činil 153. Origenes v tomto čísle našel znak Trojice, Cyril z Alexandrie znak Boha a církve (pohane = 100, Židé = 50, Trojice = 3). Dnes se hledá vysvětlení spíše ve skutečnosti, že číslo 153 je trojúhelníkové číslo sedmnácti (vskutku sčítáme-li  $1+2+3+4 \dots$  až do 17, obdržíme 153). Již svatý Augustin hledal klíč k oddílu v čísle 17 a domníval se, že tu jde o znak evangelia (Zákon=10 + Duch=7). Ph.-H. Menoud mi svěruje výklad, který se zdá velmi svůdný. Je třeba, říká, připočíst k rybám síť, to jest sečíst  $1+17$ . Obdržíme číslo 18. Vyjádříme-li číslo 18 písmeny řecké abecedy, obdržíme IH, první dvě písmena jména Ježíš. Z objevených papyrů a z Listu Barnabášova víme, že od nejzazších dob se těmito dvěma písmeny zkracovalo jméno Ježíšovo. Smysl by tedy byl tento: Kázání o Ježíši (= vržení sítě) a věřící, které shromáždí (= ryby), jinak řečeno církve se ve světě projevuje jako táž spásná moc, jakou byl Ježíš v čase svého vtělení. A církve svou jednotou a obecností je v době mezi nanebevstoupením a druhým příchodem nejvlastnějším znamením Ježíšovy přítomnosti na zemi, to jest jeho tělem, jak by řekl svatý Pavel.

c) 144.000 mužů zmanených, o nichž mluví kniha Zjevení (7,4nn; 14,1nn), určitě nepředstavuje dav punktičkářsky spočítaný. Tento počet je symbolický. Je to číslo vyvolení 12, umocněné na nejvyšší stupeň:  $12 \times 12 \times 1000$  (součinitel nesmírnosti). Jinak řečeno, toto číslo napovídá, že všichni vyvolení bez výjimky jsou pod boží ochranou.

d) Jiný oddíl Zjevení (13,18) zve chápavého čtenáře, aby v čísle 666 odhalil obecně známého člověka. Koho však skrývá toto číslo, či má symbol „jiné šelmy“ (v.11)? Již svatý Ireneus na konci druhého století vyznává, že o tom nic neví, a od té doby nikdo tajemství neodhalil. Je třeba hledat řešení v tom, že 666 je trojúhelníkové číslo 36, jež je trojúhelníkovým číslem 8, a je tedy možno shledat totožnost mezi 666 a 8? Tuto osmičku jako znak šelmy najdeme ve Zj 17,11. Jiní hledají řešení cestou gematrickou, to jest dávají číslicím jejich písemnou hodnotu. Tomuto postupu bezpochyby vděčíme za to, že některé rukopisy mění 666 na 616, neboť v tomto čísle by bylo možno shledat jméno Gaius Caesar, to jest krvelačného císaře Caligulu. Kraloval však příliš brzo

(37—41), aby bylo možno brát jej v úvahu. Někteří mysleli, že toto číslo skrývá obžvlého Nerona, a vskutku, kdybychom četli Neron Qesar v hebrejském písmu, dospěli bychom k pověstnému číslu. Avšak Zjevení (1,8; 21,6; 22,13) používá abecedy řecké. Jméno, jež spisovatel Zjevení zahalil do tohoto čísla, zůstane, zdá se, navždy nerozluštitelné. Zato právě tímto gematrickým způsobem bylo možno z čísla 666 odvodit jména většiny tyranů, kteří v dějinách pronásledovali církve. Protože toto číslo zůstává stále živé během dějin, mohli bychom být v pokušení utěšit se ve své neznalosti tím, že bychom toto číslo považovali za trojí opakování čísla 6 a za odepření počítat až do čísla 7. Číslo 666 by bylo číslem člověka, který se nechce vřadit do božího záměru a oslavuje sám sebe.

e) Konečně je třeba uvést oddíl o rozmnožení chlebů, kde čísla hrají zřejmou úlohu (Mt 14,13—21; Mk 6,30—44; L 9,10—17; J 6,1—15). Ježíš tam sytí nesmírný dav 5 chleby + 2 rybami (=7) a je sebráno 12 košů zbytků. Symbolický význam tohoto vyprávění je, zdá se, trojí: 1) Od Ježíše přichází plnost boží milosti ( $5+2=7$ ) a tato milost je nevyčerpatelná: je jí dost pro církve všech míst a všech dob (12). 2) Těchto 5 chlebů + 2 ryby jsou známem Ježíše samého, v němž plnost božství přebývá tělesně. Tím, že své tělo láme na kříži, vytváří účinek, který je zcela v neproměru s chudobou jeho osoby. Nejen jeho současníci, ale celá církev bude jeho smrtí navždy nasyčena a zahrnuta dary. Tento výklad zázraku chlebů je doporučen i skutečností, že 3) vyprávění má velmi jasný záměr vybidnout čtenáře, aby myslel na večeři, kterou slaví církve (a to je patrné zvláště ve čtvrtém evangeliu). — Druhé rozmnožení chlebů (Mt 15,29—39; Mk 8,1—10) je ve znamení čísla 7 a odkazuje na Ježíše jako na toho, kdo ve jménu božím zahrnuje božími dary ty, kdo z nich žijí.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## ČISTÝ

Starý zákon

1. *Zákony čistoty* (srv. zvláště Lv 11—15). Rozlišování mezi čistým a nečistým není výlučné biblické: setkáváme se s ním kolem Izraele; dokonce je možno říci, že je jedním ze základních prvků „náboženství“. V bibli však nabývají tyto pojmy

nového významu. K jeho pochopení je nejjednodušší zkoumat *účinky* nečistoty.

Přestoupí-li kněz zákon čistoty, je nepůsobilý ke kněžským funkcím (Lv 21,1—15; 22,1—8). Laik ve stavu nečistoty nemůže jíst svaté věci (1S 21,4) ani posvátné oběti (Lv 7,20—21), nesmí vstoupit do chrámu (Lv 12,4), nesmí se účastnit kultovních svátků (2Pa 30,17—20) ani svaté války (Dt 23,9—14; Nu 31,19—20). Uzdravený malomocný je pro nečistotu poslán mimo tábor, do chrámu má přístup jen po etapách: nejprve vstoupí do tábora, ale zůstane mimo vlastní stan, vstoupí do svého stanu, ukáže se v stánku úmluvy (Lv 14,1—14). Vše, co se týká kultu, musí být čisté (Ex 25,31; 30,35; Lv 4,12; také Neh 12,30; 13,30). A tak tedy *nečistota vylučuje ze svaté oblasti*. Jestliže někdo, kdo je ve stavu nečistoty, vykoná čin, který vyžaduje čistotu, musí být vyloučen z božího lidu (Lv 7,21).

