

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 božského 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, vehnání 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 podlehne 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 vehnat do hříchu, neboť sám je

hříšník (1J 3,8). Proto je nazván „pokušitelem“ (Mt 4,3; 1Te 3,5). Pokouší lidi příslibem rozkoše (1K 7,5), pozemské moci (Mt 4,8—11 a paralely) či polobožského poznání (Gn 3,5) jakožto odměny za neposlušnost vůči Bohu. K tomuto účelu používá široké řady lží, což mu vyneslo tituly „lhář“ a „otec lží“ (J 8,44).

Jiným oblíbeným způsobem satanova jednání je vražda. Je „pánem smrti“ (Žd 2,14; sr. J 8,44; Zj 9,11; Mt 10,28; 1J 3,11—12). Je odpovědný za pokusy porazit mocnost morálně vyšší tím, že zničí fyzický základ jejího jednání. Tak „mocnosti světa“ (1K 2,6—9), ač samy nejsou satanského původu, stávají se služebníky ďábla, když křížují Ježíše a pronásledují svaté.

Násilí a klam, kterých satan nepřestává používat, vyžadují od věřících mnoho odvahy a krajní obezřetnosti (Ef 6,11n; Jk 4,7; 1Pt 5,8n; 2K 2,11), tím spíše, že se ďábel umí převlékat v „anděla světla“ (2K 11,14). Zdravá nedůvěřivost, „hadí“ opatrnost (Mt 10,16) vůči „vlkům“ v beránčím rouše a vůči „psům“ (Mt 7,15; Sk 20,29—30; Fp 3,2; sr. Mt 7,6) patří mezi vrcholné ctnosti, které hlásá NZ. Nikdo, kdo byl oklamán, nemůže se vymlouvat na svou navitit či velkorysou důvěřivost.

Je na místě podtrhnout, že satan se pokouší oklamat a získat od svých služeb nejen jednotlivce, ale také — lze říci obzvláště — i celá společenství. Proto i politické mocnosti jsou „služebníky božími“ jen tehdy, když usilují o zachování práva a spravedlnosti (Ř 13,1—7). Vláda, která nahradí právo svévolí a terorem, která pronásleduje nevinné, stává se podle náležavých obrazů Zj služebníkem pověstných „selem“, ďábelských tvorů.

Ďábel je svrchovaným činitelem zla. Proto je označen jako „zlý“ nebo „zlostník“ (2Te 3,3; Mt 6,13; 1J 2,13). Je nepřítelem číslo jedna, jak bychom řekli dnes (Mt 13,39). Jeho moc v současném světě je tak veliká, že mu přísluší titul „kníže světa tohoto“ (J 12,31; 14,30; 16,11), jednou je dokonce nazván i „bohem tohoto světa“ (2K 4,4). Jeho moc se v našem čase neuplatňuje pouze na zemi, ale i v nadřazených oblastech: je též „vládce nadzemských mocí“ (Ef 2,2 podle E).

Jaký bude satanův úděl? Těžkou porážku mu již připravila událost, která mu podle jeho plánů měla zajistit vítězství: smrt Ježíše Krista na kříži. Ježíšova smrt vymazala obžalovací spis, který měl zničit lidstvo (Ko 2,14—15); zde se setkáváme

s jednou z nejpodivuhodnějších stránek paradoxu → kříže. Boj však zatím pokračuje, zvláště v neviditelném světě. Ježíšovo vidění satana „padajícího z nebe“ (L 10,18) je zřejmě spíše proctvím než zjevením přítomné události.

Rány boje mezi Kristem a nepřátelskými mocnostmi pocítuje křesťan ve svém životě, dokonce i na svém těle (2K 12,7). Proto musí být připraven i na mučednictví a nemůže považovat uplatňování příkazů kázání na hoře za záruku pokoje a bezpečí. Na druhé straně nelze rozséváče dobré zprávy činit odpovědnými za plevel, který bují na poli: jde o dílo „nepřítele“ (Mt 13,39).

O konečném zničení satana a jeho „andělů“ však věřící nepochybuje. Patří výslovně k novozákonnímu učení, nacházíme je hlavně v Pavlových listech a ve Zj (Ř 16,20; 1K 15,25—28; Zj 14,10; 19,20; 20,10; 21,8; sr. Mt 25,41).

Origenova teze, která připouští i obrácení ďábla a jeho konečné vykoupení, nemá zřejmý biblický podklad.

Ve všem trápení, které ďábel působí, je věřící ujištěn o boží lásce a věrnosti, která slibuje, že nebude zkoušen nad své síly (1K 10,13). Bůh sám nikoho nepokouší (Jk 1,13). Známou šestou prosbu modlitby Páně lze přeložit takto: neuvoď nás do zkoušky. Bůh vskutku může zkoušet člověka utrpením, zatímco satan sleduje jeho pád; to však nevylučuje, že by jedna a táž událost nemohla být zkouškou od Boha i → pokusem podle satanových záměrů.

Výraz „ďáblův syn“ nemusí mít nutně mytologický význam. Lze tak označit jeho služebníky (nevěrné Židy podle L 8,44, čaroděje podle Sk 13,10). Naopak je nutné vykládat doslovněji texty, kde satan „vstupuje“ do určitých lidí, např. do Jidáše (L 22,3; J 13,27) a zmocňuje se jich, např. Petra (podle Mk 8,33 a paralel).

Obrád, při němž se vydává satanu hříšník, který hrozí nakazit církve (1K 5,5), je třeba chápat ve smyslu exkomunikace, jak ji praktikovala synagoga: viník již samotným vyloučením ze společenství je vydán silám zla. Podle apoštola však i toto neštěstí může dát hříšníkovi příležitost k pokání a záchraně.

Co říká bible o *antikristu*? (Přepis „antekrist“ je absolutně nepřipustný a protibiblický.) Antikrist (v jednotném čísle) je jmenován pouze v 1J 2,18: „Slyšali jste, že antikrist přijítí má.“ Podle 1J 4,3 je dokonce již ve světě. První text však

dobává, že „antikristové mnozí jsou“. Jsou to ti, kdo popírají reálné Kristovo vtělení (2J 7), tedy popěrači totožnosti nebeského Krista s pozemským Ježíšem. Sám antikrist jako takový (v jedn. čísle) není výslovně totožný s ďáblem. Jedná se spíše o jednoho z jeho podřízených, jako např. v případě „člověka hříchu“, který podle Pavla přijde před koncem času (2Te 2,3—4) a který je také nazván „synem zatracení“, „protivníkem“, jenž se chce z bezbožné pýchy povýšit na boha (tamtéž). Vyvolá nesmírnou vlnu odpadlictví, tak jako zvrátá ze Zj, která jsou rovněž ďábovým stvořením.

J. HĚRING /přel. M. Rejchrt

DAVID → *Jména vlastní, Ježíš*

DĚDICTVÍ

Biblické pojetí dědictví má v dějinách spásy významné místo. Je v přímém vztahu k pojetí → zaslíbení. To znamená, že základní je jeho význam teologický, kdežto aspekt právní je jen druhotný. Slovo „dědictví“ se v bibli nevztahuje pouze (jak tomu je při běžném užití tohoto termínu) na předání či získání určitého majetku dědičnou posloupností, odkazem předků, nýbrž obsahuje především myšlenku propůjčení, rozdělení podle vůle boží, a spočívá (zejména v NZ) na zcela jasně definovaném pojetí synovství.

Ve SZ není prakticky vůbec možné sestavit přesnou statistiku textů, v nichž se setkáváme se slovem „dědictví“. V našich překladech není vždycky slovem „dědictví“ překládán též hebrejský termín. Omezuje se proto na to, že upozorníme na knihy, které jsou pro studium tohoto termínu nejpodněnější: na Hexateuch (1.—5. Mojžíšova + Jozue), na některé proroky (především Jeremiáš a Ezechiele) a na žalm.

V NZ se setkáváme třináctkrát se slovem „dědictví“ a dvaatřicetkrát s dalšími výrazy téhož kmene: dědic (10×), spoludědic (4×), dědit (17×) a dát do dědictví (1×). Základní texty pro zkoumání významu tohoto termínu najdeme v synoptických evangeliích, pavlovských spisech (zejména Galatským) a v epištolě Židům.

Starý zákon

1. Na mnoha místech SZ se setkáváme s tímto výrazem v běžném slova smyslu, jako s označením dědičného vlastnictví

(Nábotova vinice, 1Kr 21,3n) nebo majetku obecně (Př 13,22, 19,14), předávaného synům (Gn 21,10; Dt 21,16; Sd 11,2) a v některých případech i dcerám (Nu 27,1nn, 36,2nn. — V Jb 42,15 Jób dává část dědictví také svým dcerám. Má se tak ukázat, jak mimořádně velké je jeho bohatství). V tomto smyslu tvoří část dědictví také otroci (Lv 25,46).

