

2,8n), zatracení (Ř 9,22; Fp 3,19), porušení (Ga 6,8) a zavržení (1K 9,27).

Protikladem gehenny jsou → spása, → život věčný a → město nebeské.

3. Je třeba rozlišovat mezi „gehennou“ a „pobytem mrtvých“, zvaným také „peklo“ (→ svět NZ). Do pekla jdou po smrti všechny duše a čekají tam na vzkříšení, zatímco gehenna po posledním soudu pohlcuje zlé — pro jejich potrestání. Je to „druhá smrt“ (Zj 20,6,14).

4. Narozdíl od židovských knih zjevení si Nový zákon nelibuje v popisu trápení v gehenně. Ježíš Kristus nepřišel proto, aby ihned konal poslední soud, v němž by se omezil na vynesení konečného rozsudku, ale aby dal svůj život jako výkupné a vytrhl lidi ze záhuby (Mk 10,45; J 3,16; Ř 6,23). Ti, kdo v něho věří, přešli ze smrti do života, ze zatracení do božího království (J 5,24; Ko 1,12,14).

Avšak příchod Ježíše Krista může mít také záporné účinky. Ti, kdo v něho nevěří a zavrhnou jeho slova, sami se odsuzují (J 12,47n). Ježíš Kristus staví každého člověka před rozhodnutí pro život nebo pro smrt. O svém věčném údělu rozhoduje člověk sám. Jsou-li lidé ponecháni sami sobě, jdou přímo do gehenny. Jedině zásah a dílo Ježíše Krista, jestliže je lidé ve víře přijmou, dávají jim jiný úděl.

Gehenna hrozí těm, kteří se naráz odvrátí od Krista (Mt 23; J 8,44—47). Hrozí také učedníkům, kteří nevytrvají ve svědectví, jež mají vydávat o Kristu slova a činy (Mt 10,28; Mk 8,38; L 12,4n.8n). Věřící mají skoncovat se všemi podobami hříchu (1K 5,9n; Ga 5,19—21; Fp 3,18n; 1J 3,14n; Zj 21,8; 22,15). Žádná oběť není pro to dost veliká (Mk 9,43—9) vzhledem k přísnosti božího soudu nad hříchem (Mt 5,22). „Syny gehenny“ jsou pokrytečtí zákoníci a farizeové a ti, které vychovávají podle svého vzoru (Mt 23,15). Jsou syny ďábla, lháře a vraha (J 8,44), pro postoj, který zaujali vůči Kristu.

Jakub (3,6) varuje před pekelnou mocí jazyka.

Souhrnem: Mluví-li Nový zákon o gehenně a o zatracení, nevydává lidi předem nevyhnutelnému osudu, nýbrž varuje a vyzývá je, aby vírou v Ježíše Krista usilovali o záchranu a věčný život.

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

HLEDAT

Toto často užívané sloveso se dotýká samého jádra biblické zvěsti, neboť vystihuje trojí podobu božího vztahu k lidem a lidí k Bohu.

1. Bůh přichází ke svému stvoření, aby hledal, totiž vyžadoval to, co od něho právem očekává: Pán hledá poslušnost (Ml 6,8), modlitbu v duchu a v pravdě (J 4,23), věrnost (1K 4,2), tak jako hospodář hledá ovoce na stromě, který zasadil (L 13,6—7). Náročivé, ale spravedlivé boží vyhledávání vhnání hříšného člověka ve zmatek, takže před Bohem utíká (Gn 3,10). Marně Bůh hledá člověka, který byl splnil jeho očekávání (Ž 14,1—3).

2. Bůh se rozhodl ve svém synu hledat člověka, aby jej spasil a přivedl k sobě; → pastýř hledá ztracenou ovci, až ji najde a přivede do ovčince (L 15,4). Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, což bylo zahynulo (L 19,10). Spásné boží hledání nevymanuže člověka z božích nároků, naopak opravňuje Boha k novým požadavkům (L 12,48).

3. Nejčastěji a v SZ především vystihuje sloveso hledat postoj člověka k Bohu. Je znamením boží lásky, že se Bůh nechává hledat (Iz 65,1; Ez 36,37), jako je znamením jeho hněvu, když se před lidským hledáním ukrývá (Oz 5,15; Am 8,12; Ez 20,3).

a) Člověk odkázaný sám na sebe hledá Boha, ale jakoby tápavě (Sk 17,27), všelijakými prostředky, které má na dosah: radí se s modlami a považuje je za viditelný projev neviditelného božstva (2Kr 1,2; Iz 19,3; Ř 1,23), vyvolává mrtvé (1S 28), dotazuje se hvězd (Jr 8,2), věštců a kouzelníků (Lv 19,31) atd. Písmo zapovídá tyto praktiky nejen jako iluzorní, ale jako zásahy proti boží svobodě, která se zjevuje kdy a kde chce (Dt 18,10). Existuje rovněž neblahé hledání člověka, jenž chce dospět k Bohu svými náboženskými či mravními zásahy (Ř 9,32), a ne pokáním, obrácením se k Ježíši Kristu.