Lv 10,10 porovnává svatě-světské a čisté-nečisté. Upřesněme, že tu nejde o rovnocenné věci. Svaté je, co náleží Bohu, světské, co náleží stvoření. Avšak toto rozlišení není statické rozvržení: neexistuje hranice mezi transcendentním a hmotným. Máme-li to pochopit, musíme se dovolat základního pojmu izraelské psychologie: duše či lépe schopnosti, moci (potenciality). Bytost nebo předmět mají určitou schopnost, „mocnost“ (potencialitu), jež se projevuje v jejich vlivu a působení. Tak se v profánnu zjevuje přítomnost sakrálna, božství. Bůh je absolutní mocnost. *Na jakoukoliv jinou mocnost Hospodin žárí.*

Profánnu může tedy být čisté nebo nečisté. Jeho větší či menší moc určuje míru jeho účasti na svatosti. Je-li však jeho moc Hospodinu cizí, je mezi nimi rozpor: nečisté je proto to, co má zůstat vzdáleno svatému, zatímco to, co je profánně čisté, může se naopak stát posvěceným. Bylo by mylné se domnívat, že nečisté a svaté jsou rovnocenné kategorie. Naopak se vylučují; svaté jednoho náboženství je nečisté v očích jiného (zvláště v Izraeli), nečistého se máme vždycky varovat. Stane-li se, že se člověk musí vzdálit od svatého, je to proto, že není připraven k setkání s tím, co je samo v sobě pramenem požehnání.

Co je nečisté, je jím samo v sobě; může však svou nečistotu přenášet. Proto se to, co se stalo nečistým, musí očistit, musí se posvětit, aby vešlo v nový vztah k Hospodinu, který je Svatý v kultu či prostě

v lidu. Kromě Boha je tak svaté to, co si Bůh vybral a co si vyhradil pro sebe tím, že tomu dal podíl na své vlastní moci, neboli na svém Duchu (Ž 51,12—13).

Profánní, jež se stalo svatým, může být odsvěceno = profanizováno, aby se navrátilo k všednímu životu. Toto *zsvětštění* je dobré, jestliže k němu došlo podle pravidel (obřady vycházení, daru a svatého požívání desátků a prvotin: srv. Dt 14,22—23). Je zlé, spočívá-li v hrubém navození styku profánně čistého, jež se stalo posvátným, s tím, co se vždy může stát profánně nečistým, či aspoň znečištěným (sr. 1S 5—6; 2S 6,6).

2. *Nečisté věci*. Všecko je více či méně poskvrněno nakažením: krajina skrze pohany, pohané skrze modly. V poměru k Izraeli je to nečisté, protože se podílí na duchu (duchovním celku, útvaru), který je v protivě k Hospodinu. Vyjmenujeme, co je pro Izraele pramenem poskvrnění. Rozumí se, že oba oddíly, které tomu věnujeme, tu jsou pouze pro jasnost třídění. Nečisté je:

a) *Vše, co je spojeno s pohanstvím*:

1. *Některá zvířata*: není zakázáno se jich dotýkat, nýbrž jíst je; jíst znamená přivlastnit si část duše toho, co jíme; svatý lid nesmí jíst nic, co může poznamenat jeho duši, a jsou mu zvláště zapovězeny věci posvátné cizím. Je možné, že rozlišování zvířat někdy pochází odtud (v případech, že by rozlišení pocházelo ze zjištění nějaké cizí moci, bylo by třeba zařadit tato zvířata do následujícího oddílu). Pohané zase naopak nebudou moci jíst u izraelského stolu a Izrael zůstane svatý (Lv 11; 20,25—26; Dt 14,1—21; Gn 43,32). —
2. *Masa obětovaná modlám*: toto se objevuje dosti pozdě, až když Izrael už není „oddělen“ od národů, nýbrž rozptýlen ve světě, na trhu je mu nabízeno maso pocházející z pohanských obětí (srv. 1Mak 1,65—66; Sk 15,29). —
3. *Plody Kanaánu* během prvních tří ročních sklizní z toho důvodu, že jsou spjata s dřívějším uctíváním Baala, boha slunce (Lv 19,23—25). —
4. *Země obsazená pohany* (Lv 18,25; Nu 33,51—56; Ezd 9,11), domy pohanů a konečně osoby pohanů: srv. „klatbu“ uvalenou na kananejská města při osazení země (Joz 6,24—7,26). „Proklaté“ je opakem → svatého. Příčinou je → modla, která je současně pramenem i symbolem duchovního útvaru odlišného od duchovního

celku lidu Hospodinova (Gn 35,2; 2Pa 34,3; Ezd 23,17).

b) *Vše, co se projevuje jako moc nezávistá na Bohu.* Zmiňme se zvláště o → krvi, která je v pravém slova smyslu nositelem duše. Někdy je nečistá, jindy posvěcená, takže je zdrojem poskvrny (Nu 35,33) nebo očištění (Lv 14,52) a nesmí se jíst (Gn 9,4; Lv 7,27). Pokud jde o nečisté věci, jež následují, šlo tu patrně o konstatování nebezpečí: tajemná povaha krve byla především zdrojem „tabu“ a ne nějakých pravidel hygieny. — 1. *Mrtvolý lidí* (Nu 19,11; 2K 23,13—14; Ez 39,12), zdechliny nečistých zvířat (Lv 11,27—28) a čistých zvířat, jež nebyla zabita člověkem k potravě nebo k oběti (Lv 17,15). Hrobky se před velikonoce bílí, aby je poutníci viděli a vyhnuli se jim. Mrtví se podílejí na posvátné sféře neslučitelné s Bohem. — 2. *Posvátné oběti* nespotřebované během prvních dvou dnů (Lv 7,16—18). — 3. *Malomocenství* osob, látek či domů (Lv 13—14). — 4. *Vše, co je spojeno s tajemstvím plození*: porod (Lv 12); menstruace nebo každý jiný normální či chorobný výtok (Lv 15); normální sexuální styky (1S 21,5; 2S 11,4). Tato nečistota se stává ještě větším proviněním, jde-li o činy neoprávněné či o činy nepřirozené (Lv 18). — 5. *Červená jalovice* a její popel (Nu 19), přestože je posvátná. Myslí se tu patrně na skutečnost, že bývá používána k oběti smíření.

