

4. *Zjevení*. S výjimkou narážky na pokoušení synů izraelských v době vyjití z Egypta, zmiňuje se kniha *Zjevení o Izraeli* jen dvakrát. Připomínkou sto čtyřiceti čtyř tisíců těch ze všech pokolení izraelských, kteří jsou znamenání živým Bohem, zve prorok své čtenáře, aby poznali pouto, jež váže lid boží posledních časů, prošlý pecí pronásledování, s dvanácti pokoleními božího lidu Izraele na počátku dějin spásy. A když vidoucí popisuje dvanáct bran nového Jeruzaléma, na nichž jsou napsána jména dvanácti pokolení synů izraelských (21,12), potvrzuje jednotu božího díla, jehož zakončení je spojeno s jeho počátkem při vyvolení Izraele a bez něhož není myslitelné.

Vše, co NZ říká o Izraeli, svědčí tedy o boží věrnosti. „*Neboť pravím,*“ píše svatý Pavel, „*že Kristus Ježíš byl služebníkem obřizky pro boží pravost, aby potvrdil slibů otcům*“ (Ř 15,8).

CH. MASSON /přel. J. Kvízová

**J Á K O B** → *Izrael, Jména vlastní*

**J A N K Ř T I T E L** → *Křest, Jména vl.*

## J A Z Y K

1. *Jazyky*. Bůh mluví a člověk stvořený k jeho obrazu je také obdařen řečí. Jestliže však vyplývá dar řeči z božího stvořitelského díla, je rozličnost jazyků důsledkem hříchu. Redaktoři jahvistické zprávy nám v Gn 11 vypravují, že byla doba, kdy celá země mluvila stejným jazykem a používala stejných slov. Tato jednota řeči držela lidi tak silně pohromadě, že je nic v jejich podnikání nezastavovalo. Rozhodli se vystoupit do nebe, a proto začali budovat Babelskou věž. Bůh, který chtěl tento pokus znemožnit, zasáhl a zmátl jejich řeč tak, že si lidé přestali rozumět. Tak je vysvětlována příčina různosti jazyků.

2. *Jazyk*. Mluvit týmž jazykem k jednotě nestačí. Podíváme-li se na různé hodnocení jazyka proroky a pisateli žalmů, ukáže se, že jazyk je schopen toho nejhoršího a někdy i nejlepšího. Jazyk je přirovnán k hadímú jedu (Ž 140,4), k břitvě (Ž 52,4), ke zhoubě (Jb 5,21), k ohni (Iz 30,27), k meči, luku a šípu (Ž 57,5; Jr 9,3.8). „Jazyk je malý úd,“ řekne Jakubova epištola, „ale může se chlubit velkými věcmi“ (3,5). Je sice malý, ale to jen zastírá jeho nesmírný vliv. Protože může všechno, zehnat i zlořečit, je nezbytné, aby byl ovládnán. V tom se žalmista, Job, izraelští

mudrci i apoštolové shodují. Autor pastórálních epištol dává dokonce moudré a vhodné rady, jak uchránit sbory před nepřijemnostmi klevetných vdov (1Tm 5, 13), před nezpůsoby světských a prázdných řečí a před vykládaním lživého poznání (1Tm 6,20). Cožpak to nebyl sám Ježíš, kdo prudce napadl ty, jejichž řeč klame? A když obvinil z pokrytectví farizeje, kteří „praví, ale nečiní“ (Mt 23,3), ostře napadl všechny, jejichž jazyk klame. Ježíš několikrát zdůrazňuje skutečnost, že jazyk vyjadřuje, co kdo je. Ne z úst, ale ze srdce vycházejí zlé myšlenky (Mk 7,21). V opačném smyslu platí, že svědkům vdechuje vyznání sám Bůh, a tak všem ukazuje, že tyto lidé mu patří cele. Dává jim ústa a moudrost, které nikdo neodolá (Mt 10,20).

Jazyk je tedy biblickým pisatelům jen výrazovým prostředkem, který lidem dal Bůh. Protože člověk je celou bytostí stržén do hříchu, je třeba božího zásahu a obrácení celé bytosti, aby jazyk mohl žehnat a vynášet dobré věci.