b) Bůh dal svému lidu určité prostředky, aby jej hledal a radil se s ním. Jediným z nejstarších způsobů dotazování Boha bylo losování; prováděl je reprezentant lidu (Joz 7,14) nebo kněz, jenž oznámil

boží rozhodnutí skrze urim a thumim kněžského efordu (Nu 27,21). Znovu se tento starý způsob dotazování objevil pravděpodobně v poexilní době (Ezd 2,63; sr. Sk 1,26). Izrael se často dotazuje Boha skrze proroky, které mu Bůh posílá (Ex 18,15; 1Kr 22,8; Ez 14,4). Boha se lze dotazovat rovněž pomocí Písma (Iz 34,16; Ž 119,2). Souběžně s tím jsou *svatyně* — oltář, svatostánek a → chrám místem, kde je neviditelný Bůh přítomen uprostřed svého lidu; zde ho lze hledat a dotazovat se ho (Ex 33,7; Dt 12,5; 2Pa 1,5). Hledání poutníka, který se vydává do chrámu, vrcholí obvykle k modlitbě; odtud častý výskyt tohoto slovesa v žalmech, kde se (již bez jakékoli návaznosti na chrám) obrat *hledat Boha* či *hledat jeho* → *tvář* stává synonymem slovesa *modlit se* (Ž 24,6; 27,8; 40,17; 2Pa 7,14). Tentýž smysl má známý oddíl „hledejte ... a naleznete“ (Mt 7,7). Hledat Boha nebo přiblížit se k němu (Žd 11,6) znamená mít k němu přístup skrze modlitbu víry. Všechny tyto způsoby hledání se naplňují a soustřeďují v Ježíši Kristu, v cestě, na které najde, kdo hledá (Mt 7,8).

c) Obecně toto sloveso vystihuje postoj věřícího člověka v poslušnosti a ochotě před Bohem (Ž 34,11; Ř 10,20; Sk 15,17). „Hledající Boha“ je ten, jehož život se zaměřuje na Krista a přicházející království (Mt 6,32; Ko 3,1), a kdo se nebojí prodat vše, aby získal perlu jedinečné ceny (Mt 13,45).

Hledat vystihuje zvláštní napětí, které existuje od pádu mezi Bohem, jenž k nám přichází, a hříšným člověkem, který se k němu obrací a neutíká před ním. Hledání věřícího člověka je odpovědí na boží iniciativu. Člověk hledající Boha vstupuje již nyní do skutečného obecenství s ním prostřednictvím Ježíše Krista. V tomto smyslu již našel toho, koho hledal (Mt 13,44). Narozdí od filozofie, která se zmocňuje svého předmětu, nebo mystiky, která se noří do Boha, má toto hledání charakter očekávající víry, jež se naplní až v budoucím království. Teprve potom se hledání promění v plné a dokonalé vlastnictví (1K 13,12).

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

HNĚV

Bible hovoří častěji o hněvu božím než o hněvu lidském, nicméně jí lidský vzor

posloužil jako vzor k líčení hněvu božího. Začneme vzorem.

1. *Hněv lidský.* Lid staré smlouvy si povšiml, že se lidský nos při hněvu rozšiřuje a že se chrčípí chvěje. Proto výraz „*jeho nos sršel*“ znamená „rozhněval se“ a výrazů „*nos*“ a „*chrčípí*“ se používá k označení hněvu. Srovnáme tyto dva příklady v doslovném překladu, z nichž jeden se vztahuje na člověka a druhý na Boha:

„*A Jákobův nos sršel proti Ráchel*“ (Gn 30,2) a „*Hospodinův nos sršel proti Mojžíšovi*“ (Ex 4,14). Shoda je zřejmá. Pomíjivost lidského hněvu je patrná v Gn 27,45; na druhé straně neklid člověka, zdroj jeho podráždění, ustoupí až v říši mrtvých (Jb 14,1; 3,17).

Křesťan a zvláště biskup se má hněvu vyhýbat (Lv 19,18; Ef 4,26; Tt 1,7). Jako lidé tak i ďábel může být posledy velkým hněvem (Zj 12,13). Babylón dá národům pít nápoj vyvolávající boží hněv (Zj 14,18). Člověk vůbec dráždí svými hříchy Boha a vyvolává jeho hněv (1Kr 16,13; Jr 32,32).