Předměty, jež jsou ve styku s těmito nečistými věcmi, jsou nečisté, a proto je nutno se jim vyhýbat (Lv 15,4), až na pramenitou vodu a na semena (Lv 11,36). To jistě pro očištnou schopnost vody a pro tajemství klíčení. Nečistota je nakažlivější nežli svatost (Ag 2,11—13).

3. *Mravní čistota.* V prorockém poselství nabývá nečistota etického smyslu vázaného na vůli svatého Boha (Iz 6,5; Jr 13,27; Abk 1,13; srv. Ž 19,9n; Př 15,26). Mravní čistota není jen o něco víc než zákonná čistota a zákonná čistota není jen lekce a symbol čistoty mravní. Nesmí nás mýlit skutečnost, že farizeové později přecenili tu první tak, že zanedbali druhou a že se druhá oddělila od první, jež se stala pokryteckou. Od zákonné čistoty se nepostupuje k čistotě mravní tak, že se pokročí od těla k duši, přičemž se zachová jen zákonem čistoty požadovaný pojem poslušnosti. Je tu třeba jistého prohloubení: je třeba brát v úvahu pojem bázně

Hospodinovy. Nečistota *odporuje sama v sobě moci Hospodinově.* Je hřích (mravně) neočistit se, je-li člověk poskvrněn podle zákona: není to prostá neposlušnost rádu očišťování, nýbrž *odpor vůči Bohu v samé jeho podstatě.* Bůh je totiž svatý v pravém slova smyslu (Lv 11,44—45). Jsou-li tedy značně staré zákony čistoty sepsány po exilu, děje se tak jistě proto, aby nebyly zapomenuty, přestože neexistuje chrám. Je to také ohlas poselství proroků: tělesné očišťování je jakési znamení, jakási svátost očišťování mravního.

Mravnost vyplývá z definice „čistého“. Činnost vykonávaná rukama („čisté ruce“ = být bez viny, 2S 22,21; Jb 17,9) vychází z celé duše; je řádná, jestliže tu toto vše je. Nečistota ničí bezúhonnost duše a způsobuje zkázu bytí (Mi 2,10). Čisté srdce (Gn 20,5) je opakem rozděleného srdce, duše zlomené cizí vůlí. Co je Bohem odděleno, nepřijímá jeho vůli jako vnější příkaz, nýbrž je postaveno do oblasti jeho svatosti a podílí se na jeho Duchu. Bohu je tedy možno se přiblížit: je možno se k němu modlit (Jb 16,17) a vstupovat do chrámu (Ž 24,4). → Hřích je vzpoura, to jest bytostný odpor vůči Bohu, který se projevuje tím, že se člověk podrobuje také jiné vůli a tak i moci. (Hřích Izraele je proto větší než hřích pohanů: Am 1,1—3,2).

Nečistota přichází zvenčí. Svolit k nečistotě je hřích (vnitřní). Naopak zase hřích zakládá nečistotu. Nevěrnost Bohu je nečistota jako cizoložství a prostituce (Oz 2). Nečistá duše se nemůže rozvíjet, zakrňuje: vztah smlouvy s Bohem je porušen. Na počátku tu byly samočinné důsledky. Jakmile se však projevil osobní vztah mezi Bohem a člověkem, došlo k žárlivosti svatého Boha, pod jehož hněvem člověk nemůže žít.

4. *Očištění.* Bůh je svatý; člověk je poskvrněný (Lv 11,44; Jb 4,17; Abk 1,13): nákazou, chováním i vlastní přirozeností (Jb 14,4; Ž 51,7). Je třeba očištění, po němž člověk usiluje zůstat čistý jako Job (33,9).

a) Všimněme si nejprve dvojí úlohy *ohně*: čistí určité předměty, jako kovy (Nu 31,22—23; Mal 3,3), patrně proto mohou nepřátelské poklady vejít do božího pokladu v tom okamžiku, kdy je země „očištěna“ ohněm (Joz 6,24); oheň stravuje oběť, čistí ji a uvolňuje princip života, který stoupá k Bohu. Je však zřejmé, že jeho působení zpravidla ničí to, čeho se



dotkne. Odtud úloha → vody pro Izraele a jeho majetek.

Očišťování se má konat vždy, často s odnětím chlupů, které jsou sídlem principu života, a mohou proto být snadno nakažené (Nu 8,7). Základem je koupel a očištné působení *vody*: částečné nebo úplné mytí při narození (Ez 16,4), při sňatku (Rt 3,3; Est 2,3); pomáhá a je výrazem zdraví a radosti (→ pomazání) očišťováním a navoněním (těla, nohou, rukou, obličejů).

Často se může konat → obětování oběti, jež → *krev* odvádí nečistou moc (→ smířit), a oběti, jež *krev* spojuje s mocí božskou (zápalná oběť: po porodu (Lv 12,6), po dotyku mrtvého (Nu 19,2; 2S 12,15n), po malomocenství (Lv 14), po výtoku (Lv 15). Trvání nečistoty je proměnlivé: po dotyku až do večera (Lv 11,24), po uzdravení (Lv 14,8—9) nebo po dotyku lidské mrtvoly (Nu 19,11) sedm dní, po porodu čtyřicet dní (Lv 12,2—5) a dvojnásobek, je-li dítětem dcera.

Kněz, posvátná osoba, řídí tento obřad nejen v případech něčeho, co je náhodné, ale i jde-li o lid, o zemi a zvláště o → chrám (středisko země, spjaté s lidem): vše, co jde do chrámu, má být očištěno, a svatost chrámu (kde se nečistý člověk setkává se svatým Bohem) má být udržována každoročním očišťováním od hříchu (Lv 16). K tomu všemu se musejí i kněží a lévitě sami očišťovat (Nu 8,6—22; 2Pa 29,15—19; Ezd 6,20).

b) Ani obmytí (Jr 2,22; Jb 9,30), ani oběť (Ž 51,18) nemají však žádnou magickou hodnotu; jsou to znamení. Nejde o to očištit se, nýbrž být očištěn božím → odpuštěním (Ž 32,1—2) a ne lidským obřadem. Bůh vede viníka tajemně k potřebě odpuštění (2S 12; Iz 38,17; Da 11,35), o něž bude žádáno na modlitbě, zatímco všechny obřady budou nahrazeny vyznáním hříchů (Ž 51).