3. *Dar jazyků*. Otázka ovládnání jazyka se napojuje na problém obecnějšího křestanova chování. Zato zvláštní jev „mluvení jazyky“ představoval bohoslužebný projev. Šlo o neartikulované zvuky, plynoucí z duchovního obdarování, ale nesrozumitelné jak pro ty, kdo je vydávali, tak pro ty, kdo je slyšeli. Měl-li jimi být sbor budován, bylo třeba je překládat. Apoštol Pavel prohlašuje v dopise korintskému sboru (1K 12 a 14), že každý věřící se má radovat z darů, které přijal od Boha. Duchovní dar se ovšem nesmí pro obdarovaného nikdy stát důvodem k nadřazenosti. Proto je politování hodné, jsou-li různé duchovní dary stavěny proti sobě. Konečným cílem vši činnosti v církvi je vzdělávání Kristova těla. Ti, kdo mluví jazyky (jev zvaný glosolálie), na to musí pamatovat. Mluví opravdu spíš k Bohu než k lidem. Možná, že vzdělávají sami sebe, druhé ne. Proto jim apoštol říká: „Raději bych chtěl pět slov srozumitelně promluvit nežli deset tisíců slov jazykem.“ Sluší se tedy říci: 1° že apoštol mluvením jazyků ani nepohrdá, ani je nevylučuje; 2° že mu odmítá přisoudit vzhledem k jiným darům nějaké výsadní postavení. Je tedy třeba, aby k užívání toho daru docházelo, stejně jako při jiných darech, uprostřed sboru a jen spouřádaným a vzdělavatelným způsobem.

Zpráva o letničním zázraku (Sk 2) je pro výklad dosti ožehavá. Nevíme přesně, co

se tam událo. Apoštolové buď přijali dar mluvení v cizích jazycích (xenoglosie) a bylo jim rozumět (což je málo pravděpodobné), anebo mluvili svým jazykem (tomu by nasvědčoval v. 13) a ti, kteří stáli kolem nich, jim rozuměli, protože jim byla dána vnímavost a porozumění. Co je jisté podle textu (který se nesnaží vysvětlit jev nesrozumitelný i tomu, kdo o něm vypravuje), je skutečnost, že lidé různého původu a jazyka poslouchali apoštoly, hovořící o božích dívech, a odlišnost jazyků už pro ně, díky daru Ducha, nebyla překážkou. Výsledek zázraku spočívá právě v tomto vzájemném porozumění, kterému měly překážet: 1° různost původu, 2° množství jazyků. Tato událost se hluboce a významně projevila smazáním třídního, jazykového a národnostního rozdílu. Nic takového nemůže bránit vytvoření společenství, které je probuzeno k životu Duchem božím. Toto stvoření společenství lidí je v protikladu k pokusu vystavět Babelskou věž.

„Dar jazyků“ je tedy duchovní dar. Jeho neuspořádané projevy (jako třeba v Korintě) i jeho nedostatek jsou pro věřící problematickou otázkou.

Závěrem si připomeňme, že by živý Bůh, který nám dává své Slovo, nepřipustil, aby svědectví, jež o něm má být vydáno, bylo spjato s nějakým zvláštním jazykem, s jednou provždy hotovým slovním vyjádřením a s jednou jedinou formou duchovního projevu. V Ježíši Kristu může vždycky, jak a kdy se mu zachce, shromáždit skrze svého Ducha lidi různých jazyků a původů.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

## J E D E N

Výrazy sdružené v dalších řádcích na sebe nenavazují zcela souvisle. Jak v našem, tak v původním hebrejském nebo řeckém znění se tyto výrazy odvozují z kořenů velmi různých a zahrnují pojmy, které nejsou ani zcela rovnocenné ani přesně doplňkové či protikladné. Vykazují však takovou přibuznost, že je výhodnější je vykládat společně, nežli věnovat každému samostatný článek.