2. *Hněv boží.* Příklad z minulého odstavce nám už ukázal shodnost výrazů, které slouží k vyjádření božího i lidského hněvu. Přesto však je boží hněv navzdory tak realistickým líčením jako třeba v Ž 18, 8—16 něčím zcela jiným nežli hněv lidský. Boží hněv je hněv svatý, je bez hříchu, neboť je svobodný (Oz 11,9) a obrací se proti hříchu. Ježíš Kristus má tento hněv v očích, když se dívá na posluchače zatvrzelého srdce (Mk 3,5), protože pohnutkou božího hněvu je láska, boží zaujetí pro lid (Dt 6,15; Ž 79,5).

a) *Boží hněv se může projevit každý den.* Hospodin je Bůh dlouhoshovívající (Nu 14,18; Neh 9,17; Ž 103,8; JI 2,13), ale když slyší, co se mu nelíbí, anebo vidí, jak se projevuje bezbožnost, probouzí se jeho hněv (Nu 11,1; Ř 1,18; 1Te 2,16) a nikdo před ním neostojí (Ž 76,8; Na 1,6; Zj 6,17). Hospodinův hněv se rozněcuje proti člověku (2Pa 25,15), proti zpronevěřilým Izraelcům (Ex 22,23—24) či proti některé zemi a jejím obyvatelům (Dt 29, 27—28).

Ve svém hněvu dává Hospodin Izraelcům krále (Oz 13,11). Vylévá svůj hněv na národy (Ž 79,6), anebo jim dává pít z kalicha, který jím je naplněn (Jr 25,15; Zj 14,10). Hospodinův hněv se může utišit, když jsou viníci potrestáni (Nu 25,4; Joz 7,26). Někdy ustupuje velice pomalu (Jr 4,8; 23,20; 30,24). Protože se obrací proti

zatvrzelým hříšníkům, dochází při nich k tomu, co je ohlášeno ve zlořečeních (Dt 29,19—20); postihuje syny hněvu (Ř 9,22; Ko 3,6; Ef 2,3; 5,6). Na základě toho, co se o Hospodinu píše v oddílech jako Iz 5,25; 30,27; Am 1,2; Na 1,2, chápeme, že Hospodin ve svém hněvu vede lidi k tomu, aby se dopouštěli skutků, které zavrhuje (2S 24,1.17), že trestá nespravedlnost otců na potomstvu (Ex 20,5; 34,7), že zapuzuje obyvatele nějaké země (Dt 29,27) a že ji ničí (Ex 22,23; Jr 10,24).

b) *Boží hněv v poslední den.* Biblická místa nám ukázala, že se boží hněv může projevovat každý den. Přece však přijde den zvlášť vyhrázený ke zjevení božského hněvu, den Hospodinův, den soudu, den hněvu a prchlivosti (L 21,23; Ř 2,5; 1Te 1,10; Zj 6,17; 11,18).

Zatím je Hospodin vázán svým zaslíbením, že se již hněvat nebude (Gn 8,21—22; Iz 54,9; 1Te 5,9). Také → obět upokojuje boží hněv (Gn 8,21; 1S 26,19) a Ježíš Kristus jí vysvobozuje věřící (J 3,36; Ř 5,9; 1Te 1,10).

3. *Vztah božského hněvu k lidskému.* Ačkoli lidský hněv nemusí být hříchem (Ef 4,26), protože vychází z člověka, třeba od krále Davida (2S 6,8 se má přeložit: „David se popudil“), přece nenaplnuje boží spravedlnost (Jk 1,19). Boží hněv je však projevem jeho spravedlnosti (Ř 1,17—18).

H. MICHAUD /přel. B. Vik

HODINA → Čas

HOLUBICE

V historii Izraele je holubice (nebo hrdlička) často zmiňována. Její pokojné chování (Oz 7,11), čistota pohledu (Pís 1,15) a bělost (Ž 68,14) z ní učinily symbol něhy (Pís 2,14; 5,2; 6,8), čistoty a prostoty (Mt 10,16).

Zdá se, že je jediným ptákem, který byl často obětován. Jahvistova zpráva, písemně zaznamenaná v 8. stol. př. Kr., vypráví o Abrahamově obětování (Gn 15,9) hrdličky a holoubátka. Tento obyčej pochází nepochybně z dávného starověku. Již Noe obětoval z čistého ptactva, aby vyznačil konec potopy. Zákoníci doby exilní a poexilní byli první, kdo předepsali užívání holubice k obětem, zvláště při určitých očistných obřadech (Lv 4,4—5; 14,29; 15,14). Byl to patrně jeden z důsledků všeobecného zchudnutí země. Trpělo se to proto,

aby chudým bylo umožněno vykonat obět zápalnou (Lv 5,7; 12,8; 14,21n).