2. Obecně však pojetí dědictví nabylo hlubšího významu. Ve většině textů se od počátku vztahuje na vlastnictví půdy, tj. na celek či část zaslíbené země (podle toho, jedná-li se buď o dědictví lidu jako celku, nebo o dědictví vyhrazené jednomu pokolení, „čeledi“, či jednotlivci). Izraelci obsadili zemi Kananejskou jen na základě boží milosti. Bůh vůči nim splnil zaslíbení dané kdysi otcům: že jim poskytne území pro ně i jejich potomstvo. Toto zaslíbení dostal především Abraham (Gn 12,1nn, 13,14—17 atd.), pak bylo potvrzeno Izákovi (Gn 26, 3—5) a Jákobovi (Gn 28,13, 35,12 a obnoveno Mojžíšovi (Ex 3,8,17, 6,8). A toto území není pouze otcovským dědictvím, předávaným z generace na generaci, nýbrž je to dědictví, které dal Izraeli sám Bůh, „země, kterou dal za dědictví svému lidu“ (1Kr 8,36; sr. Nu 34,2; Dt 4,21.38, 12,9n, 15,4; Ž 105,9—11, 47,5), a on sám určil i její hranice (Nu 34,1—12). A podařilo-li se Jozuovi ji obsadit, bylo to proto, že mu Bůh toto poslání svěřil (Dt 1,38, 31,7; Joz 1,6) a že sám zasahoval ve prospěch svého lidu, když vydával „všechny jejich nepřátele do jejich rukou“ (Joz 21,43—45; sr. Dt 9,4—5, 11,25; Ž 44,2—4).

A tak Bůh sám vedl obsazení země, kterou určil Izraeli. A on také ustanovil rozdělení země mezi jednotlivá pokolení. Rozdělení se dalo losem, to znamená, že se v té věci všichni podřizovali božím rozhodnutí: Joz 18,4—10 (sr. také Nu 26,52nn, 33,54, 34,13nn; Joz 13,6n, 14,2). Každé pokolení dostává tímto způsobem svůj *los* (Joz 15,1), svůj *díl* dědictví (Joz 23,4 sr. Gn 48,6). A toto boží rozdělení jde dokonce ještě dále a týká se i dalšího rozdělení uvnitř jednotlivých pokolení — týká se i podílu čeledi, rodiny či dokonce jednotlivce (např. čeledi pokolení Juda: Joz 15,1—20 — Kalef: Joz 15,13 — Jozue: Joz 19,49n).

Koneckonců je skutečným vlastníkem země Bůh, jen on jí svobodně disponuje a nechává v ní přebývat lid podle své volby („Má jest země a vy jste přichozí

a podruzi u mne“ — Lv 25,23; sr. Joz 22,19). A právě tuto skutečnost chce vyjádřit formulace určitých textů, kde jsou země a lid označeny za vlastní boží dědictví (ne dědictví, které Bůh od něho dostal, nýbrž dědictví, které si vybral a které mu patří jako jeho vlastní; země: 1S 26,19; 2S 21,3; Iz 47,6; Ž 79,1; — lid: Dt 4,20, 9,26.29, 32,9; 1S 10,1; 2S 14,16; 1Kr 8,51.53; 2 Kr 21,14; Iz 19,25; Jl 2,17; Ž 28,9, 33,12, 94,5.14).

Z předchozího vyplývá také to, že určil-li sám Bůh hranice dědictví, nemá nikdo právo je měnit. Mají posvátný, nezadatelný, definitivní charakter. Výraz „až navěky“, který je často součástí božích zaslíbení (Gn 13,15 aj.), nevztahuje se jen na přidělení země potomstvu Abrahamovu, nýbrž i na její rozdělení. To znamená, že nemůže přejít část země patřící určitému pokolení na pokolení jiné (Nu 36,1—12) a je zakázáno dychtit („požádat“) po majetku bližního (Ex 20,17; Mi 2,2), podobně jako je považováno za zločin přemístění mezníku na poli (Dt 19,14; Oz 5,10). Ve světle tohoto pojetí je pak možno snadněji pochopit překvapivý zákon o milostivém létě, kdy se vrací vlastnictví původnímu majiteli (Lv 25,8nn), ať už byl tento zákon dodržován, či nikoliv: je-li možno prodat úrodu, kterou země přinesla (Lv 25,16), není možno prodat samu zemi, neboť ona patří Bohu (25,23).

Dědictví není tedy něco automaticky definitivního. Závisí na tom, je-li lid věrný → smlouvě stanovené Bohem, je-li poslušný božích přikázání (1Pa 28,8 sr. Dt 4,1, 11,8nn, 19,8n; Joz 1,7; 2Kr 21,8; Neh 9,8; Jr 7,5—7, 25,5; Ž 37,18). Trest, jenž postihne Izraelce, když přestupují přikázání, je právě ztráta jejich země (Dt 4,25n; 1Kr 14,15; Jr 12,7—10, 17,4; Mi 2,4). Mohou jí znovu nabýt jedině pokáním a novým, úplným poddáním se Bohu (Iz 57,13, 58, 13n). Velké národní katastrofy, které pak vyústily v exil, toho byly hrozným dokladem. A naopak je znamením návratu boží přízně, kterou Bůh dává z milosti svému lidu, když lid znovu nabude svého dědictví. Vidíme to zcela zřetelně v textech, které ohlašují návrat z exilu, či v oddílech mesiášských (Ez 36,8—15, 37,21—28; Iz 49, 8n; Ž 69,37).

Období zajetí znamenalo v pojetí dědictví důležitý vývojový stupeň. Objevuje se tu jeho hodnota eschatologická. Zejména v závěru knihy Ezechiel se jasně projevuje promítnutí různých prvků tohoto pojetí do

budoucnosti. Setkáváme se tu s tím, že Bůh navrátí svému lidu dědictví v podobě, v jaké je zaslíbil otcům — stejně rozdělené, se stejnými hranicemi (Ez 47,13n, 48,29). Podíl každého bude opět nedotknutelný (46,16—18). Tento prostý návrat toho, co bylo v minulosti, je pak někde obohačen i v univerzalistickém smyslu: právo na svůj díl dědictví bude mít nejen cizinec, který se usadí v Izraeli (Ez 47,21nn), ale k dědictví Boha a jeho Pomazaného budou patřit i pohanské → národy (Ž 2,8 sr. Ž 82,8; Iz 19,25).

3. Pojem dědictví se však rozšířil ještě v jednom smyslu: Určité texty nám ukazují, že sám Bůh je dědictvím svého lidu (Jr 10,16) či jednotlivého věřícího (Ž 16,5,6, 73,26, 142,6). Je otázka, zda máme vidět původ této myšlenkové linie (jak se tvrdí) v oddílech, které se týkají Levitů a kde je řečeno, že (oni) nedostali část území (Nu 18,20nn, 26,62), protože jejich dědictvím je Hospodin (Dt 18,2; Joz 13,33; Ez 44,28). Tyto texty však mohou být chápány značně realisticky ve světle Joz 18,7 a především Dt 18,1 (sr. Joz 13,14): že totiž Levité mají svůj podíl ve svatyni a v obětech přinesených Hospodinu. Koncepce, kterou představuje Ž 16 a 73, je patrně mnohem hlubší a souvisí s radostí a plností, kterou prožívá věřící ve společenství s Bohem.

4. Závěrem zmiňme ještě několik zvláštních případů: v Dt 33,4 je dědictvím Zákon (srv. Ž 119,57.111), v knize Jób je dědictvím životní úděl jednotlivce (20,29, 27,13) a konečně v Ž 127,3 jsou dědictvím děti.

J.-CL. MARGOT /přel. K. Trusina

Nový zákon

V některých oddílech má slovo dědictví běžný význam (L 12,13: „Mistře, rei bratru mému, ať rozdělí se mnou dědictví“) nebo se týká vlastnictví zaslíbené země (Sk 7,5 a Žd 11,8: připomínka zaslíbení učiněného Abrahamovi), jinde je NZ nově upřesňuje vzhledem k SZ ve dvou základních bodech: ustanovuje vztah toho slova k osobě Krista (na něm je naroubováno téma synovství) a ke království, které slavnostně zahájil.

V synoptických evangeliích dává podobnoství o vinařích již vyniknout jasně těmto dvěma bodům (Mk 12,1—12, Mt 21, 33—46, L 20,9—19). Nacházíme zde vskutku zároveň vztah k Ježíši Kristu (dědic je syn: Mk 12,6n) a ke království (dědictví je královstvím, podle Mt 21,43). Zbytek NZ jen jasně vyjadřuje tento dvojí vztah.

1. *Vztah synovství — dědictví.* Ve SZ nehraje tento vztah zkoumaný z teologického hlediska velkou roli (pouze implicitně: Židé jsou dědicové vzhledem k zaslíbení danému otcům: Ex 13,5; Dt 1,8 atd.). Naopak v NZ zaujímá tento vztah ústřední místo.

Nejprve je to Ježíš Kristus, který je jakožto Syn i dědic (Mk 12,7 par; Žd 1,2). Potom věřící jsou také syny a tím i dědici (Ř 8,17; Ga 4,7), ale pouze odvozeně získávají tento titul jedině skrze Ježíše Krista: jsou „dědici s ním“ (Ř 8,17), protože jeho dílo je postavilo do nového vztahu k Bohu. Z otroků, kterými byli, je Kristus učinil syny a dědici (Ga 3,26—29, 4,1—7). Jeho smrt jim učinila přístupným „věčné dědictví“ (Žd 9,15). V něm byli „znamenáni Duchem svatým, závdavkem dědictví našeho“ (Ef 1,14 sr. Sk 20,32) (→ adopce).