1. *Jednost, boží přívlastek a znak božího zjevení.* O boží jednosti vypovídá Písmo v mnoha oddílech, z nichž uvádíme Dt 6,4; Mk 12,29.32; J 8,41; 17,3; Ř 3,29n; 16,27; 1K 8,4; Ga 3,20; Ef 4,6; 1Tm 1,17;

2,5; Ju 25. Máme-li však těmto výpovědím dobře rozumět, nesmíme je odtažitě rozvíjet jako výroky filozofické. Neboť Bůh se zjevil a svou jednost projevil ve zvláštních dějinách, v dějinách spásy.

a) V těchto dějinách spásy, ostatně zcela závislých na božím → vyvolení, má pojem „jednoho“ základní úlohu, která může být vystižena těmito dvěma vymezeními:

1) Lidé, národy a obecněji jakékoli bytosti živé i věci neživé mají význam jen proto, že Bůh z nich činí nástroje svého díla a tím i prostředky svého zjevení. Proto také mají vesmírný dosah. *Jediný* Izrael byl Bohem vyvolen (Am 3,2). Avšak v něm budou pozhánány všechny národy (Gn 12, 3; sr. J 4,22). Tak je tomu pokaždé, když Bůh někoho povolává: *Jediný* naplňuje osud všech a osud všech se naplňuje v jedním (sr. Ga 1,15n; 1K 15,9n; Ř 9,3; 2K 1,4–6; 4,11–15; Ko 1,24 atd.). Takový pojem překonává protiklad mezi „kolektivismem“ a „individualismem“.

2) Podobně dějiny spásy jsou místem, kde se ve skutečnosti odehrávají dějiny světové. A ještě víc: Samy dějiny spásy závisí na okamžicích *rozhodných a jedinečných*, v nichž je v sázce celá minulost i celá budoucnost. Jediná událost, „jedinkrát“ (Žd 6,4; 9,26–28; 10,2,12–14; 1Pt 3,18; Ju 3), „jednou provždy“ (Ř 6,10; Žd 7,27; 9,12; 10,10) stává se krystalizačním bodem celé minulosti a určuje celou budoucnost. Takový pojem překonává protiklad mezi „nahodilostí“ (neboť ono „jednou“ ve skutečnosti podmiňuje všechna ostatní „jednou“) a mezi „nutností“ dějinného vývoje (neboť bylo třeba onoho „jedinkrát“, jež bylo možno připsat pouze boží svobodě, aby byla určena všechna ostatní „jedinkrát“).

Nyní již rozumíme vysoce významnému dosahu výroků, jako jsou Mk 10,21; L 10,42; Mt 5,18n; Jk 2,10; Ga 5,14; Mk 14,37; Jz 17,12; 18,8–10. *Jedné jediné* věci je třeba k životu, boží zákon lze shrnout do *jednoho jediné*ho přikázání, *jedno jediné* přestoupení činí z člověka provinilce, *jedna jediná* hodina rozhoduje.

b) Pojem jednosti, jak jsme jej právě vymezili, se v novozákonním svědectví uplatňuje v podstatě ve dvou hlediscích.

1) *Adam a Kristus.* Celé lidstvo pochází z *jednoho* člověka (Sk 17,26). A v tomto jediném člověku byl v sázce a v něm byl ztracen osud celého lidstva (Ř 5,12). V souhlase s tím, co jsme výše viděli, není pád Adamův ani nutnou příčinou ani na-

hodilým příkladem hříchu lidstva. Přesahuje tento neřešitelný protiklad. Na jedné straně ovšem určuje budoucnost jednou provždy, neboť „jednou“ určuje všechna ostatní „jednou“. Avšak na druhé straně celou budoucnost krystalizuje: neboť celé budoucí dějiny, ustavičně stvrzované, obrážejí se v tom „jednou“. Nejen tedy lidé jsou hříšníci, protože Adam zhřešil, nýbrž Adam zhřešil, protože lidé jsou hříšníci. Taková je váha, taková je setrvačná tíha lidských dějin. Co se projeví na jednom jediném místě, avšak na místě rozhodujícím, a v jedinou chvíli, ale ve chvíli rozhodující, odhaluje vše.