Očištné jednání není proto potlačeno; dochází však k němu činem Boha Stvořitele (Ž 51,9—12; Iz 1,18; Ez 36,25—26; Da 12, 10). Oběť sama není vyloučena, poskytuje jí však sám Bůh v osobě Mesiáše (srv. Iz 53,12). Odmítnout očištění je největší zločin (Ez 24,13).

D. LYS /přel. V. Sláma

### Nový zákon

*Synoptická evangelia* ukazují Ježíše jako toho, který některé lidi, prohlášené za nečisté, proměňuje v čisté. Díky jeho uzdra-

vování jsou uzdraveni i malomocní. Evangelisté říkají: „Malomocní se čistí.“ Toto očištění není jenom zázračný čin, který dělá z lidí fyzicky nemocných rituálně čisté, bezúhonné před židovským zákonem. Jeho smysl je hlubší. Manifestuje boží zásah, který proměňuje to, co je porušené, tělo nebo celou bytost. Z tohoto hlediska je významná příhoda deseti malomocných (L 17,11—19). Ježíši nejde jen o uzdravení, ale o obrácení.

Rituální čistota zřejmě nedostačuje ani u lidí zdravých. Ježíš to říká prudkými slovy farizeům (Mt 23,25—26; L 11,39). Pravá je jedině čistota, která vyplývá z očištění srdce, ze skutečného obecnství s Bohem (Mt 5,8). Čistota tedy není výsadou určitých lidí, kteří jsou sami o sobě bezúhonní. Vyplývá z božího zásahu, který z nečistého srdce udělá čisté (Mk 7,18—23). Projevuje se chováním, které je přiměřené boží vůli. Takového chování nelze dosáhnout pouhým užitím přísných zásad. Člověk není čistý tím, že by konal svou povinnost nebo protože by měl dobré svědomí. Je čistý, když v jeho životě jedná Pán. Sám o sobě není čistý nikdo. Ale každý se stává čistý vírou v Pána. Čtvrtý evangelista nechává Ježíše říci: „Již vy čistí jste pro řeč, kterou jsem mluvil vám“ (J 15,3).

Tato žitá čistota, která je výsledkem neustále obnovovaného a upevňovaného obecnství s Kristem, je nekonečně širší a silnější než zásady, na které by ji lidé chtěli omezit. Sám apoštol Petr (podle Sk 10,15; 11,9) musí uznat, že pohané nejsou nečistší než Židé a že rozdíl netvoří rasa, nýbrž pouze víra.

Apoštol Pavel se také chápe této myšlenky čistoty, a aby popsal různé lidské situace před Bohem a před Kristem, užívá odlišných slov: prostí, upřímní (Ř 16,19; Fp 2,15), bez úhony (nyní — Fp 2,15), bez obvinění (Fp 2,15), upřímní (Fp 1,10), bez úrazu (Fp 1,10). Tady nezáleží ani tak na různých výrazech s určitými téměř nepozorovatelnými rozdíly, jako na duchovní skutečnosti, kterou apoštol vyjadřuje.

Už Ježíš říkal křesťanům, aby byli „bezestní jako holubice“ (Mt 10,16). Apoštol si přeje, aby věřící byli moudří k dobrému a „prostí k zlému“ (Ř 16,19). To je výsledek poslušnosti víry (Fp 2,12—15): „Všecko činite bez reptání a bez pochybování, abyste byli bez úhony a upřímní synové boží, bez obvinění uprostřed národu zlého (dosl. pokřiveného) a převráceného

(dosl. který šilhá).“ Přímota a prostota srdce dovolují věřícímu „rozlišovat“, co je důležité v každodenním životě, a dovedou jej až ke dni Kristovu, ke dni jeho návratu, kdy bude muset být čistý a nedělat nic, co by pohoršovalo (Fp 1,10). Aktuální čistota křesťanova chování (Fp 4,8) má cenu jen proto, že dovolí konečné setkání s Kristem. Již nyní je výsledkem naděje a radosti z budoucího života ve viditelné přítomnosti Pána, který nás provzdý a docela očistí.

V témže smyslu mluví pastorální epistoly o čistém srdci (1Tm 1,5; 2Tm 2,22) nebo o čistém svědomí a první list Petrův uvádí čisté chování křesťanských žen (1Pt 3,2). Očištění bytosti (nebo duše — 1Pt 1,22) vyplývá z poslušnosti pravdě.

V epistole k Židům je očištění, které je lidským dílem a výsledkem obrádků, ucerých ke zrušení, postaveno do protikladu k očištnému dílu uskutečněnému Kristovou obětí, jež nás přivede k službě živému Bohu (Žd 9,13—14; srv. 10,2).

Shrnutí V různých slovech, která slouží ve všech spisech NZ k překladačným myšlenkám čistoty, můžeme poznat nápadnou jednotu názoru: Člověk, jenž se stal nečistý tím, že se vzdálil od Boha, stává se čistý svým stálým obočstvím s Kristem. Jeho čistota není nikdy získaná vlastním úsilím, ale vždycky přijatá, až do dne, kdy se Kristus vrátí a tuto čistotu, která do té doby bude jen ovocem víry, učiní viditelnou.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