Žádná z vlastností tohoto ptáka ani jeho užívání při obětech nevysvětluje záhadný text Ježíšova křtu (Mk 1,9—11 par.), kde je řečeno, že uviděl „Ducha jako holubici sestupujícího na něj“. Nejde tu o ztotožnění Ducha a holubice, a přitom zde jde o víc než o pouhé přirovnání. Tento způsob zjevení označuje Ducha jako boží moc v díle pokřtěného. Začíná nový věk; nebesa jsou otevřena nad Ježíšem. Stejně jako v knize Zjevení, kde se Ježíš zjevuje jako lev z Judy nebo beránek obětovaný, zde se Duch svatý zjevuje jako holubice. Máme v tom vidět znamení, které ohlašuje začátek času nové smlouvy? Připomeňme si jen, že holubice byly obětovány při smlouvě boží s Noé a potom s Abrahamem. Rozhodně již v judaismu naznačovala holubice aktivní přítomnost Ducha, zvláště když šlo o vyjádření božského stvořitelského nebo smířícího díla. Výklad Gn 1,2: „Duch boží vznášel se nad vodami“ tak, jako holubice roztahuje svá křídla nad vejci v hnízdě, by také mohl být tomuto textu blízký.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

HORA → Jména zeměpisná

HŘÍCH

Starý zákon

1. Izraelita nerozlišuje mezi činností a jejím původcem. Čin je vždy výrazem toho, kdo jej vykonává, je tedy i soudem nad jeho osobou. K pochopení pojmu hřích ve SZ je nutné sestoupit až k samému zdroji jednání, k jednajícímu člověku. Dobrým skutkem je normální čin, vykonaný zdravou, normální bytostí. „celým člověkem“ (sr. Gn 6,9: Noe byl spravedlivý a celý, „integrální“ člověk — podle K „dokonalý“). Protikladem normálního, správného jednání, kterým se projevuje normální a vyvážená bytost, je zlé jednání, konané rozpolcenou bytostí bez skutečné síly a zdraví: to je hřích.

Izraelský pohled na skutečnost byl optimistický. Lidský svět, příbytek světla a života, je naplněn štěstím. Bůh, jeho stvořitel, jej nepřestává podpírat. Každý pokus ohrozit život Bohem stvořeného světa a zamazit svobodný rozkvět životních sil je zlý. Hřích je tedy vymezen vztahem k Bohu, ručiteli života a dobra. Nicméně život a smrt, tak jako dobro a zlo, nejsou

viděny jako protiklady. Jedinou skutečnou realitou je život, světlo, dobro. Zkušenost však nutí připustit existenci ještě jiných sil, které proti nim vystupují: hřích, zlo, zlořečení, smrt. Hřích, který se ubytuje uvnitř člověka, působí jako nemoc hubící život.

2. Označení pro hřích je v bibli celá řada. SZ je často zaměňuje (sr. Dt 19,15 — hřích, provinění, nepravost), přesto však je zajímavé proniknout k jejich prvotnímu významu, který ozřejmuje podstatu biblického pojetí hřichu. Nejčastěji používaný termín pochází z kořene *bloudit*, minout se cílem. Označuje jednání bez výsledku, bez dosaženého záměru (sr. 2Kr 18,14, kde Ezechiáš doznává, že jednal nesprávně, když se vzbouřil proti Ninive: „Jednal jsem bez úsudku“ nebo „pobloudil jsem“, tj. podle Kralických „zhřešil jsem“). Správné jednání přináší hledaný výsledek, hříšná činnost naopak k žádnému výsledku nevede. V bibli se vyskytuje řada „hříšníků“, jejichž jednání je zhodnoceno jako pomýlení. Jiný častý termín pro hřích je odvozen od kořene, který znamená *zkřivit*, znetvořit. Zde je protikladem hříšného počínání jednání přímé. Jiný častý výraz pochází ze slovesa *vzbouřit se*. Užívá se ho jak v profánním, tak v náboženském smyslu (sr. 1Kr 12,19: Izrael „*zhřešil* proti domu Judovu“, dosl. „vzbouřil se“). Hříšníci jsou také označeni jako → *zli*; toto označení obsahuje myšlenku soudu, který hříšníci prohlašuje za provinilé, narozdíl od *spravedlivých*, kteří byli shledáni nevinými.

3. Hřích je tedy to, co se uchyluje od normy a božského řádu, co se staví proti životu. Člověk nikdy není v bibli pojímán jako osamocený jedinec; SZ vidí člověka v životních podmínkách daných jeho vztahem k druhým lidem, ve společenství. Tuto myšlenku vyjadřuje bible pojmem → *smlouvy*. Hřích je to, co ničí smlouvu nebo společenství, co je ohrožuje. Jinými slovy, hřešit znamená vždycky hřešit vůči někomu, ať již vůči člověku, nebo vůči Bohu, což je nakonec jeden a tentýž hřích, neboť Izrael je s Bohem spojen smlouvou. Hřích má povahu vztahu, tak jako *spravedlnost*. Hřích je zároveň porušení uložené a přijaté povinnosti; proto se tak často objevuje výraz *hřešit proti někomu*. Bůh, ručitel života a pořádku, ustavil řády, které zajišťují normální život lidu. Překračovat

je znamená bouřit se proti Bohu (sr. 2S 12,13: „Zhřešil jsem Hospodinu“; Ž 51,6). Pojem hřichu obepíná život jednotlivce i národa, týká se i náboženského života, rituálních předpisů nebo ustanovení, jako je sabbat, mravního života: existuje hřích v oblasti sexuálního nebo hřích proti dobru bližního, proti slabým a malým, vůči vdově a sirotku. Skutečnost, že celý život lidu se vztahuje k Bohu, dává pojmu hřích ve SZ mimořádný význam.