Třetí a čtvrtá kapitola epištoly Galatským jsou obzvláště podnětné v tom smyslu, tím více, že vytvářejí vztah mezi touto novou situací věřících v Ježíše Krista a zaslíbením učiněným Abrahamovi. Proti judaistům zde svatý Pavel tvrdí, že příslušnost k potomkům Abrahamovým, dědicům zaslíbení (Gn 13,15), nezávisí na Zákoně (Ga 3,10.18 sr. Ř 4,13), ale na víře v Boha (Ga 3,7—9, srv. Ř 4,13—16; Žd 6,12) a na víře v Ježíše Krista (Ga 3,14.22n). Ve skutečnosti Ježíš Kristus je tím pravým potomkem Abrahamovým (Ga 3,16) spolu s těmi, kteří jsou v něm (3,29).

Pravé potomstvo Abrahamovo, které se zakládá v Ježíši Kristu, není tedy již podle těla (srv. 1K 15,50, „tělo a krev království božího dědictví dosáhnouti nemohou“), ale podle víry. Tato skutečnost je důležitá, protože obsahuje univerzalizmus ne až budoucí, jako ve SZ, ale již aktuální: v Ježíši Kristu zaslíbení překračuje rámec vyvoleného lidu a vztahuje se na každého člověka, který v něho věří; oslovuje ho. V Ježíši Kristu „pohané jsou spoludědicové... spoluúčastníci zaslíbení jeho...“ (Ef 3,6 sr. Ga 3,28 a Mt 8,10nn).

2. *Vztah dědictví — království* nahrazuje v NZ starozákonní ekvivalent dědictví země Kanaán. Dědictví, vinice z podobenství o vinařích, to je → království (Mt 21,43), to království, jehož blízkost oznamuje Ježíš od počátku svého působení (Mk 1,15, Mt 4,17). Ježíš, jakožto Syn, je jeho dědicem (Mk 12,7 par) a jeho věrní budou mít na něm rovněž podíl („dědičně vládněte královstvím, vám připraveným

od ustanovení světa“, Mt 25,34 sr. 1K 6,9n; Ga 5,21; Ef 5,5; Jk 2,5):

Sloveso „dědit“ z 1K 6,9 a 10 a z Ga 5,21 je v budoucím čase („nespravedliví dědictví království božího nedosáhnou“, „kteréž kdokoli činí, toť vám předpovídám, ... že království božího dědicové nebudou“). Totiž, ačkoli království je již při díle zde na zemi (L 17,21), jeho úplné vlastnictví je předmětem naděje. V podobenství o vinařích vidíme, že Syn sám není ještě pánem dědictví, a proto vinaři mohou doufat, že ho o ně připraví (Mk 12,7). Bude jeho pánem až po vzkříšení (Mt 28,18; Fp 2,9n; Žd 1,4). Naproti tomu text již citovaný, Mt 25,34, z velké scény posledního soudu jasně ukazuje eschatologický dosah očekávání dědictví pro učedníky Kristovy (sr. také 1Pt 1,3.4). A navzdory určitým textům, kde se zdá, že pojem dědictví ukazuje na nějakou věc již obdrženou (spravedlnost v případě Noé, Žd 11,7, nebo zaslíbení, které se týká věřících minulosti, 6,12), epištola k Židům se vyjadřuje v téměř smyslu. Ačkoliv jsou podle kapitoly 11 starší věřící dědici zaslíbení (Abraham, jakož i Izák a Jákob, jeho „spoludědicové“, v. 9), přesto ještě neobdrželi to, co jim bylo slíbeno (v. 13nn,39). Stejně tak šestá kapitola ukazuje charakter zároveň podmíněný i eschatologický, pokud jde o dosažení zaslíbení: předpokládá „víru a trpělivost“ čtenářů (v. 12), jejich horlivost v očekávání toho, co je předmětem naděje „až do konce“ (eschatologický výraz povýtce, v. 11, sr. v. 19n). Je to však naděje pevně zakotvená, protože spočívá na zaslíbení, potvrzeném boží přísahou (v. 13nn).

Ale jaké je a co obsahuje toto dědictví, toto království, jež je předmětem naděje věřících? Je to nové → město, které Bůh stvořil a které vyhradil věrným (Žd 11,10.16), nové nebe a nová země, svaté město ze Zj 21 (sr. 2Pt 3,13). Věřící jsou povoláni tam kralovat věčně s Bohem (Zj 22,5 sr. Ř 5,17). Mt 5,5, že tiší „dědičně obdrží zemi“, je narážkou právě na toto kralování s Bohem (srv. Ř 4,13; Zj 5,10). Vykoupení tedy budou užívat různých dobrodiní království, které mají zdědit (sr. „vše“ ze Zj 21,7): → života věčného (Tt 3,7 sr. Mk 10,17 par; L 10,25), milosti života (1Pt 3,7), → slávy (Ř 3,17n; Ef 1,18, dosl. „bohatství slávy dědictví jeho“), → požeňání (1Pt 3,9), neporušitelnosti (1K 15,50nn; sr. 1Pt 1,4).

Závěrem je nutno položit důraz na několik základních zřetelů pojmu dědictví: a) v NZ jako i v SZ vlastnictví dědictví

závislost na uskutečnění božích slibů. Dědictví je darem svrchované boží milosti. Je tedy třeba se varovat chápání tohoto biblického výrazu v moderním významu dlužné věci, jejíž vlastnictví je nám právnicky zaručeno.

b) Od stvoření světa Bůh vyhradil dědictví pro své vyvolené (Mt 25,34). Tento věčný boží záměr nachází první uskutečnění v obsazení země Kananejské, ale své konečné naplnění nalezne při příchodu království (tak se vysvětluje typologická hodnota, kterou má okupace Kanaanu v Žd 11). Časový aspekt pojmu, který mu uděluje jeho místo v dějinném průběhu historie spásy, je tedy podstatný.

c) Univerzalistická a eschatologická hodnota pojmu, kterou potvrzují již určité oddíly ze SZ, nabývá zcela speciální ostrosti v NZ: poslední čas se přiblížil, protože nyní jsou pohané také dědici (Ef 3,6), a věřící mají tušení budoucího dědictví skrze Ducha svatého, který je jeho závdavkem (Ef 1,14).

d) Eschatologický průmět pojmu nesmí být vykládán ve smyslu spiritualistickém nebo idealistickém. Zachovává si konkrétní charakter. Texty jako Mt 5,5 („dědičné obdrží zemi“) nebo Žd 11,10 („město základy mající“) to přesvědčivě dokládají.

J.-CL. MARGOT /přel. J. Sládková

DĚMONI

Starý zákon

Bible rozeznává čtyři druhy démonů:

a) Pozůstatkem tzv. animistického pohledu na svět je uznání existence přírodních duchů. Jsou zlí, obývají nejraději zlořečená místa: pouště, rozvaliny, hřbitovy — podobně jako u Arabů někteří džinové.

b) Pohanská božstva, degradovaná biblickým pohledem na úroveň démonů, jako Belzebub (→ ďábel) nebo jako helénističtí bohové, které apoštol Pavel a Otcové připodobňují k démonům.

c) Zlí duchové, které Satan nebo sám Bůh sesílají z nebe, aby zkoušeli, pokoušeli či trestali člověka.

d) Padlí andělé (Gn 6,1; Ju 6; sr. knihy Henochovy) nebo pádu schopní (1K 11,10?). — Nezdá se, že by bible ztotožňovala demony s duchy zemřelých. Vždyť v jediném případě, kdy se zjevuje mrtvý (v Endor, 1S 28,11nn), je přízrak pověřen vznešenou úlohou.

ad a) U Iz 34,11—15 jsou vedle Lilith

(noční démon ženského rodu) zmíněni chlupatí satyrové („kozlové“) spolu se sovmi, draky, supy, kormorány a krkavci (sr. Iz 13,20—22). Zobrazují zde spoušť, v kterou Hospodin obrátil Babylón (Iz 13) či „národy“ (k. 34). Výslovný zákaz obětování démonům je uveden v Lv 17,7. V samém středu mojžíšovského náboženství nacházíme pozůstatek náboženské víry v pouštní duchy; je jím obřad, který lze označit za negativní kult ducha. Spočívá v obtěžkání kozla hříchy lidu a v zasvěcení zvířete démonu Azazelovi, za kterým je kozel vyhnán „do pouště“. Pohanské povahy je tento obřad zbaven tím, že se zároveň s ním obětuje jiný kozel Bohu (Lv 16,8—22).

ad b) Všichni kanaánští bohové, kterým synkretističtí či odpadlí Židé obětují na výšinách, jsou někdy nazýváni „demony“ (Dt 32,17; Ž 96,5; 106,37). Tato pohanská božstva byla zřejmě bohy plodnosti a růstu. Moderní překlad → „modly“ není dost přesný, nevystihuje démonské klima jejich kultu, které chtěli hebrejští autoři připomenout. Není vyloučeno, že démon Asmodeus, neblaze působící v Tobiašově příběhu (6,10n; 8,1n), byl původně babyloňský bůh.

ad c) Zlé duchy nebeského původu známe z knihy Soudců (9,23), kde je Bůh posílá, aby znesvářili Abimelecha a Sichemské, dále z knihy Samuelovy (16,14; 18,10; 19,9), kde Bůh stejným způsobem navštěvuje Saulův dům, konečně také z vidění proroka Micheáše, jak je podává 1Kr 22, 19—23, kde se duch před božím trůnem nabízí, že oklame krále Achaba výrokem vykřikovaným z úst čtyř set falešných proroků.

ad d) Padlí či padající andělé jsou výslovně zmíněni v Gn 6,1—4. Jejich hříchem bylo, že se zamilovali do lidských dcer, což vedlo ke zrození obrů. Podrobnosti o této příhodě i o ztrestání andělů podává Henochova kniha. Když Judova epištola cituje Henocha 1 (v. 14) a zmiňuje se o andělich spoutaných ve tmách až do soudného dne (v. 6), jedná se zřejmě (přínejmenším částečně) o tytéž bytosti.