## ČLOVĚK

### Starý zákon

1. Základní výpověď SZ o člověku říká, že člověk je *stvoření*. Jako takový se vyznačuje slabostí a smrtelností, kdežto Bohu patří síla a věčný život (Jb 14,1—2; Ž 103,15—16). Člověk byl stvořen jako smrtelný. Pád prvního člověka nepřivodil proměnu jeho podstaty, ale uvedl jej s konečnou platností do postavení, které by Bůh možná nedopustil, kdyby byl člověk setrval v poslušnosti (Gn 3,22). Očekávat od člověka spásu a život je iluze (Iz 31,3; Jr 17,5). Stejně jako živočich je člověk tvor — oba mají stejný úděl (Kaz 3,19; Ž 49,12). Protože však jej stvořil Bůh, který vdechl do jeho chrpí dech života, těší se člověk mimořádně důstojností. V oblasti, která je mu určena, je schopen uplatňovat moc a vládu nad přírodou, kte-

rá ho obklopuje (Gn 1,27; Ž 8,6nn). Pojítko člověka s Bohem je sice základem vši antropologie, ale vztah k bližním není méně důležitý. Podle smýšlení, které převládá ve SZ, je skutečnost v prvé řadě určována společenstvím, ne jednotlivcem. Ono je trvalou realitou, v níž jednotlivec zapouští kořeny a v níž pokračuje: jednotlivec mizí, ale lid zůstává. Zároveň se může kolektiv bytostně ztělesnit v jednotlivci. Tato představa je vrcholně vyjádřena postavou → služebníka Hospodinova u Iz 40—55. Obvyklý hebrejský výraz pro člověka vyjadřuje svým způsobem obojí pouto: *'ādām* je ten, který byl uhněten ze země (*'ādāmā*), tedy bytost křehká a pomíjející. Toto označení je zároveň považováno za vlastní jméno prvního člověka (poprvé v Gn 3,17). Sociologické zúžení na jednotlivce je vyjádřeno vazbou *bēn 'ādām*, syn člověka či syn lidstva, kdežto *'ādām* označuje kolektiv.

2. Celé sz učení o člověku je obsaženo ve zprávách o → stvoření. Nejúplněji je vyjadřuje jahvista: „I učinil Hospodin Bůh člověka z prachu země a vdechl v chrpípe jeho dchnutí života, i byl člověk v duši živou“ (Gn 2,7). Tento text vypovídá zřetelně, že život je výlučně božím vlastnictvím a že člověk existuje jenom potud, pokud přijímá dech života, který Bůh dává svrchovaným aktem své milosti (sr. Ž 104,29—30). Tělo i dchnutí života pocházejí od Boha a nejsou dvěma oddělitelnými a izolovatelnými složkami. Božský život proniká celou bytostí natolik, že každý orgán může vyjadřovat život celku: tělo není zdaleka jenom schránkou duše, naopak, je nezbytným výrazem nehmotné skutečnosti, která je principem života. Také duševní a duchovní funkce jsou stále spojeny s tělem. Podle SZ nemá člověk duši. Hebrejský výraz, obvykle překládaný jako „duše“ (*něfěš*), označuje však psychofyzický celek, život bytost se všemi jejími projevy. Vyskytuje se v těchto významech:

a) Život vůbec: život za život v právních textech (Ex 21,23; Dt 19,21), život, který se někdo pokouší zničit a který má být respektován (1Kr 19,2; Ex 4,19; Jb 2,6).

b) Život v různých tělesných projevech, které jsou zvláště nápadné a důležité: dýchání a dech (Jb 41,13; Ex 23,12; 31,17; Gn 35,18), anebo → krev (Gn 9,4; Lv 17,11,14; Dt 12,23; Ž 141,8).

c) Život, jak se projevuje v určitých

funkcích spíše psychických, jako tužba, přání (2S 3,21; Ž 23,4; 41,3; Př 23,2; Iz 26,8; Ez 24,5).

d) Život jak se projevuje v souhrnu činitelů ustavujících osobnost člověka (Gn 14,21; 46,18; Nu 5,6; Ez 33,6). S koncovkou 1. osoby odpovídá *nefeš* českému „já“ a může se překládat osobním zájmenem.

e) Mrtvé tělo, které dosud není rozloženo (Lv 19,28; 21,1,11; Nu 6,6; Ag 2,13).

3. Různé složky, které tvoří živou bytost, hrají roli jen tak dalece, pokud jimi hýbe síla života.

a) *Tělo* — *maso*, které je v mytické a básnické řeči označováno jako prach, odlišuje zásadně člověka od Boha (Gn 6,3; 2Pa 32,8; Ž 145,21; Iz 31,3; 40,6; Jr 17,5 atd.). Přes svou hmotnost může však tělo zastávat funkce, které překračují „tělesnost“ v běžném smyslu (Ž 84,3 — tělo touží po Bohu — sr. také Ž 16,9; 119,120). Představa těla jako protibožského principu a sídla hříchu je SZ zcela cizí. Objevuje se až v moudrosti Šalomounově (9,15), zřejmě pod helénistickým vlivem.

b) *Duch* je v podstatě boží charakteristikou, a tak se objevuje u těch, které SZ nazývá božími lidmi: hrdinové knihy Soudců jsou pro dar Hospodinova ducha schopni plnit podivuhodné, až nadlidské úkoly. Ty jsou ovšem přamálo duchovní v tom smyslu, jak to chápeme my (sr. Sd 3,10; 6,34; 11,29; 14,6; 15,14). Při Samsonovi se tak působení ducha projevuje jedinečnou fyzickou silou.

Král je rovněž mužem ducha: ve chvíli, kdy Samuel pomaže Saula, zmocní se Saula duch, který ho proměňuje v jiného člověka (1S 10,6—13). Duch je rovněž silou, která dává prorokovi schopnost splnit svěřeně posláni, třebaže předexilní proroci se na to zřídka odvolávají (Oz 9,7; Mí 3,8; Ez 11,1nn). V jiných textech je duchem označována skutečnost spíše psychologická, která velmi často splývá s *nefeš*. Rozlišit je lze tak, že *nefeš* pokládáme za život, který má sklon se projevit v konkrétní podobě, kdežto *rûach* (duch) je život po své vnitřní skryté stránce. Odpovídá více tomu, co nazýváme „duší“ (Gn 41,8; Sd 8,3; 1Kr 21,5; Iz 25,4; Ž 76,13; Př 16,32). Duch je rovněž sídlem myšlení (Ez 11,5; 20,32), je náboženským orgánem povýtce, člověk je skrze něj ve styku s Bohem: podle Ž 51,12—14 je duch člověka schopen přijmout → Ducha svatého, totiž Ducha božského a být jím obnoven.

c) *Srdce* odpovídá naší představě o duši spíše nežli „duch“. Je velkým regulátorem, který usměrňuje *rûach*, aby *nefeš* byla normální. Ze srdce pochází život (Př 4,23), což znamená, že srdce je orgán ve vlastním smyslu, a duch, zdroj života, se v něm může usadit. Srdce a duch mají často stejné funkce (Ex 35,21; Ž 78,8), avšak antropologie, která se snaží nazírat člověka jako skutečnou samostatnou a nezávislou, nahrazuje slovo duch, které označuje především sílu boží, slovem srdce. Srdce je orgán vnitřní a skrytý. Označuje nejhlubší složku osobnosti, svědomí. Je rovněž orgánem porozumění a poznání (1S 24,6; 25,31; 2S 24,10; 1Kr 2,44; Jr 17,1; Př 23,12; Kaz 7,27): „myslit“ se řekne hebrejsky „mluvit ve svém srdci“ anebo „ke svému srdci“ (Gn 24,45; 8,21; 1S 1,13; Kaz 1,16). Jednotlivcům, kterému chybí srdce, je pak bytostí zbavenou rozumem (Př 6,32; 7,7), „obrátit srdce“ znamená oklamat něčí rozum a zbavit ho na čas rozumových schopností (2S 15,6,13).