4. Tak jako okolní národy i Izrael měl vypracované zákonodárství, které řídilo život společenství a chování jednotlivců. Jeho cílem bylo zajistit soudržnost božího lidu. Mnohé ze sz zákonných předpisů jsou společné všem semitským národům a jejich původ je různý. V případě Izraele je pozoruhodné, že jsou připsány Mojžíšovi a skrze něho Bohu, který je vpsledu jejich dárcem. Překročit zákony znamená spáchat hřích, jednat proti životu, chovat se jako blázen (1S 26,21), jednat proti Bohu, hřešit proti němu. *Není rozdílu mezi hříchy náboženskými a ostatními*, všechny jsou urážkou Boha.

5. *Každý hřích přivolává trest*, neboť řád a život musí být udržovány, chráněny. Bůh jako strážce života proto také trestá: sesílá neštěstí, kosmické katastrofy, války, nemoc, smrt. Tato myšlenka vyústila v představu, že každé neštěstí je důsledek hřichu. Dramatické dějiny Izraele vysvětlují narůstající pocit hříšnosti u izraelského lidu a jeho doprovodný jev: rostoucí potřebu odčinění. Z vědomí hříšnosti vznikají úzkostné otázky některých žalmů (3. 5. 6. 7. 13. 17. 22 atd.) a rozepře knihy Job. Izrael se zabýval nejen otázkou utrpení neviných, v kultu bylo místo i pro hříchy spáchané nevědomky a pro prosbu za jejich odpuštění (sr. Ž 19,13; Lv 4). Jednou za rok, v den smíření, velekněz odčiňoval hříchy lidu; při té příležitosti býval zahnán do pouště kozel, symbolicky obtěžkaný hříchy lidu (Lv 16).

6. Jaký je podle SZ *původ hřichu*? SZ poukazuje na realitu hřichu v lidském životě, zná však i určité jedince, kteří o sobě prohlašují, že jsou hřichu prosti (Ž 18,24; Jb 33,9). Zmíněné a jim podobné texty dovolují předpokládat, že člověk není hříšník svou podstatou. Jiné výpovědi naopak zdůrazňují všeobecnost hřichu (Gn 8,21; Jb 14,4; Ž 14,3; 130,3; 143,2). Lze tyto

dva protichůdné pohledy na věc nějak sladit? Izrael neznal nic takového, co bychom dnes nazvali ontologií hříchu. Rozhodující pro SZ nejsou dávné počátky hříchu, nýbrž to, co lze pozorovat a nahlednout v současnosti. SZ proto může tvrdit, že hřích je rozšířen po celém světě, aniž se zaobírá otázkou, zda přirozenost člověka je či není hříšná. V tomto smyslu třeba chápat Ž 58,4: „V hříchu mne počala matka má“, což znamená: tak jako jiní lidé, jsem i já hříšník od narození. Podobně je třeba rozumět i Gn 3; zaměrem příběhu o pádu je vysvětlit skutečnost, že všichni lidé jsou hříšníci, že svět odpadl od dokonalosti, které se těšil ve chvíli → stvoření. SZ se nikde nezmiňuje o tom, že by mezi hříchem Adamovým a hříchem všech lidí byl vztah příčiny a následku. Teprve ve spise Jezu Sirach a z doby kolem r. 200 př. n. l. nacházíme učení o prvotním hříchu (Sirach 25, 24), které později rozvinul známým způsobem apoštol Pavel. Netřeba však vykládat mlčení SZ v této věci tak, že by Pavel vnášel do své úvahy prvky SZ zcela cizí; možná, že Pavlovo učení o jednotě lidstva v Adamově hříchu je svým způsobem přítomno již v příběhu z Gn 3, Židé se však otázkami, které příběh vyvolává, nezabývali.