Avšak této tíhy dějinné jednosti, pro niž lidé v Adamovi našli svou záhubu (1K 15,22), Bůh použije k tomu, aby lidi zachránil a sebe oslavil (Ř 5,12—17; 1K 15,21n; 42—49). Po Adamově „jednou provždy“ následuje mocí boží „jednou provždy“ Kristovo. Po Adamovi „prvním“ (který v sobě zahrnuje všechny lidi) následuje ten, který je do písmene „druhý“, ten, který je jen druhý, protože všichni lidé od Adama až po Krista jsou vtaženi do jednosti Adamovy. Jeden za všechny zhřešil jednou provždy. Jeden za všechny bude zachránce z hříchu jednou provždy (sr. J 11,50—55; 18,24; 2K 5,14n; Žd 10, 11—18).

2) *Kristus a církev.* Právě tak skutečně jako všichni lidé byli v Adamovi, jsou napříště všichni v Kristu. Je ovšem podstatný rozdíl mezi způsobem, jakým máme podíl v Adamovi, a způsobem, jakým máme podíl v Kristu. Podíl v Adamovi máme svou přirozeností, v Kristu → vírou (Ef 2,3—8). Je však třeba zdůraznit, že tento rozdíl ve způsobu účasti nikterak neznamená, že Kristova jednota, která všechny zahrnuje, je snad méně skutečná nežli Adamova. Je naopak skutečnější, protože Adamovu jednotu převyšuje (Ř 5,15—21; 1K 15,45—49) a působí její zánik, neboť jen Kristova jednota je konečná.

Kristus je člověk nový, který v sobě zahrnuje všechny ostatní lidi, a poněvadž jejich osud se udal v něm a v něm samém, spočívá napříště s konečnou platností jenom v něm. Všichni jsou do písmene „v“ něm, ne díky nějakému mimochasovému mystickému vztahu, nýbrž rozhodující mocí dějinné jednosti božího díla. Ti z lidí, kteří věří, jen uznávají to, co jednoho dne budou muset uznat všichni lidé (J 5,24—30; 1K 15,23—28). Svou vírou uznali, že jejich život — i život všech lidí — je nerozlučně

svázán s Kristovým. Odtud pochází velmi časté užití předpony nebo předložky „s“ (Kristem): žít (Ř 6,8; 2K 7,3), trpět (Ř 8,17), být ukřižován (Ř 6,6; Ga 2,19), zemřít (Ř 7,3; Ko 2,20), být pohřben (Ř 6,4; Ko 2,12), vstát z mrtvých (Ko 2,12; 3,1; Ef 2,6), dědit (Ř 8,17), kralovat (2Tm 2,12; sr. také Ko 2,13; Ef 2,5; Ř 8,32; 2K 4,14; 13,4; Fp 1,23; Ko 3,3n; 1Te 4,14; 4,17; 5,10).

Církev, účastnice Krista, celá v Kristu, tělo Kristovo, podílí se na téže jednosti jako on a to platí i o všech jejích znacích (Ef 4,4—6).

Obecenství s Kristem, jež se po výtce uskutečňuje ve svaté → večeri Páně, předpokládá nutně uznání jednosti jeho panství (1K 10,14—22).

2. *Jednota jako výsledek účasti na jednosti božího díla v Kristu.* Všichni věřící, protože jsou v naději představiteli všech lidí (1K 15,22n), jsou „jedno“ v Ježíši Kristu. Skrze Ducha jsou „jedno“ s Kristem (1K 6,17) a jsou „jedno“ mezi sebou (Ř 12,5; Ga 3,28; J 11,52; 17,23 atd.).

Jejich jednota s Kristem nijak neznamená, že zahrnutím jejich života do života Kristova by jejich osoba splynula s jeho. Budou provždy tvořit jen tělo Kristovo, jehož Kristus je a jednou provždy bude hlavou (Ef 1,22n; Ko 1,18). Právě tak jako jednota Otce a Syna neznamená jejich splynutí (J 17,20—23), ani jednota věřících s Kristem je nestaví na místo Kristovo.