Schopnost k pozornosti má rovněž své sídlo v srdci (Ez 44,5; Ex 7,23). Srdce člověku rovněž přikazuje jeho mravní postoj (Iz 57,17; Kaz 11,9), řídí vůli a touhu. Poznamenejme ovšem, že jeho citová úloha je druhotná proti funkci rozlišovací. Se srdcem je spojeno tolik funkcí, že je možno říci, že podle SZ je člověk takový, jaké je jeho srdce.

4. Autor kněžské zprávy o stvoření vymezuje podstatu a úkol pojmem → *obraz a podobnost boží*. Přestože se tento pojem vyskytuje jenom v kněžské zprávě Pentateuchu (Gn 1,26,27; 5,1,3; 9,6), vyjadřuje výstižně celek učení SZ o člověku. Obraz boží se nevztahuje k tě či oně duchovní či mravní funkci člověka, k dokonalosti, svobodě, rozumu atd., nýbrž k lidské podstatě v její psychofyzické celistvosti. Hebrejský výraz překládaný jako obraz totiž označuje vždy plastický výtvor, reliéf či sochu. V celém starém Orientě byl „obraz“ zprítomněním a jakýmsi ztělesněním toho, koho znázorňoval. Tak obraz boha či panovníka vyjadřuje jejich skutečnou přítomnost a jejich vládu nad okolím místa, kde stojí. Je-li tedy člověk „božím obrazem“, znamená to, že je jeho zástupcem na zemi. Tuto zástupnost má člověk uplatňovat vládou nad živočišným světem (sr. Gn 1,27nn). Žalm 8, který je nejlepším výkladem o božím obrazu, i když se v něm tento výraz nevyskytuje,

zdůrazňuje rovněž moc, kterou Bůh dal člověku, když mu v pravdě předal část své svrchovanosti. Poněvadž je člověk božím obrazem, liší se od živočišstva. Z čistě biologického hlediska tu není téměř rozdílu, kromě toho, že živočich nemá „srdce“, avšak v hierarchii tvorstva zaujímá odlišné místo. Právní texty zdůrazňují, že musí být stále uznávána hranice mezi světem lidským a živočišným (sr. Lv 18,23). Obraz boží je nedílnou součástí lidské podstaty, není zrušen ani pádem a trvá i po potopě. Tato funkce není nijak v rozporu s tím, co SZ říká o slabosti a závislosti člověka, neboť se může uplatňovat jen potud, pokud zástupce zůstává ve vztahu k tomu, koho zastupuje. Když chce být člověk jako Bůh, jak ho k tomu podle Geneze podněcuje had, vypadá z role obrazu a stává se karikaturou. Podstatou sz pojetí člověka je výpověď o jeho sepětí s Bohem a o jeho samostatnosti vůči světu. Toto sepětí a toto panství se projevuje např. radostí, která je ve středu sz zbožnosti, anebo v kladném vztahu k práci a kultuře. Můžeme se také ptát, zda téma božího obrazu není základem židovského humanismu, který našel svůj jedinečný výraz v literatuře moudrosti.

5. Když mluví o stvoření člověka, říká též kněžský autor: „Muže a ženu stvořil je“ (Gn 1,27). Tento text brání chápat stvoření prvního člověka jako stvoření nějaké androgynní bytosti, jak to říká židovská haggada, která chce zmírnit protiklad mezi Gn 1,27 a 2,18nn. Podle druhého místa je → žena vzata z muže. Za své stvoření však vděčí jenom Hospodinu, který muže uvede do hlubokého spánku a přiřkne mu při této operaci zcela trpnou roli. Jestliže má tato pověst o stvoření ženy z mužova žebra za cíl vysvětlit určité fyzické zvláštnosti muže a ženy, chce předně vysvětlit vzájemnou přitažlivost pohlaví a vyjádřit obraznou formou, že teprve v → manželství muž a žena uskutečňují plně své povolání. Žena je nepochybně podřízena svému muži — manželské obyčeje ve SZ pokládají ženu za vlastnictví, které muž získá koupí. Když však opustí svého otce a matku, aby se připojil ke své ženě (Gn 2,24), prohlašuje, že žena je bytostí, která je mu podobná. Vzájemná přitažlivost pohlaví našla svůj básnický výraz v Písni Šalomounově a manželský svazek se stal v prorocké tradici nejčastějším obrazem Hospodinovy → smlouvy s jeho lidem.

## Nový zákon

Chceme-li vyjádřit novozákonní představu člověka, musíme předeslat, že autoři NZ vidí člověka vždy a pouze v jeho situaci před Bohem. Neexistuje poznání „člověka o sobě“. Obraz člověka nelze načrtnout podle lidské „přirozenosti“, jejíž podstatu by bylo možno určit, rozlišit její části a analyzovat její znaky a projevy: člověk je zjištělný a poznatelný jen ve svém příběhu s Bohem. Biblická antropologie jde vždy ruku v ruce s teologií a existuje jen jako její funkce.