7. Povaha Adamova hříchu byla odevádna předmětem sporů. Nutno předeslat, že příběh z Gn 3 je nesporně podobnostním. Vypovídá, že vztažením ruky po zapovězeném ovoci člověk překročil boží příkaz a spáchal tak hřích. Vědět dobré a zlé znamená být pánem dobra a zla (tento význam je v hebrejském slovese „vědět“ obsažen), tedy být jako Bůh. Hřích člověka spočíval v tom, že se chtěl stát rovným Bohu, zmocnit se jediného privilegia, které mu doposud scházelo. Hřích člověka měl za následek znemožnění přístupu ke stromu života, jehož plody mu dovoľovaly uchovat si životní sílu. Člověk tedy nebyl stvořen jako nesmrtelný; měl se navrátit do země, z níž byl učiněn, avšak jeho pozemská pomíjivost nepřišla ke slovu, pokud se mohl zdržovat v blízkosti stromu života.

S počátkem hříchu je spojena i otázka po jeho prvotní příčině. SZ zde nepodává jednotnou odpověď. Podle 1S 18,10 je původcem vražedného Saulova šílenství božská bytost, podle 1Kr 22,21 rovněž božský duch ponouká izraelské a judské krále

k válce. Jobovo trápení je připsáno na vrub Satanovi (Jb 1,6), Adamův a Evin hřích hadu. Jedná se o pokusy vysvětlit tajemství *původu zla*. V judaismu, pro který je charakteristická vševládnost zákona, se hřích definuje jako porušení toho či onoho přikázání. Rabíni, pokoušející se vypracovat na základě Gn 8,21 učení o lidské náklonnosti ke zlému, se opírali o legalismus Ježíšových současníků.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

N o v ý z á k o n

1. NZ vesměs předpokládá, že hřích vposledu záleží v neuznání boží vůle. Nevidí však ideál ve slepé poslušnosti božských přikázání. Lidské srdce se musí očistit (Mt 5,8) tak, aby pojal nenávisť ke zlu; teprve potom se od něho bude odvracet. Druhou stránkou této výpovědi je, že → dobro se koná z lásky k Bohu a bližnímu.

Epištola k Židům dokonce hovoří o orgánech duše, které lze cvičením vypěstovat tak, aby věřícímu umožňovaly rozeznat dobro a zlo (5,14). Evangelium varuje před *legalismem*, tj. před nepřítomností srdce při plnění přikázání. Z lásky a z milosrdenství člověk pomáhá nešťastníkovi, odpouští bližním a v případě nutnosti i dává život za bratry.

Ježíš také poukazuje na *pokrytectví* jako na zvláště nebezpečnou neřest, neboť pokrytec koná domnělé dobré skutky jen proto, aby byl před Bohem „v pořádku“ a získal zásluhy. K pokrytectví se snadno druží *chlubivost*, další hřích, který cíhá na zbožného člověka a vede jej k tomu, aby se nechával „vidět“ a chválit od lidí za „dobro“, které koná (Mt 23; 6,1nn). Evangelijní pohled se staví proti farizejskému pojetí hříchu, pro které je porušení zákona o sabatu či nedodržení předpisu o omývání rukou horším hříchem než nedostatek lásky. Farizeové nechápou, že to, co poskvňuje člověka, vychází ze zlého srdce (sr. Mk 7,15 a paralely).

V této souvislosti je příznačné vyznání celníka podle L 18,13: Po výčtu farizeových zásluh by se dal očekávat z úst celníka výčet jeho hříchů. Celník však nepodává seznam provinění, nýbrž vyznává svůj hříšný stav, což je to jediné před Bohem důležité. Janovo evangelium a epištoly běžně ztotožňují nepřítomnost hříchu se zachováváním přikázání. Jelikož však tato přikázání ústí v nejvyšší přikázání lásky (J 15,12; 1J 3,18n; 4,7n; 5,1n), fari-

zejský legalismus je i zde zdaleka překonan.

2. Podřízenost všech mravních příkazů → lásce nebrání NZ v tom, aby varoval před řadou jednotlivých hříchů. Bibličtí pisatelé věděli, že v praxi není křesťan vždy na výši svého ideálu a že tudíž potřebuje mravní kodex jako ochranu před pádem. Proto i Pavel, ačkoliv shrnuje prikázání v zákon lásky (Ř 13,9—10), podává několik výčtů neřestí, aby varoval před nástrahami dábla. 1K 5,9—11 a 6,9—10 připomínají, že ani chlípníci, lupiči, utrahači, opilci, zloději, ani samozřejmě modláři, nemohou zdědit boží království (sr. též Ef 5,5 a 1Pt 4,15). Pastorální epištoly uvádějí ještě jiné hříchy, kterým se má křesťan vyhýbat, zvláště žárlivost, hádavost, zlé myšlenky (1Tm 6,4—5), lakomství, pýchu, nedostatek velkorysosti, otročení rozkoši (2Tm 3,1—7), které jsou zvláště odporne, páchají-li je biskupové či „starší“ (Tt 1,7—12; 2,2—5).