Podobně jednota věřících a jejich bratrské obecenství nečiní z nich ani v nejmenším totožné jednotlivce, jejich jednota se uskutečňuje právě v jejich různosti. A ještě víc: Jejich obecenství nabývá svého vznamu právě proto, že jsou různí. Tělo Kristovo má rozmanité údy a tyto rozdíly nejenže neoslabují jejich jednotu, nýbrž jsou její podmínkou. Jednota křesťanská je ústrojná a má svou vnitřní stavbu, je pravým opakem uniformity. Neruší, nýbrž potvrzuje a posvěcuje rozdíl mezi mužem a ženou (1K 11,3—6; 14,34n), mezi bohatými a chudými (2K 8,9—15), mezi svobodnými a otroky (1K 7,17; Ko 3,22), mezi Židy a pohany (1K 9,20). Takový je také smysl „obecenství“, řeckého výrazu *koinonia*, kterým Pavel označuje sbírku ve prospěch Jeruzalémských (Ř 15,26; 2K 8,4) mezi křesťany ze Židů a křesťany z pohanů. Nová smlouva dokonce vytváří nové rozdíly mezi lidmi, aby je lépe spojila. Apoštolové a věřící jsou spojeni obecenstvím právě pro osobité rozdíly, které je

odlišují (Sk 2,42; 1J 1,1—4). Je tomu tak i mezi apoštoly navzájem (Ga 2,9). Platí to i o rozličných povoláních a rozmanitých službách (1K 12,4—30), i o „silných“ a „slabých“ (Ř 14,1—15,13). Jednota Ducha se projevuje ve vzájemné lásce lidí, kteří si právě nejsou podobní. Obecenství není splnutí, nýbrž podíl na odlišné bytosti. (→ Manželství by se v novém řádu stalo nesmyslem, kdyby se výrokům, jako je Ga 3,28, mělo rozumět jinak. A to platí i o všech jiných rozdílnostech.)

3. *Rozdělení jako znamení a následek hříchu.* Poněvadž jednota církve a jednotlivých věřících je založena na jednosti Kristově, je každé rozdělení v církvi a mezi jednotlivými věřícími znamením, že jedinstvo Kristova je popírána a že jeho svrchovanost je uváděna v pochybnost (sr. 1K 11,18; 12,25; Ga 5,20; Fp 2,3; Tt 3,10 atd.). Neboť každý rozkol mezi věřícími je známkou, že jejich rozdílnosti nabýly vrchu nad poslušností Ducha jediného Pána, i když jinak, jsou-li *na svém místě*, jsou rozdílnosti oprávněné. Spojení bez splnutí, rozdílů bez oddělení, to je podle Nového zákona jednota daná Kristem těm, kteří jsou jeho, jednota založená v jeho vlastním vztahu k Otci (J 17,10).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

**JEDNOTA** → *Jeden*

**JERUZALÉM** → *Jména zeměpisná*

## JEŽÍŠ

Osobní jméno Ježíš je přepisem řeckého jména pocházejícího z hebrejského *Jehōšua*, odvozeného od *j-š-* = pomoci, zachránit. V Ježíšově době bylo mezi Židy značně rozšířené, od druhého století n. l. mnohem méně. Ve SZ je od tohoto kořene odvozeno např. jméno Jozue (Nu 27; 1S 6,14; 2Pa 31,15; Ezd 2,2). V díle dějepisce Josefa Flavie nacházíme asi dvacet osobností tohoto jména. Od r. 35 př. n. l. do r. 63 n. l. byli v úřadě čtyři velebnější jménem Ježíš. V NZ se s ním setkáváme ve Sk 7,45 a Žd 4,8 v podobě jména Jozue, dále v Ježíšově rodokmenu u L, kde označuje jednoho z předků Ježíše Nazaretského, u Mt 27,16—17 jako s druhým jménem Barabášovým (podle poměrně dobře doložené verze textu) a v Ko 4,11, kde jde o Pavlova společníka, který má toto jméno vedle jména Justus. Konečně podle Sk

13,6 měl kouzelník Barjezus, jak jeho jméno napovídá, otce jménem Ježíš.