Nový zákon

Novozákonní doba už příliš nerozlišovala jednotlivé kategorie démonů. Jejich hlavou je Satan, jiným jménem Belzebub. Spíše než přímo s demony se v NZ setkáváme s osobami, které Ježíš uzdravuje z posedlosti „demony“ či „nečistými du-

chy“. Některé texty nám poskytují zajímavé podrobnosti: Démoni někdy dohánějí posedlé k šílenství, jako „legie“ démonů v gadarenských končinách; v očích Židů se jednalo o zvláště nečistý druh, neboť sídlili v hrobech a byli ochotni vstoupit do stáda vepřů (Mk 5,1—20). Jiný případ posedlosti, způsobené několika démony, je zmíněn u L 8,2 (Marie Magdaléna, sedm démonů). U Mk 9,17—29 (sr. L 9,38—42) se zachvat epilepsie doprovázené němotou připisuje na vrub „démonu“, který je z tohoto důvodu nazván „duchem hluchým a němým“ (Mk 9,25; sr. 7,32). Mt 12,22 se zmiňuje o posedlém, kterého démon zbavil nejen řeči, ale i zraku.

Sotva však lze vidět epileptika v posedlém z Mk 1,23—28; zdá se, že teprve v důsledku vymítání poráží démon nemocného na zem (sr. L 4,35). V tomto případě není → nemoc přesněji popsána, je však zajímavé, že démon hovoří ústy posedlého, který mu slouží svým způsobem za médium.

Zbývá připomenout, že na vrub démonů jsou připisány pouze tzv. nervové či duševní nemoci. Ježíš léčil mnoho jiných chorob, aniž se při tom vynořila otázka démonů: např. „zimnice“ Petrovy tchyně (Mk 1,29—31), žebrákova vrozená slepota (J 9,1—7), ochrnutí (Mk 2,1.12). Rovněž se nejedná o exorcismy při křesnění mrtvých. Výjimkou je žena postižená chorobnou únavou (L 13,10—13); není řečeno, že by byla „trápena Satanem“ (což by mohlo mít obecnější význam), ale že má „ducha nemoci“.

Povšimněme si, že ani při výkonu exorcismu Ježíš neuzívá magických formulí. Dává duchu rozhodný příkaz, v případě potřeby mu pohrozí. Pouze jedenkrát přistoupil na diskusi s démony a konečný výrok zmírnil („legiemi“ posedlý z gadarenské krajiny). V určitých případech démoni výslovně uznávají Ježíšovu nadřazenost. Nečistý duch z Mk 1,23n jej nazývá „Nazaretským“, což na tomto místě je ekvivalentem slova „nazirejský“, tj. svatý boží.

Nepochybuje se o tom, že Ježíš chápal vyhánění démonů jako předzvěstná znamení přicházejícího božího království. Při utišení Genezaretského jezera (Mk 4,39 a paralely) jedná způsobem, který silně připomíná zaklínání; předpokládá se zde, že rozbourané živly jsou podníceny zlovolnými duchy.

Víme, že Ježíšovi učedníci již za mistrova života a na jeho výslovný příkaz vy-

háněli démony. Ježíš jim příležitostně nastiňuje obtížnost těchto zákroků (Mk 9,28 až 29 a paralely) a riziko opětovného pádu (Mt 12,43—45 a paralely). Po vzkříšení obnovuje ujištění, že jim je dána veškerá moc na nebi i na zemi, tj. moc nad viditelnými i neviditelnými silami (Mt 28,18; Mk 16,17).

Učedníci vymítají démony v Ježíšově jménu (sr. Sk 3,6). Toto jméno však dochází uplatnění jen tehdy, je-li uzdravovatelem Duch svatý (Sk 19,13—16). Z příběhů o uzdravení posedlých je na podrobnosti nejbohatší oddíl ze Sk 16,16nn o uzdravení děvečky ve Filipis: měla „ducha věštího“ (doslova „pythického“), tj. ducha, který vydával orákula jako Apollón prostřednictvím delfské „Pýthie“ — možná, že zde šlo o příležitostné vystupování ve funkci média.

Tím jsme se dostali až k zasahování nečistých duchů do křesťanské bohoslužby, kterého se tolik obával apoštol Pavel. Zdá se, že i zde se jedná o osoby jinak naprosto zdravé, které ve stavu extáze nebo v jiném nepřírozeném rozpoložení poskytovaly příležitost, aby skrze ně promlouval nejen Duch svatý a dobří duchové (zřejmě andělé), ale také duchové zlí. Zvláště proroci a ti, kdo byli obdařeni mluvením jazyky, byli vystaveni podobným rizikům.

Rozeznání dobrých a zlých duchů někdy nabývá takové důležitosti, že charisma třídění duchů je výslovně uvedeno jako velmi užitečné a nezbytné (1K 12,10; 14,29).

Co se týče „mocností“, které ukřižovaly Ježíše, viz → andělé, → vrchnosti.

Závěrem třeba říci, že ujištění dané věřícím proti svodům ďábla platí také proti démonům, pokud věřící zachovávají víru a neopomenou rozvíjet kritického ducha (1J 4,1).

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

DĚN → *Soud, Čas*

DĚTI → *Rodina, Manželství*

DIAKON → *Služba NZ*

DIV → *Zázrak*

DO BRO

1. Písmo svaté se nepokouší definovat podstatu dobra, neboť nechápe dobro jako nezávislou, a tak i absolutní skutečnost, která by mohla být uvedena do vztahu s jinými pojmy a jinými skutečnostmi, jakmile by jednou byla jako samostatná hodnota ve své podstatě definována. Dobro

rovněž není ideou Boha ani jeho přívlastkem. Je naopak samou boží podstatou. Bůh je dobro i dobrota (oba pojmy se v řečtině zcela kryjí). O dobru platí to, co sv. Augustin prohlašuje o věčnosti: není analytického vztahu mezi podstatou boží a dobrem. Bůh sám je dobro a tento výraz nelze přesně určit jinak než v Bohu. Dobro neexistuje mimo Boha a Bůh nepřemítá o dobru jako o nějaké vnější a objektivní skutečnosti. Pro Boha neexistuje norma pro dobro. Ani člověk nemůže poznat dobro jinak, než když se obrátí k samé boží vůli: dobré je to, co chce Bůh. V této věci je základní souhlas mezi SZ a NZ. Člověk, který zná Boha, může ho jen chválit, neboť Bůh je dobrý (Ž 118,1; Ž 117; 1Pa 16,36; 2Pa 5,13). A NZ připomíná, že tato dobrota, totiž vlastnost chtít a konat dobro, je výsadou boží (Mt 19,17). (Obdobná místa Mk 10,18 a L 18,19 to vyjadřují ještě výlučněji: nikdo není dobrý než sám Bůh.) Boží zjevení v dějinách nemůže být tedy ničím jiným než zjevením jeho dobroty: je to on sám, kdo mluví dobré. Dobro je to, co činí pro svůj lid: vyvedení z Egypta, vstup do zaslíbené země, ochrana, kterou svému lidu poskytuje (Ex 18,9; Nu 10,29n). Dobrý, a to především dobrý, je rovněž → Zákon, který Bůh svému lidu dává (Ř 17,12). Dobrá je konečně eschatologická naděje, kterou Bůh svému lidu a církvi ustavičně obnovuje prostřednictvím svých smluv: „A učiním s nimi smlouvu věčnou, že se neodvrátím od nich, abych jim neměl dobře činiti“ (Jr 32,10). Izaiáš (52,7) prorokuje o příchodu dobrého zvěstovatele, zvěstovatele věcí potěšených o spáse, která přijde v posledních časech. Protože Bůh je dobro, je dobro i vše, co od Boha přichází. Toto dobro je spása lidí. Proto není dobro pojem statický, nevymezuje ani nějakou politickou či ontologickou rovnováhu, ale má vždy zabarvení eschatologické: dobro, které přichází od Boha, nás odkazuje k naplnění dějin. Epištola k Židům zdraví Krista jako „nejvyššího kněze budoucího dobrého“ (9,11). Nezapomíná, že tento význam a eschatologický dosah mělo toto dobro již v podobě Zákona (stejně to chápe i Pavel, když nazývá Zákon pěstounem ke Kristu, Ga 3,24). Zákon však poskytoval jen „stín budoucího dobrého“ (Žd 10,1). V Kristu, jenž je skutečností naší spásy, soustřeďuje se boží dobrodiní a požehnání lidem. V něm jsme byli zahrnuti „všelijakým požehnáním duchovním“ (Ef 1,3). Lidským očím vždycky

není hned zjevné, že je Kristus jejich dobro, a Natanael začíná otázkou: „Může z Nazareta co dobrého býti?“ (J 1,47). (Je ostatně velmi pozoruhodné, že pronáší slova „něco dobrého“, když myslí na budoucí spásu — srv. v. 46.) Akt víry ve vlastním slova smyslu však záleží vždy v uznání, že Ježíš Kristus je naše dobré, že bez něho nemůžeme nic učinit (J 15,5) a že má slova věčného života (J 6,68).