Od těchto hříchů uchrání křesťana pravá láska. Podle 1K 13 láska nezná fanatismus, nedostatek taktu, pýchu, sobectví, hněv, pomstu (to je smysl citace Za 8,17 v 1K 13,5), ani škodolibou radost ze zla, které postihlo druhé. Důraz na uzdravující moc lásky je originálním přínosem novozákonního učení o ctnostech a neřestech, jejichž výčet se jinak příliš neliší od podobných výčtů u řeckých filozofů té doby, např. stoiků.

3. Původním rysem novozákonního učení o hříchu je vztah mezi hříchem a vědomím hříchu u věřícího. Již Ježíš (podle textu, dochovaného v rukopisu Theodora Bezy, zařazeného v některých moderních překladech pod čarou za oddílem L 6,5) řekl člověku, který pracoval v sobotu: „Víš-li, co činíš (tj. pochopil-li jsi, že sabbat byl stvořen pro člověka, a ne člověk pro → sabbat), jsi blahoslavený. Nevíš-li (tj. cítíš-li se ve svém vědomí vázán literou prikázání o sobotním klidu), jsi zlořečený jako přestupník zákona“.

Pavel rozvíjí tutéž myšlenku v slavné perikopě o „silných“ a „slabých“: slabí ve víře se ostýchají jíst maso ze strachu, zda se nejde o maso zvířete obětovaného modlám, nebo z důvodů principiálního vegetariánství. Někteří dokonce ani nepili → víno. Apoštol zde poučuje, že jedná-li „slabý“ proti svému svědomí, hřeší (1K 8,7—13; Ř 14). Proto se mají „silní“ vy-

varovat toho, aby pohoršili „slabé“, kteří na oplátku nemají „silné“ odsuzovat. Tyto úvahy vedou apoštola k definici hříchu, která je možná tou nejevangelijnější výpovědí o hříchu: *Hřích je vše, co nezvešlo z víry* (Ř 14,23). Připomeňme také úlohu náboženského svědomí v listu k Židům; zde se však jedná spíše o otázku → odpuštění (Žd 9,9,14).

4. Velmi zajímavou částí Pavlova učení o hříchu je jeho názor na původ hříchu, jak jej předkládá hlavně v Ř 5 a v Ř 1,18—2,11. Ř 5 připomíná Adamovu vzpuru, která přivedla pád celého lidstva. Upřesněme, že se nejedná o dědičnou *vinu*; každý hřeší sám za sebe. Dědičná je porušenost lidské bytosti, znamenající i úpadek naší přirozenosti, která propadla smrti.

Ř 1,18—2,11 je podrobnější. Podává nástin morálních dějin pohanského lidstva. Jeho prvotní hřích záležel v odmítnutí vzdát Bohu čest (1,18n). Namísto toho lidstvo raději uctívalo modly a zvířata. První následek odpadnutí byl rozumového řádu: lidský duch se zatemnil (1,22n) a to přivedilo následek mravní povahy (1,24n). Setkáváme se zde s pojetím progresivního, postupujícího pádu, který ve chvíli zjevení evangelia ještě nepostihl všechny lidi stejným způsobem.

Tento pád však byl přesto univerzální: „všichni jsou daleko od boží slávy“ (Ř 3,23), „není spravedlivého ani jednoho“ (Ř 3,10). Poznamenejme, že pojetí prvotního hříchu jako skutečné poskvrny podává vysvětlení, proč za jednotlivé hříšné skutky není odpovědný pouze duch hříšně jednajícího člověka. Hříchem je zasažena sama lidská podstata (řekli bychom dnes „podvědomí“). V „našich údech“ sídlí zákon, který revoltuje proti božímu → zákonu (Ř 7,21—23; 6,13—14). Je třeba mít na paměti toto apoštolovo vidění věci, chceme-li pochopit dvojitý význam slova → „tělo“ u Pavla. Označuje jak sám princip hříchu, tj. revoltu proti Bohu (existuje i „tělesná moudrost“, 2K 1,12), tak i lidskou přirozenost jako zkaženou a sloužící za pevnost hříchu, který je jako protivník Boha i lidského pokolení někdy až personifikován (Ř 5,21; 6,6.12.14.16.17 atd.). Stvoření vyhlíží vysvobození z porušenosti (Ř 8,19—23), neboť lidská přirozenost je neoddělitelná od přírody jako celku.

Janova epištola používá k označení vzpoury „těla“ klasického vyjádření: ho-

voří o → „žádostivosti těla“, o „žádostivosti očí“ a o „pýše života“ (1J 2,16). Nejlepší komentář k této tezi nalezneme u F. Nietzscheho (*Vůle k moci* aj.); Nietzsche totiž vynáší a oslavuje přesně to, co NZ zavrhuje. V téže epístole nacházíme i podivuhodnou výpověď: „Svět hyne i žádost jeho, ale kdož činí vůli boží, ten trvá na věky“ (2,17).