Podle Mt (1,21) a L (2,21) bylo jméno Ježíš dáno synu Marie a Josefa na příkaz anděla proto, aby vyjádřilo, že „on *vysvobodí* lid svůj od hříchů jejich“. Ježíšovo jméno znamená v souvislosti prvního evangelia toto: a) Dítě, které se má narodit, je opravdu dítě židovského národa, a ponese tedy jméno společné mnoha svým současníkům. Jméno mu (v právním smyslu) dává otec, jak bylo v židovských rodinách zvykem (sr L 1,63 atd.). Ježíš je tedy židovské dítě jako jiné židovské děti. b) Očekávané dítě nebude dítě zázračné, čirá výjimka, nýbrž poslední článek řetězu v dlouhých dějinách „záchran“, které Bůh poskytoval svému lidu. c) Spasitel bude tím ohlášeným Spasitelem, na kterého očekával lid, neboť jej nevysvobodí pouze z hladu a útlatku, z posměchu nepřátel, nýbrž „od hříchů jejich“. NZ tím vyjadřuje, že spása, které je člověku zapotřebí, se netýká pouze pozemských politických, sociálních nebo individuálních podmínek, ale především vztahu k Bohu, jehož porušenost Ježíš napraví.

Ve Sk a v epištolách je Ježíšovo jméno stálou připomínkou, že Kristus-spasitel není mytická postava či nebeská bytost, nýbrž člověk z masa a krve, který žil ve velmi blízké minulosti. Ježíšovo dějinné lidství vyzdvihují první apoštolská kázání podle Sk. Ježíš je zde pojat jako „člověk, v kterém Bůh vydal svědectví“ (2,22); právě „toho Ježíše“ (ne nějakou neskutečnou, fantastickou bytost) vzkřísil Bůh (2,32). Slovo Ježíš se vyskytuje v epištolách méně často než Kristus, nicméně Kristus se ani zde nestává „ideální“, neskutečnou postavou, jak tvrdí tzv. mytologická škola. Zvl. Pavlovo kázání se opírá o jistotu, že se Kristus narodil „z ženy“ a „pod zákonem“ (Ga 4,4); sotva mohl Pavel najít v souvislostech svého myšlení výraz, který by ještě naléhavěji zdůraznil Kristovu *dějinnost*. Ježíšovu historičnost je třeba chápat ne pouze v úzkém smyslu jako *autenticitu* události, která se stala. Podle NZ se Ježíš v našich dějinách více než objevil: vzal na sebe, obnovil a ožejmil na své osobě i ve svém údělu před Bohem i před lidmi tragický význam lidských dějin. V něm smíme poznat, oč v dějinách skutečně jde, v jejich zotročenosti i v zaslíbení.

Nejstarší křesťanská vyznání víry vyhlásují, že „Ježíš je Pán“ (Fp 2,11 atd.). Uvedená formulace zdůrazňuje jak Ježíšovu

historičnost a jeho lidství, tak jeho současné panování. Ten, který nyní kraluje, *je právě ten*, který žil, trpěl a zemřel pro spásu světa. Křesťanská naděje vyhlíží toho, který přijde, ne jako velkého neznámého, nýbrž jako *téhož* Ježíše. Předmětem i těch „nejduchovnějších“ vidění Zj je vždy tentýž Ježíš z Nazaretu. „Svědectví pak Ježíšovo jest duch proctový“ (Zj 19,10). Hlavním záměrem NZ, který vrcholil v janovských spisech (evangelium, epistoly, Zj), je upnout pozornost a víru církve na osobu a dějinné působení Ježíše, vůdce a dokonavatele víry (Žd 12,2).