2. Totožnost dobra a → spásy je tedy poznání společné SZ i NZ. V obou není dobro, které přijímáme od toho, jenž sám je dobrý, předmětem kontempace, ale znamená pro nás požadavek, protože se nám dostává jako obsah boží vůle. Dobro je nám zaslíbeno a dáno jen proto, abychom je naplňovali a abychom jednali ve shodě s ním. V tomto bodě je stanovisko SZ jednoznačné a zgruntu jasné: Protože Zákon je jasným a nepopíratelným projevem dobré boží vůle, záleží dobro pro člověka v poslušnosti Zákona, v jeho úzkostlivém a věrném naplnění. Pro člověka znamená život (Dt 30,15—16). Protože je dobro chápáno v perspektivě spásy, není protikladem dobra abstraktní zlo, nýbrž smrt. Tuto velmi úzkou souvislost mezi naplněním přikázání, dobrem a věčným životem nacházíme i v NZ, jak o tom svědčí otázka, kterou bohatý mládenec položil Ježíšovi: „Mistře dobrý, co dobrého budu činiti, abych měl život věčný?“ (Mt 19,16). Ježíš zde nevidí problém: „Chceš-li vejít do života, ostříhej přikázání“ (v. 17b). Připojuje jen novou a rozhodující podmínku: zřici se všeho, co má, a to nejen ve prospěch chudých, ale proto, že mu tento čin umožní následování Krista (v.21). Tento Ježíšův postoj, který přijímá problematiku SZ, ale přesahuje ji, nám potvrzuje tuto dvojí myšlenku:

a) Existuje vztah mezi Zákonem a Synem člověka; jeden i druhý jsou nám dáni jako dobro.

b) Syn člověka je shrnutí a naplnění všeho dobrého. V tomto smyslu lze rozumět tomu, že je Zákon zrušen a že Syn člověka má nad ním moc. V tomto smyslu jej také podřazuje dobru pro člověka a v zájmu tohoto dobra uvádí do Zákona stupnici hodnot a příkazy naléhavosti (srv. Mt 12,12: „A oč je člověk cennější než ovce! Proto je dovoleno v sobotu činit dobře“).

3. Následování Ježíše, spojení s ním pou-

tem víry, tedy život v něm, prostě toto dobro nás rozhodně neodvrátí od toho dobra, které bylo v Zákoně. Právě naopak. Dokud člověk žije Ježíšovi vzdálen, dokud se nestane v Kristu novým stvořením, zůstává pro něho toto dobro nepřístupné: „Vímť zajisté, že nepřebývá ve mně (to je v těle mém) dobře. Nebo chtění hotové mám, ale abych vykonati mohl dobré, tohoť nenalézám. Nebo nečiním dobrého, kteréž chci, ale činím to zlé, jehož nechci“ (Ř 7,18—19). Více než to; → „hřích, aby se okázal býti hříchem, skrze to dobré zplodil mi smrt“ (Ř 7,13b). Slovem, pokud žiji v → těle, dobré věci boží jsou mocí hříchu odvráceny od svého určení. Jsou proměněny v opak. Jakmile se však věrou v Krista stanu novým stvořením, prvotní dobré se opět stane dobrým: aniž má člověk nedůvěru k dobrým → skutkům, učiní tento objev: „Jsme zajisté jeho dílo, jsouce stvořeni v Kristu Ježíši k skutkům dobrým, kteréž Bůh připravil, abychom v nich chodili“ (Ef 2,10). Od nového narození jsme jaksi znova odkazováni k Zákonu, k dobroť Zákonu. Toto užívání Zákonu nás již neohrožuje smrtelně, jako tomu bylo předtím. Naplnění „známosti vůle jeho ve vši moudrosti a rozumnosti duchovní“, kterou od té doby máme, nám umožní činit dobře, tj. jednat způsobem, který je hodný Pána, abychom se mu líbili „v každém skutku dobrém, ovoce vydávající a rostouce v známosti boží“ (Ko 1,9a a 10). Hříchem ztracená dobrota Zákonu je znovu nalezena v tom, který nás vysvobozuje z hříchu.

4. Zbývá nám konkrétně popsat toto dobro, jež je člověku předkládáno a k němuž tak naléhavě vybízí apostoľské spisy (Ř 12,9: „V ošklivosti méjte zlé, připojení jsouce k dobrému“, Ř 12,21: „Nedej se přemoci zlému, ale přemáhej v dobrém zlé“, 2Te 3,13: „... neoblevujte, dobře činíce“, atd.). Toto dobro není ovšem již definováno přenesnými pojmy, jako tomu bylo ve staré smlouvě. Víme, že v Kristu je nevyčerpatelný zdroj tohoto dobra a Ježíš nepřestává osvětlovat nesmírnou náročnost Zákonu. Teď je třeba dobro *rozeznat* a k tomu člověk dospěje jen s pomocí svatého Ducha. Pravidlo uvedené v 1Te 5,21: „Všeho zkuste; což dobrého jest, toho se držte.“ nemá jistě jen smysl teologický, ale také etický. Pavel vyjadřuje přání: „... chci, abyste byli moudří k dobrému“ (Ř 16,19), což jasně ukazuje, že dobro má

být předmětem duchovního rozpoznání. Novozákonní etika není „hotovou“ etikou. Dobro nám není ukázáno předem. Přesto záleželo obzvláště Pavlovi na tom, aby ukázal znaky, podle kterých se dobro pozná. Dvanáctá a třináctá kapitola epistolů k Římanům, které tvoří jakýsi celek, obsahují cenné pokyny ke konkrétnímu konání dobra. Význam dobra je v budování společenství, jak připomíná 1Te 5,15: „Hleďte, ať nikdo neodplácí nikomu zlo zlem, ale usilujte vždy o dobro mezi sebou a ke všem“. Mezi dvěma výzvami k dobrému se dvanáctá kapitola k Římanům snaží ukázat, v čem záleží dobro ve společenství církve i mimo ně. Z tohoto textu vyplývá, že jádrem dobra je láska, která se nevychloubá (respekt k různosti charizmat ve sboru), která hledá pokoje, užívá mírnosti a trpělivosti, brání tomu, aby mezi lidmi vyvstávaly nepřekročitelné přehrady, ale naopak se snaží být s bližním v smutku i v radosti (srv. 1K 13). Nejsouhrynnější charakteristiku dobrého jednání podává Ř 15,2: „A protož jeden každý z nás bližnímu se lib k dobrému pro → vzdělání.“ Tento pojem zajisté označuje sbor bratří, budovaný jako dům. Myšlenka stavby, → jednoty, je vždy spojena s pojmem dobra, i když se jedná o dobro velmi nepatrné, jako v této radě: „Kdo kradl, již více nekraď, ale raději pracuj, děláje rukama, což dobrého jest, abys měl z čeho udělití nuznému“ (Ef 4,28). → Práce je dobro do té míry, v jaké pomáhá upevnit jednotu společenství poutem lásky. Dobro se konečně dá poznat podle toho, jak působí nebo umožňuje pokojný, pracovitý a poctivý život (2Te 3,6—15; 1Pt 3,11). Zdůrazněme ještě jednou, že jestliže je dobrem → láska, jako sám obsah Zákonu, pak má dobro tolik podob, kolik je podob našich bližních. Nelze tedy na Písmu požadovat úplný popis dobra.

5. → Člověk se jistě nikdy nemůže honosit tím, že by dobro naplnil. Neboť člověk, ani ten, který byl zachráněn, naprosto není dobrý, a jedině „dobrý člověk vydává ze svého pokladu dobré věci“ (Mt 12,35). Aspoň ten, kdo žije ve víře v Ježíše Krista, nemá zoufat. Neboť zná-li moc vzkříšení, může s naprostou jistotou považovat křest za „dobrého svědomí u Boha dotázaní“ (1Pt 3,21). NZ si nejednou všímá *dobrého* svědomí těch, kdo činí *dobře* (Sk 3,21; 1Tm 1,5 a 19; 1Pt 3,16). Dobré svědomí není pyšné uspokojení toho, kdo se

domnívá, že zvládl všechny požadavky dobra, ale jistota křesťana, který pro vzkříšení ví, že ten, který v něm začal dílo dobré, je i dokoná (Fp 1,6), a že „milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému“ (Ř 8,28).