5. Pavel popírá, že by křesťan mohl být skutečně bez hříchu. K tomu, aby člověk mohl mít podíl na „slávě“, tj. na neporušené celosti, musel by být vymaněn „z těla smrti“ (Ř 7,24—25). Podle 1J však jako by to možné bylo: kdo zůstává v něm (tj. v Kristu), nehřeší (3,5). „Kdo činí hřích, z ďábla jest“ (3,8), zatímco kdo se „narodil z Boha, nehřeší“ (5,18—19). Tatáž epístola zároveň hodnotí jako lháře toho, kdo se vydává za bezhříšného (1,9—10). Někteří vykladači mají za to, že první kapitola hovoří výhradně o minulém hříchu, před obrácením. Lze však — jako Beda Venerabilis — chápat 3. a 5. kapitolu jako náčrt křesťanského ideálu a kapitolu 1. jako zachycení empirické skutečnosti. Smysl by potom byl tento: „Nehřešíme v té míře, v jaké zůstáváme v Kristu“.

6. Ř 5,12n a 1K 15,26 opět uvádějí do souvislosti hřích a → smrt. Moderní přírodně vidí ve smrti — právem — přírodní zákon. NZ tuto povahu smrti nepopírá. Dodává však, že „přirozenost“ „našeho světa“ neodpovídá původnímu božímu zámeru, který nechtěl smrt živých bytostí. Otázku lze rozšířit: do jaké míry je utrpení lidstva důsledkem hříchu? Evangelium nám nedovoluje věřit v „karmu“, tedy hledat v jednotlivých neštěstích (věž v Siloe, krvavá lázeň na Pilátův rozkaz; L 13,1—5; vrozená slepota J 9,1—3) následek či znamení výjimečně těžkých hříchů. Mezi hříchem a neštěstím je však souvislost: protože se hříchem lidstvo vydalo ďáblu, má → ďábel moc je sužovat (např. L 13,16). Skutečnost, že podle Mk 2,1—12 a paralel je uzdravení doprovázeno oduštěním, je výmluvná. Kristovo vítězství nad nepřátelskými mocnostmi dává naději, že vláda zla bude odstraněna ve všech podobách.

7. „Hřích proti → Duchu svatému“ (Mk 3,29 a paralely) zřejmě označuje, jak kontext napovídá, rouhání proti Bohu pronášené těmi, kteří se domnívají, že Boha

znají. Za „hřích k smrti“ podle 1J 5,16—17 se pravděpodobně má také rouhání, a to zvláště hrozná forma tohoto hříchu, totiž odpadnutí od víry a kult model. Proto také Zjevení varuje před pokušením uctívat „šelmu“.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

CHARIZMATA → *Služba, Duch sv.*

CHLĚB

Starý zákon

Etymologie slova je nejistá. Výraz patrně pochází z kořene, který chce říci „sevrít, drtít“. Je příbuzný s řadou různých slov jako válka, boření, a není-li text ze Sf 1,13 porušený, tak také se slovem tělo-maso (příbuznost potvrzena jazykem arabských nomádů). V každém případě byl chléb považován za něco trpícího (drcený zuby, srv. Nu 14,9, kde se ve významu, že nějaký národ bude zničen, prohlašuje, že je Izraelci budou mít za chléb). Chléb vznikl utřením zrna — v ugaritském obřadu je bůh Mót, božský syn, sekán, přeséván, pražen a roztloukán.

1. Ve SZ byl chléb považován především za *symbol darů*, které dává Bůh, aby člověk mohl žít. Je často jmenován s vodou (uvidíme ještě, že tu jde o odlišnou, ale přitom o doplňující perspektivu k té, v níž se stává symbolem těchto darů — víno — Ex 23,25; Nu 21,5; Iz 33,16; Ez 4,17). Nedostatek chleba je také strašným zlořečením (Ž 37,25; 2S 3,29; atd.). Člověk jistě není živ samým chlebem (Dt 8,3), ale bez chleba nemůže žít. Prvním úkolem lásky k bližnímu je proto rozdělit se o chléb s hladovým (Iz 58,7).

2. V témže sledu myšlenek připomíná chléb, že *tento život závisí na Bohu*. Svou nezbytností připomíná, že člověk je jen stvoření (Dt 8,10—18).

3. Především pro *tvrdou práci*, kterou vyžaduje, se chléb stal symbolem zlořečení člověka. Bůh dává dále člověku chléb, ale v potu jeho tváře (Gn 3,19). V mesiášském věku nebude chléb spojen s námahou, což neznamena, že bude bez práce), bude jej možné získat bez peněz (stejně jako víno a mléko — Ž 132,15). V Iz 55 není přímo řeč o „chlebě“, ale myšlenka je stejná: k nasycení nebude třeba námahy ani peněz. Proto také byla mana, která byla při-