### 1. Struktury lidské bytosti

Tato stránka antropologie vyplývá ze zkoumání pojmů, které v NZ definují a popisují struktury lidské bytosti. Pavlovy spisy podávají pro toto zkoumání nejdůležitější podklady. Konfrontace těchto údajů se synoptickými evangelií a janovskými spisy potvrzuje některé hlavní rysy.

a) Pojem *těla*, častý v NZ, definuje člověka jako hotový organismus, celek, jednotu. Nejde pouze o „formu“ lidského organismu oproti jeho podstatnému obsahu, ale o způsob, jenž v základu ustavuje lidské bytí. Není lidského života, který by nebyl tělesný (1K 15,35nn). Tato tělesnost člověka se projevuje především v hmotném lidském těle, v jednotě, kde jsou jednotlivé údy spojeny v harmonický a dobře koordinovaný celek (Mt 5,30, 6,25; Ř 2,4n; 1K 12,12—26). Ale oproti řeckému myšlení zahrnuje tělo širší skutečnost než biologickou jednotu člověka, jeho viditelné, hmatatelné, citlivé tělo. Označuje člověka, lidskou osobu jako celek. Apoštol Pavel také nemůže uvažovat o budoucím, posmrtném vzkříšeném lidském životě bez těla. Avšak toto tělo již nebude tělem hmotným, ale duchovním (1K 15,35—49; Fp 3,21).

b) Podobně jako tělo, ani *duše* neoznačuje část člověka, nýbrž člověka celého v určitém projevu. Přesněji, je to jako v SZ: člověk a jeho projevy jsou projevy živé bytosti. Tím je překonán i čistě biologický, naturalistický názor. Duše, to je lidský život, jakožto individuální život vědomého a rozhodujícího se subjektu (Mt 10,28, 16,26; L 9,56, 12,19—20; J 12,27; 2K 1,23, 12,15; Fp 1,27; 1Te 2,8). Ale živý člověk nemá pramen života a přežití v sobě. Adam se stal živou duší, když Bůh vdechl do jeho nozder dech života. Bůh určuje každému konec života (Mt 6,26—30; 1K 15,45).

c) Člověk, živá bytost, je také bytost *myslící*. Je to bytost, která ví, která rozumí, zná a současně se orientuje, která chce, která zaujímá stanovisko. Složka vůle je vždy přítomná v rozumu myslícího subjektu. Pojmy rozumu nebo srdce označují v NZ nejvnitřnější projevy lidské osobnosti. Vědomá a myslící vůle posuzuje a poznává, souhlasí nebo odmítá, soudí a vybírá (sr. pro pojem srdce: L 2,19, 8,15; Mt 6,21, 15,8; J 12,40, Ř 2,15, 6,17; Fp 1,7; Ef 3,17; pro pojem rozumu: 1K 1,10; Ř 12,2, 14,5, 7,23).

Ale toto vnitřní já se zvláště podle pavlovských epištol jeví jako neschopné vlastní nezávislosti. Podle úvah v Ř 7 vidíme, že nemá moc uskutečňovat dobro. Může myslet, chtít samo o sobě, ale tato činnost zůstává ve stavu představ, úmyslů, zákona. Jakmile se jedná o praktické uskutečnění, stává se závislým, zástupcem a služebníkem moci, která není z něho.

d) V životě přirozeného člověka je tato moc vlastně to, co NZ a zvláště apoštol Pavel nazývají *tělem* — *masem*. V řeckém myšlení pojem těla označuje výhradně tělesnou podstatu člověka. Nový zákon zdědil širší starozákonní pojetí a tento čistě fyzický význam téměř vždy překračuje. Tělo ve SZ označuje způsob, jímž člověk existuje před Bohem, a zdůrazňuje přitom jeho přirozenou slabost a jeho konečnost. Stejně autoři NZ používají výrazu těla, aby definovali přirozeného člověka v jeho celosti s rysy slabosti, nemožnosti, pomíjivosti, a zdůrazňují více než SZ jeho úzkou spojitost s hříchem (2K 1,12; Ř 6,19).

Vidíme také, že pojem těla neoznačuje pouze lidskou bytost samu o sobě, ale celou oblast lidského, vše, co nese stopu člověka a jeho vlády, celé prostředí a dějiny, jichž se účastní a na nichž je závislý. Tento rozšířený význam je obzvláště patrný ve výrazu „v těle“ nebo „podle těla“, kterého hojně používá apoštol Pavel (Ř 1,3, 8,13, 9,5; 1K 1,26, 10,18; 2K 5,16, 11,18; Ga 2,20, 3,3; Fp 22,24). Je tedy zřejmé, že chceme-li poznat člověka, nestačí jej popsat jako přírodní jev, jako biologický proces, jako psychologickou individualitu. Člověk je osobnost. Je třeba jej znát v jeho vztazích k druhým, v jeho postavení v dějinách lidstva, jejichž následky nese a kde uplatňuje svou odpovědnost. Nemůže být oddělen od společenství, do kterého patří v čase a prostoru. Pravý

(původní) pohled na člověka podává NZ vždy v perspektivě společenské a dějinné.

2. *Člověk ve vztahu k Bohu a Ježíši Kristu*. NZ stejně jako SZ vidí a poznává člověka jen v jeho vztahu k Bohu. Lidská existence je smysluplná jen skrze Boha a před Bohem.

Zkoumáme-li v NZ povahu vztahů s Bohem, můžeme poznamenat:

a) Člověk jakožto stvoření je závislý na Bohu (Mt 6,26—30, 10,28; Sk 17,25—28). Patří mu tělem i duší. Jeho existence trvá jen díky Bohu. Kromě toho je osobností sebevůdomělou ve svobodě a pohotovosti jen proto, že tím nebo oním způsobem je volán Bohem a je skrze Boha bytostí odpovědnou před Bohem.

b) Člověk však nechce tuto závislost uzнат. Žije skrze Boha a před Bohem, ale odmítl to uzнат. Špatně používal své svobody, odvrátil se od Boha (sr. Ř 1,19—21). Promarnil svůj život. Jeho existence je tělesná, což znamená konkrétně: podřízená hříchu. NZ potvrzuje obecnost tohoto hříchu, který se projevuje zároveň jako vada celého lidstva a jako odpovědnost a chyba každého jednotlivce (v synoptických evangeliích všeobecná potřeba → pokání předpokládá tento všeobecný hřích; sr. J 7,19, 9,34, 16,8; Ř 7,14—24).

c) NZ naznačuje určitý počet následků tohoto hříšného stavu pro lidský život. Shodují se v tom, že člověk-hříšník již není původní člověk, jak jej Bůh chtěl. Pro hřích není již v přirozeném světě pravého, úplného a svobodného člověka. Člověk odvrácený od svého Stvořitele a brojící proti němu je bytost hluboce odcizená. Popis v Ř 1,18—32 nám ukazuje postupný úpadek člověka: jeho zbloudění zakazilo všechny lidské projevy a vztahy. Lidská existence stvořená pro život je odsouzena k → smrti.