R. MEHL /přel. J. Kvízová

DOKONALÝ → *Dobro*

DOTAZOVAT SE → *Hledat*

DOUFAT

Abychom mohli žít, musíme mít budoucnost, ať je sebevíc nejistá a temná. Mít budoucnost znamená mít naději, dobrou či zlou. Naděje náleží k životu. Co ještě není, podmiňuje v široké míře to, co se děje. Věci, které očekáváme a jak je očekáváme, tvoří částečně to, co jsme.

Zatímco se v řecké moudrosti může vyskytnout dobrá i zlá naděje, bible užívá toho slova pouze k označení něčeho dobrého a příznivého. Doufat znamená uchopit ve víře zaslíbení života a spásy. Mít naději znamená mít budoucnost, která bude dobrá, i když přinese zkoušky.

1. *Naděje věřícího nepochází z něho samého.* Křesťanská naděje, dědictví naděje Izraele, se nerodí z psychologického jevu. Jestliže věřící doufá, není to jediné a nejprve proto, že potřebuje naději, protože přítomná úzkost ho nutí, aby se uchýlil k naději v lepší budoucnost. Je pravda, že výkřiky naděje jsou často smířeny s výkřiky úzkosti, s voláním o pomoc a nařikáním (Jb 5,16). Boží milost vždy nabízí odsouzenému naději. Ale někdy, a dokonce velice často, odsouzený o ní neví. I když je jeho situace beznadějná, člověk ji nezakouší vždy citelně. Znamená to tedy, že pokud jde všechno dobře, že mu není tolik třeba té naděje, o které mluví bible? Ne, protože tato naděje není závislá na stavu duše, není příležitostná, ale podstatná pro život křesťana, neposkytuje neurčitou pomoc, ale nabízí potřebnou spásu. Podle božího Slova člověk svou naději netvoří, dostává ji.

2. *Naděje je boží dar.* Biblická naděje je důvěřivé očekávání budoucnosti darované Bohem. Nenáleží nám tedy upřesňovat nebo zobrazovat předmět tohoto očekávání, protože nejsme pány naděje. Přestane-li naděje být božím svěřenstvím a překvapením, které Bůh vyhrazuje svým

dětem, stane se z ní modloslužba. Člověk začne doufat a čekat to, co je jen idealizovaná projekce jeho snů a jeho ctižádosti do budoucnosti. Proto boží Slovo, které nepřestává volat k pravé naději, nelitostně odhazuje iluzorní naděje v člověka (Jr 17,5) v jeho bohatství (Jb 31,24), v jeho spravedlnost (Ez 33,13), ve smrt (Jb 11,20), v náboženskou jistotu: „Nespoléhejte na klamná slova: „Je to chrám Hospodinův!“ (Jr 7,4).

Charakteristikou naděje v Boha je, že uniká našemu záboru. My s ní nedisponujeme, protože nenáleží do sféry viditelných věcí, které patří světu těla. Naděje, která se vidí, již není naděje: co kdo vidí, může v to ještě doufat? (Ř 8,24).

Zde se dotýkáme toho, co tvoří základní paradox biblické naděje: je zároveň totální nejistotou a totální jistotou. Nemůže se opřít o nic, čím bychom disponovali, uniká všem našim upřesněním a všem našim nárokům. Je nadějí proti vší naději (Ř 4,18). Ale protože Bůh je její dárce a záruka, je jistější než všechna lidská jistota, neklame (Ř 5,5), je vytrvalá (1Te 1,3), osvobozená od závisti a bázně, až na bázeň Hospodinovu (Př 23,17—18), spočívá na věrnosti toho, který učinil → zaslíbení (Žd 10,23).

Vidíme tedy, jak je naděje vázána na → víru. Naděje bez víry a víra bez naděje nemůže být (1Pt 1,21), protože ve víře čerpá naděje všechnu svou jistotu (Žd 11,1), v naději víra nalézá radost a pokoj (Ř 15,13), v naději věčného života víra spoléhá (Tt 1,2) a konečně nadějí víra odkrývá slavné perspektivy posledních naplnění (Tt 2,13).

Jako je svázána s vírou, tak je také naděje svázána s → láskou. Bible nezná egoistickou naději. Když člověk doufá, doufá také pro druhé (2K 1,7). Odmítá zanechat je jejich osudu a zanechat je jako vězně nešťastné sudby. Milosrdný Samaritán osvědčil tolik naděje jako lásky pro člověka, který upadl do rukou loupežníků. Není možné milovat bližního a zároveň nedoufat pro něho a s ním. To však znamená, že naděje jedná skrze lásku.

Víra, naděje a láska tak tvoří samý základ křesťanské bytosti. Odvolávajíc se jedna na druhou, opírajíc se jedna o druhou, všechny tři trvají (1K 13,13), protože spočívají na božím milosrdenství v Ježíši Kristu.

3. *Naděje v Krista.* Celá bible je knihou

naděje, a to téže naděje. Ale zatímco pro Starý zákon zůstává tato naděje zahalena, v Ježíši Kristu se objevuje pod svým pravým jménem a ve své jasnosti. Od té chvíle je pro ty, kteří se obracejí k Pánu, závoj odhalen (2K 3,1—18).

Není třeba hledat právě v naději to, čím se oba Zákony odlišují. Naopak, tato naděje je pro oba Zákony tatáž. To, co je opravdu liší, je situace jednoho i druhého Zákona ve vztahu k jediné naději. Starý zákon doufá v toho, kdo má přijít, Nový zákon doufá v toho, který přišel — a který přijde znovu. Křesťanská naděje se tedy zakládá na historickém poznání svého objektu, živí se minulou událostí a čerpá z ní svou jistotu. Paradox výše zmíněný zde nachází své ospravedlnění: v Ježíši Kristu má křesťan jistotu věci, v které doufá, má důkaz (!) těch, které nevidí (Žd 11,1). Nemůžeme si představit odváznější a přiměřenější definici. Tak také v jedné větě v překvapující zkratce svatý Pavel vyjadřuje tutéž paradoxní pravdu: v naději jsme zachráněni (a ne: budeme zachráněni) (Ř 8,24). Naděje se zde stává synonymem Ježíše Krista. A je to vskutku Ježíš Kristus, který je naší nadějí (1Tm 1,1), Kristus ve vás, naděje slávy (Ko 1,27).

a) Naděje důvěřuje v Ježíše Krista. Křesťan má budoucnost, protože má minulost. Tato budoucnost mu nezůstává nepřátelským neznámem, protože ji poznal ve věrnosti tomu, který je tentýž včera, dnes i na věky (Žd 13,8). A jestliže tato budoucnost ztratila svou moc hrůzy, jestliže naděje je vždy dobrou nadějí a útočištěm (Žd 6,18), není to na základě nějaké optimistické iluze, ale pro poznání toho, který svou smrtí je zárukou příznivé budoucnosti. Ten, který dal svůj život pro nás, může vskutku chtít jen naše dobro. To je on, který nás vysvobodil... on, o kterém věříme, že nás ještě vysvobodí (2K 1,10).

b) V Ježíši Kristu je naděje živá. Není utkána ze smrti a z nicoty, ani porušena osudovým zřetězením mechanických zákonů. Naděje, které nejsou založeny na živém Kristu, jsou zasaženy smrtí. Ve skutečnosti nechávají lidi bez naděje (1Te 4,13), což neznamená, že by nutně opouštěly každou myšlenku na posmrtný život. Ale právě křesťanská naděje nespocívá na myšlence, ale na živé osobě Ježíše Krista, vzkříšeného z mrtvých. On sám může být ručitelem neporušitelného dědictví (1Pt

1,3—4). Svým vzkříšením zakládá Kristus naději na věčný život a vysvobozuje od zlého ty naděje, které jsou pouze pro tento život (1K 15,19).

c) V Ježíši Kristu je naděje eschatologická, to znamená, že její předmět je budoucí, a přece již přítomný. Křesťanova budoucnost se nezastavila u nehybného cíle, jenž je mimo dosah. Budoucnost přichází k nám. Ve stejné době, kdy kráčíme k ní, ona kráčí k nám. Protože Kristus je také ten, který přichází. To, v co doufáme, nám v něm kráčí vstříc k setkání a již se zařazuje do přítomnosti.

Mocí Ducha svatého může být naděje důvěřivá, živá a darovaná v tomto čase jako záruka času budoucího (Ř 5,5). Tak nejen naděje tohoto světa mají zaslíbení věčného života, nýbrž i naděje království božího se rodí v řádu tohoto věku, řídí jednání věřícího člověka a zakládá křesťanskou morálku.

4. *Křesťanská morálka je morálkou naděje.* Křesťan, osvobozen od své hříšné minulosti, žije v souhlase se svou nadějí. Připoután k Spasiteli, který přichází, není už závislý na podobě tohoto světa, který pomijí (1K 7,31). Naděje činí nemožným definitivní zabydlení v pozemských přibytích (Žd 13,14), je odmítnutím jistot, které nabízejí viditelné věci. Přesto není útekem z tohoto světa, ale naopak bere vážně skutečnosti tohoto světa, který zachraňuje z nicoty. Protože křesťan založil svou naději v živém Bohu, může pracovat a bojovat na zemi (1Tm 4,10).

Křesťanem je ten, kdo očekává uskutečnění své naděje, návrat svého Pána (→ příchod). Čas naděje je tedy stále také časem bdělosti (Mk 13,33—37). Bdělé očekávání věřícího není záležitostí pouze jednotlivce, ale celého božího lidu. Jednotlivec není účastníkem naděje pouze jako člen společenství, protože zaslíbení je dáno celému božímu Izraeli, celé církvi, a dokonce celému stvoření. Křesťanský život je cvičením v naději a sdílné bdělosti.

J.-PH. RAMSEYER /přel. J. Sládková

DUCH SVATÝ

Čteme-li texty NZ o Duchu svatém, býváme někdy na rozpacích. „Ještě nebyl Duch svatý, protože ještě Ježíš nebyl osla-ven,“ píše J 7,39. Nicméně, v témž evangeliu, poněkud výš, viděl Jan Křtitel Du-

cha sestupujícího na Ježíše (J 1,32) a podle Sk 4,2 byl David inspirován Duchem, když psal 2. žalm. Tyto protimlvy jsou spíše zdánlivé než skutečné. Pocházejí z toho, že Duch nejedná v Písmu všude stejnou silou, ani nesleduje vždycky stejný cíl. Záleží to na období dějin spásy, v němž je při práci. Je třeba sledovat průběh těchto dějin, aby byl člověk schopen pochopit souvislost a jednotu díla Ducha svatého v době staré smlouvy, v období inkarnace a v čase církve.

1. *Duch, inspirující moc ve staré smlouvě.* Ve svědectví Písem je Duch moc, kterou jedná Bůh. Duch boží je při práci ve stvoření (Gn 1,2) a v zachovávaní lidského života (Jb 33,4; Iz 42,5). Spočívá zejména na těch, kdo jsou povoláni vést boží lid (Gn 41,38; Sd 3,10). Spočívá na „služebníku Hospodinově“ (Iz 42,1). Moudrost a rozumnost jsou dary Ducha svatého (Iz 11,2; Př 1,23). Duch se jeví také jako božská energie a moudrost, která povzbuzuje proroky a zvedá je nade všecku vypočítavost a opatrnost jejich současníků (Ml 3,8; Iz 61,1 atd.). Podle SZ spočívá však Duch svatý jenom na některých lidech a jen dočasně s ohledem na poslání, které mají splnit. Stará smlouva žije v naději, že až nastanou nové časy, rozleje Bůh svého Ducha na všechny lidi (Jl 2,28; Iz 37,1—14). Jan Křtitel dává tomuto prorockému poselství poslední výraz, když oznamuje, že jeho křest vodou bude následován křtem Ducha svatého, který bude udělen Mesiášem, jenž sám bude oblečen v Ducha božího (Mk 1,8; L 4,18).

Ve staré smlouvě zasahuje tedy Duch sporadicky a oživuje lidi, kteří mají vést Izraele k jeho předzvěděným cílům. Duch svatý však ještě nejedná jako obrozující moc, která působí nový život. V tomto ohledu je významné, že dílo Ducha není vztaženo k daru Zákona na hoře Sinaj. Stará smlouva je smlouvou → Zákona a → zaslíbení. Činnost Ducha svatého si tu zachovává příležitostný charakter. Proroci však skutečně mluvili skrze Ducha svatého. NZ potvrzuje v tomto bodě SZ a je jeho logickým uzavřením. Protože proroci mluvili skrze Ducha — David (Mk 12,36; Sk 4,25), Izaiáš (Sk 28,25), proroci obecně (2Pt 1,21) —, má jejich slovo zachycené nyní v → Písmu charakter inspirovaného spisu. Skrze Písmo mluví Duch (Žd 3,7; 9,8; 10,15).

2. *Duch, boží moc, vázaná na Ježíše.* Ježíš se liší od proroků a od Předchůdce tím, že se zjevuje oblečen plností Ducha. Čtyři evangelia mluví o Duchu sestupujícím na něho při křtu (Mk 1,8; Mt 3,11; L 3,16); Jan zpřesňuje tak, že Duch na Ježíše sestoupil, že na něm zůstal (J 1,32—33) a že mu Bůh udělil „Ducha bez omezení“ (J 3,34). Od té doby je Duch vázán na Ježíšovu osobu, neexistuje, tak říkajíc, kromě něho. To je smysl J 3,37: Duch ještě neexistoval jako mocnost nezávislá na Ježíšovi. Toto janovské svědectví nachází své potvrzení v tom, co říkají první tři evangelia. Ukazují nám, kterak Duch ve službě Ježíšově vítězí nad nepřátelskými silami, kterými jsou → démoni (duchové), → nemoc a → smrt. Kdykoli Ježíš zasáhne proti některé z těchto mocností, je to Duch svatosti a života, který tu jedná skrze něho. Proto může Ježíš říci: „Pakli já Duchem božím ďáblu vymítám, jistě přišlo jest mezi vás království boží“ (Mt 12,28). Kniha Skutků (10,38) shrnuje Ježíšovu působnost stejně, když píše: „Kterak Ježíše od Nazaréta pomazal Bůh Duchem svatým a mocí, kterýžto chodil, dobře čině a uzdravuje všechny posedlé od ďábla, nebo Bůh byl s ním.“ Jen zdůrazňuje myšlenku, která s tím souvisí, že to jsou Ježíšova slova, která „Duch a život jsou“ (J 6,63). Ta myšlenka je vskutku blízká, protože Ježíšova slova mají stejnou moc jako jeho činy. Tak jako ony také posvěcují. Ježíš říká svým učedníkům: „Již vy čistí jste pro řeč, kterou jsem mluvil vám“ (J 15,3).

Vyprávění o Ježíšově narození (Mt 1; L 1), která líčí podíl Ducha při jeho početí, nevyjadřují jinou myšlenku, než je ta, kterou nacházíme ve vyprávění o pomazání Duchem při křtu. Tato vyprávění chtějí vyjádřit po svém, že Ježíš je přímým stvořením Ducha božího, jako první člověk, nový začátek lidství. To je totiž myšlenkový obsah názvu Syn člověka, který si → Ježíš sám zvolil k sebeoznačení, a také pojmenování, které mu dal Pavel, když ho nazval druhým Adamem. To, co je na Ježíšovi nové a jedinečné, je to, že na něm Duch svatý nachází přirozenost, ve které mu nic nepřekáží. Přesně to je také smysl posledního z evangelijních tvrzení, že od křtu jsou Ježíš a Duch jednou osobou i mocností. Žijí a jednájí v dokonalé jednotě vůle.

3. *Duch, mocnost obrody v církvi.* Ježíšovo zmrtvýchvstání umožňuje uskutečnění prorockých slibů, které se vztahují na dar Ducha svatého. Z mrtvých vstalý Ježíš posílá apoštolům Ducha, kterého jim sám zaslíbil (J 14,16). Duch je ve světě nadále přítomen jako ta síla života, která vytrhla Ježíše z hrobu. Je při díle v církvi a je to ona, která činí z věřících nová stvoření, vyrvaná tomuto pomíjejícímu světu a přiřazená k přicházejícímu království božimu. Je třeba jasněji ozřejmit tyto tři aspekty kralování Ducha. Jsou specifickým znamením nové smlouvy.

a) *Duch a Pán.* V době mezi Kristovým oslavením a jeho příchodem na konci času nejsou věřící sami. Je jim dán Duch (J 20,22; Sk 2,1n). Jan označuje Ducha na několika místech jako *parakléta* (14,16—26; 15,26; 16,7). Znamená to spíše ochránce a podpora než utěšitel. Má větší úkol než zabránit apoštolům, aby utonuli ve smutku. Má jim pomáhat a má je upevnit v jejich úloze Kristových svědků a svědků evangelia. Duch-ochránce uvede učedníky do celé pravdy. Protože je pravdou sám Ježíš, znamená to, že jim Duch dá plnou zámot božího zjevení v Ježíšovi a schopnost ohlašovat to světu. Dílo spásy, zahájené Ježíšovým vtělením, rozvine Duch jejich prostřednictvím dál do prostoru i času. Duch, který byl kdysi vázán na historickou osobnost Ježíšovu, skrze něj na Palestinu a na zcela určitou epochu, jedná nyní prostřednictvím apoštolského svědectví v celém světě. V tomto novém způsobu však jedná stejná síla života a je tu nabízeno stejné spasení. Je to totéž, co vyjadřuje Ježíšovo zaslíbení zaznamenané ve Sk 1,8 a uskutečněné o letnicích: „Přijmete moc Ducha svatého... a budete mi svědkové... až do posledních končin země.“

Apoštol Pavel klade Ducha a oslaveného Krista také do zvlášť úzkého vztahu. Boží Duch je duch Kristův (Ř 8,4; 2K 3,18; Ga 4,6 atd.), protože Kristus jedná skrze něj. Apoštol dokonce píše: „Pán Duch jest“ (2K 3,17). V tomto textu nejde o absolutní ztotožnění Krista s Duchem. Pro Pavla je totiž Kristus osobní bytost, která se zjevila v Ježíšovi a která teď sídlí na nebesích. Věřící je při tom ještě „vzdálen ode Pána“ (2K 5,6), i když vlastně má Ducha Kristova a patří mu (Ř 8,4). Na druhé straně je Duch božskou mocí, která je sdělována věřícím a sídlí v nich tak, že už víc nežijí „v těle“, ale „v Duchu“ (Ř 8,4 atd.).