Když Bůh postaví člověka-hříšníka před imperativ svého → zákona, člověk je sám od sebe neschopen uskutečnit jeho požadavky a vrátit se k životu. Naněvýše uzná, že již není svobodný, ale rozpolcený, otrok těla a hříchu a zároveň viník, odsouzený pro toto zotročení (Mk 14,38; J 8,34; Ř 7,14—24). Obraz člověka, vytvořený Stvořitelem, je hluboce porušen.

d) Avšak NZ nám nicméně představuje *původního člověka* v osobě → *Ježíše Krista*, o němž Pilát prohlašuje: „Aj, člověk“ (J 19,5).

Synoptická evangelia se snaží zdůraznit

mimořádnost onoho člověka, který velmi silně zapůsobil na značnou část svého okolí, a podtrhávají jedinečnost setkání s Ježíšem Kristem (Mk 1,17—18, 22,27). Snaží se zdůraznit úzkou spojitost mezi Ježíšovým příchodem a počátkem → království božího (Mt 12,28, 11,27, 10,32, 26,63).

Janovo evangelium jasně naznačuje, že Ježíš je narozdíl od lidí opravdu boží *Syn* (J 8,41—47) a že nový život je možný díky dílu tohoto jediného Syna (J 3,14—16, 12,31, 6,40, 16,23).

Konečně u apoštola Pavla je celý obraz člověka vyjádřen jen v díle Ježíše Krista. Popisuje-li člověka-hříšníka odcizeného a padlého, činí tak odkazem k Synu člověka. Apoštol viděl skutečnost lidské existence v zrcadle toho, jací bychom měli být. Avšak v Ježíši Kristu také uviděl perspektivy nového života pro hříšného člověka (Ř 8,29; 2K 3,17), možnost → *nového člověka* podobného božímu Synu.

Ježíš Kristus je tedy prototyp, zástupce, ale zároveň také vůdce, prvorozený nového lidstva, které odpovídá úmyslu Stvořitele (sr. 1K 15,20—23; Ko 1,18; Ef 4,15—16).

Nový typ člověka, zjevený a uskutečněný Ježíšem Kristem, je dílem → Ducha svatého, svědectvím pro člověka, že již není otrok, ale dítě boží, již není oddán smrti, ale zaslíben vzkříšení a království božímu (Ř 8,16—17). To Duch svatý ve své tajemné svrchovanosti tvoří v člověku nový život tím, že ho mění od slávy k slávě a staví před Boha jako jeho pravé dítě (sr. L 20,36; J 1,12; Ř 8,14).

Být cele božím dítětem, to je uskutečnění a plnost lidské osobnosti, to je pravá dokonalost umožněná Ježíšem Kristem.

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ  
/přel. T. Opočenský

## Đ Á B E L

Hebrejské slovo *satan* znamená „protivník“. Např. král Adad Idumejský je označen za „Šalomounova satana“ (1Kr 11,14). Ještě přesněji toto slovo označuje protivníka před soudem, tedy žalobce (sr. Zj 12,10, kde ďábel vystupuje jako „žalobník“). Slovo „satan“ samozřejmě nabývá i smyslu „udavač“, „pomlouváč“. Překlad slovem „ďábel“ je plně oprávněný, neboť smysl řeckého slova „diabolos“ je právě „udavač, utrač“ (sr. J 6,70—71, kde je Jidáš nazván „ďáblem“; nemístný je zde překlad „démon“).

Ve starších částech SZ není satan ještě

nezávislou osobností, ani absolutně zlovolnou bytostí. Podle Za 3,1, nejstaršího textu, kde je zmínka o satanu, sídlí satan po jedné straně božího trůnu a „anděl boží“ na druhé. V Jobově knize vykazuje vlastní vůli: uzavírá sázku s Bohem, jejímž předmětem je Job, jako později v legendárním zpracování Faustova duše. Nicméně satan jedná vždy s výslovným božím dovolením a drží se přísně v mezích, které mu Bůh určil (Jb 1,12; 2,6). Podle 1Pa 21,1 vnuká satan Davidovi zlý nápad, aby provedl součet lidu, zatímco podle staršího textu 2S 24,1 jej k této špatné myšlence přivádí sám Hospodin, protože proti králi vzplanul hněvem.

Pesimistická kázání určitých proroků, hrůzné politické zkušenosti Židů, rovněž vliv perského náboženství, to vše přispívá k rozvoji vyhraněnější dualistického vidění světa. Satan (aniž se stal protibohem jako u manichejců a pozbyl vědomí, že je stvořením Bohu podřízeným) zastává nyní dramatictější a poměrně nezávislou úlohu. Stává se hlavou vojska, které se pokouší zmařit plány božské prozřetelnosti; to jsou „andělé satanovi“ (Mt 25,41; Zj 12,7; 12,9). Zj ví dokonce o „satanově trůnu“ (2,13). Přesnou hierarchickou stavbu satanského světa však Židé nevypracovali. Někdy se satan zaměňuje za Belzebula, doslova „krále hnoje“ (zkomolené jméno Belzebuba, filistinského boha, kterého Židé považovali za velmi zlého — sr. 2Kr 1,1—3; Mk 3,22n a paralely).

Jménem „Beliál“ mohl být původně označen kterýkoli zločinec. V NZ se s ním setkáváme jako se synonymem slova „satan“ v 2K 6,15.

Had z Gn 3 není prokazatelně ztotožněn se satanem. Tento živočich však jedná natolik ve shodě se satanovým záměrem (svod, lež, vechnání lidstva do smrti), že lze pochopit, proč kniha Moudrosti (2,24) a později Zj ztotožňuje ďábla se „starým hadem“, tj. s tím, který měl tak neblahou roli v počátku lidských dějin. Podobně je tomu s „drakem“, který není od hada rozlišen a který nakonec podlehe v boji s archandělem Michaellem. Ztotožnění (příležitostně) ďábla s hadem nás nesmí svést k domněnce, že vykonává svou moc pouze na zemi. Projevuje se i v nebi a v prostředkujících mezisvětích.

Ať je ďábovou jméno jakékoli, způsob jednání je týž. Nespokojuje se s vyzrazováním lidských chyb Bohu, pokouší se člověka vechnat do hříchu, neboť sám je