Pavel zřizuje identifitu funkcí mezi Duchem a Kristem ve vykupitelském díle. Jeden i druhý jsou stejnou boží energií, která teď pracuje na věřícím, obnovuje jeho vnitřní bytí a dává mu kráčet v poslušnosti úry. Tvoří jej tedy znovu na mystické úrovni (Ř 6,11—14; 2K 4,16; Ga 5,22—25 atd.). Až přijde království boží, stvoří jej znovu i po fyzické stránce. Dá mu novou, duchovní tělesnost a uvede jej zmrtvýchvstáním do neporušitelnosti (Ř 8,11; 1K 15,42—50). To nás přivádí k činnosti Ducha v církvi a ve věřícím.

b) *Duch a církve.* Dar Ducha působí, že se objevuje církve. Nový čas, zahájený Kristovým oslavením, se nazývá jak časem Ducha, tak časem církve. Duch bez církve by byl silou, které schází prostředek k uplatnění. Církve bez Ducha by byla tělem bez principu života. Proto jsou Duch a církve v NZ vždycky řazeni k sobě a jsou jeden od druhého neoddelitelní. Ježíš je v době své působnosti společně ohlásil i zaslíbil (J 7,39; Mt 16,18). Po zmrtvýchvstání se spolu objevují v dějinách spasení a určují v nich jejich poslední období (Sk 2). Duch a církve jsou také spojeny ve stejném očekávání Kristova příchodu (Zj 22,17).

Duch církve spravuje. Jedná v ní a skrze ni. Bylo už často konstatováno, že nejdůležitější osobností Skutků apoštolských není Petr ani Pavel, ale Duch, který působí, že církve roste a sílí (9,30). Duch také inspiruje rozhodnutí vhodná k udržení její jednoty (15,28). Vede apoštoly a evangelisty na jejich misijních cestách (4,8; 6,10; 8,29; 10,19; 13,2—4; 20,24). Zřizuje v církvi nezbytné služby (6,6; 20,28). Vydvádá prorocká varování (11,28; 21,4—11). Pavlovy epištoly zde potvrzují svědectví Skutků. Kdýkoli je zvěstováno poselství vykoupění, které je základem církve, je možno pozorovat projevy Ducha svatého (Ga 3,3—5; 1Te 1,5 atd.). Všude dochází ke stejným událostem. To proto, že je jenom jeden Duch, a proto jenom jedno tělo, to jest jen jedna - církve (Ef 4,4). Církve je chrám Ducha (1K 3,16) a Duch zbohacuje církve svými dary (1K 12).

Duch oslaveného Krista není silou, která působí nazdařbůh. Je mocí, která jedná v rámci toho, co stvořila. Jenom tam se může život věřícího sytit a rozvíjet.

c) *Duch a život věřícího.* Věřící je pokřtěn ve jméno Ježíšově. Jsa připojen k církvi, přijímá Ducha svatého (Sk 2,38 atd.). Stává se také, že Duch sestoupí na

věřící, aby zjevil, že se mají připojit k církvi → křtem (Sk 10,44—48). Je to v každém případě v církvi, kde má věřící podíl na životě Ducha (Ef 3,20—21). Kdybychom měli tento nový život popisovat, museli bychom líčit celý křesťanský život. Omezme se jen na připomenutí jeho hlavních rysů. Věřící je „nové stvoření“ (2K 5,17 atd.), je bytí, které se zrodilo znovu (J 3,3—8 atd.). Duch, který je mu dán, je mu od té chvíle znamením a závdavkem jeho věčného spasení skrze zmrtvýchvstání (1K 15,20—23; J 6,40 atd.). Duch, který je tu znovuzrozcující mocí, dává věřícímu, jako božím dítěti, žít ve společnosti Otce i Syna (Ř 8,14—17; 1J 3,1) a ve společnosti jiných věřících (Fp 2,1—5; 1J 2,30). Duch projevuje svoji přítomnost a svoje působení v církvi dary, které rozdělují mezi věřící s ohledem na jejich společné vzdělání (1K 12,7; 1Pt 4,10 atd.). Duch také věřícím potvrzuje pravdu apoštolského svědectví o Ježíšovi (1J 5,6—12; sr. 1K 12,2—3) a usvědčuje svět, který nevěří zjevení (J 16,8—10; sr. 1K 14,22—25).

Věřící, který je už nyní spasen dokonalým dílem Kristovým, zůstává v tomto světě, který trvá až do konce → času. Je dosud vydán všem bídám těla a krve (→ člověk) a musí ještě procházet → smrtí. Nicméně Duch, který je mu dán už teď, jej, takříkajíc, táhne dopředu, připomíná mu bez ustání, že jeho Pán už smrt přemohl, a dává mu jistotu, že žádná moc na světě jej nemůže odloučit od boží lásky, zjevené v Ježíši Kristu (Ř 8,31—38).

4. *Duch svatý a jiní duchové.* Duch, který vychází z Otce a Syna, je Duch svatý svou povahou. Posvěcuje svou působností. Je to svatý Duch. Přídavné jméno tu nemá jen kvalifikující povahu, ale i povahu odporovací. Duch svatý nesmí být zaměňován s kteroukoli formou zlého ducha, ať už jím je duch světa (1K 2,12), duch služby (Ř 8,15), zlý a bludy probouzející duch (1Tm 4,1). Odtud plyne apoštolské přání, aby věřící byli zachováni ve společenství Ducha svatého (2K 13,13), a apoštolova výzva k rozlišování duchů: „Nejmilejší, ne každému duchu věřte, ale zkušujte duchů, jsou-li z Boha. Duch Antikristův... je nyní na světě“ (1J 4,1—3). Duch, který přichází od Boha, se vždycky odvolává na boží zjevení v Ježíši Kristu, jak je vyjadřuje apoštolská tradice. Boží Duch je pravda tak, jako je pravda Bůh (J 15,26; 16,13; 1J 4,6).

PH.-H. MENOUD / přel. I. Miškovský

DUCHOVĚ → *Démoni*

DŮM → *Stavět, Rodina*

DŮSE → *Člověk*

DVANÁCT → *Apoštol, Služba NZ, Číslo*

EGYPT → *Jména zeměpisná*

EXORCISMUS → *Jména vlastní*

ELIÁŠ → *Démoni, Nemoc, Zázrak*

EUCCHARISTIE

Tajemství svaté večeře pochází ze svaté historie, a ne z filozofie. Chtít se přiblížit jejímu významu ontologickými úvahami o substancích vede do slepé uličky. Rozkulace, které si činí nárok uchopit rozumem to, co je otázkou víry, a ty, jež se snaží podrobit laboratorní zkoušce život, který uniká všemu lidskému chápání, jsou odsouzeny k neúspěchu.

Přistoupíme-li naopak k problému svaté večeře z perspektivy svaté historie, uvádíme své uvažování do pohybu, do života. Pozvedáme pozemské reality úměrně ke království nebeskému, podrobuje je pronikavému světlu Ducha svatého.

Tajemství eucharistie se zapisuje do historie, jejíž charakteristikou je, že i když je pozemská, ústí v nebi, a tak dostává svůj význam. Přítomné věci jsou zaslíbeny nadpřirozenému určení, zatímco budoucí skutečnosti se ztvárňují v časných podobách. Konečná naplnění zde nacházejí historickou předjímku, aktuálnost, která je přítomností a zaslíbením → království. Přísluší víře, aby rozpoznala a uchopila poslední věci v jejich viditelných projevech, živila naději od chvíle inkarnace.

Rozumíme tedy, proč Ježíš, když chtěl oznámit budoucí věci, nepředložil víře nebeský obraz, ale pozemský: jídlo. A když chtěl znázornit zaslíbení, dovolával se minulosti. Opakováním historického zvyku, velikonočního hodu, zamýšlí dát ve svaté večeři předobraz poslední skutečnosti, kterou je mesiášská hostina.

1. *Velikonoční hod.* Vyjití ze země egyptské mělo pro Izraelce takovou teologickou důležitost a závažnost, že jeho význam vyznačili a jeho památku uchovali slavnostním liturgickým aktem: velikonočním hodem (Ex 12). Zdá se, že by mohlo stačit jednoduché připomenutí minulé události slovy. Proč tedy jídlo? Poněvadž rituál jídla mnohem lépe a konkrétněji dovoloval důvěrně se připojit k dřívějším zkušenostem, které zobrazovaly pokrm: při jedení beránčího masa,