1. *Ježíš — služebník boží*. Výraz *služebník boží*, označující Ježíše, se vyskytuje v synoptických evangeliích pouze na jediném místě (Mt 12,18), které je citací Iz 42,1—4. Čtyřikrát jej nacházíme ve Sk (3,13; 3,26; 4,27; 4,30). Tyto texty patří ke skupině velmi početných narážek NZ na tajemnou postavu → služebníka z Izaiášova proctví a pro své stáří i důležitost zasluhují zvláštní pozornost.

Souvislost Mt 12,8 jasně ukazuje, v čem tento text přirovnává Ježíše ke služebníku podle Iz 42; tak jako on, ani Ježíš nepřivolává pozornost na svou osobu, služebné poslání koná v hluboké pokoře před Bohem. Řadě těch, které vyléčil z rozličných neduhů, „přikázal, aby ho nikomu neprozrazovali“ (Mt 12,16). Evangelista cituje Iz 42 proto, aby tento zázak vysvětlil. V knize Sk se o božím služebníku zmiňují Petrova kázání; nabízí se domněnka, že apoštol, který se nejprve vzbouřil proti Ježíšovu utrpení (Mt 16,22), byl první, kdo je pochopil a vyložil pomocí sz postavy služebníka božího. Texty ze Sk ukazují, že Ježíš je nazván služebníkem v následujícím smyslu: a) Byl a konal pouze to, co z boží vůle měl být a konat. b) Ježíšova „služba“ tkví v záchraně, v „dobrořečení“ lidí (3,26). Ježíš byl v boží službě, aby sloužil lidem. a) Díky své službě byl oslaven, oslavil jej však Bůh. Tak jako za službu, i za slávu vděčí Bohu. d) Jeho služba se setkala s lidským odporem, zvláště s odporem velkých tohoto světa, kteří se „spolčili“ proti Ježíši (4,27). Byla službou plnou bolesti, dovedla služebníka na kříž.

Lze se domnívat, že postava služebníka podle druhého Izaiáše byla pro první křesťany, možná i pro Ježíše samého, klíčem úvah o smyslu a dosahu pašijí. V NZ skutečně nacházíme početné, více méně za-

střené narážky na tuto sz postavu (Mk 8,31; 9,31; 10,33; 14,24; 26,28; L 22,20; 1K 11,24 atd.). Vůdčí myšlenkou je, že služebník trpí „za mnohé“. Služebník *reprezentuje* svůj lid, *umírá za něj* (na jeho místě a pro jeho blaho). Jeho služba je zástupná. Sama myšlenka zástupnosti není NZ vlastní. Nacházíme ji však v celém SZ, kde král, prorok a velebnýz „reprezentují“ všechny lid před Bohem; jejich prostřednictvím a v jejich osobách Bůh uzavírá → smlouvu se svým lidem. Smlouva v tomto smyslu je jedním z hlavních obsahů evangelijních zpráv o Ježíšově poslední večeři (→ eucharistie). Novou myšlenkou je nz sepětí nejvyšší mesiášské důstojnosti s pokorou trpícího služebníka v postavě historického Ježíše.

Pozdější křesťanské myšlení s postavou služebníka příliš nepracovalo. Pokud je myšlenka zástupného utrpení blízká apoštolu Pavlovi, nevyjadřuje ji obrazem služebníka (Ř 4,25 jako jediný text odkazuje přímo na Iz 53). Zdá se dokonce, že později se stále zřetelněji prosazovala snaha vyhnout se označení Ježíše jako služebníka božího, zřejmě z obavy, aby nedošla újmy důstojnost božího Syna; proto nejstarší překlady NZ převádějí nesprávně řecké slovo „služebník“ slovem „syn“ (latinsky *puer*), což odporuje jak souvislostem druhého Izaiáše, tak souvislostem NZ.

2. *Ježíš — Syn Davidův*. K označení „Syn Davidův“ lze přiřadit i jiné výrazy, které rovněž uvádějí do vztahu Ježíše a krále Davida, např. „kořen a rod Davidův“ (Zj 5,5; 22,16). Ve zprávě o zvěstování se o očekávaném dítěti říká, že „Bůh mu dá trůn jeho otce Davida“ (L 1,32). J 7,42 potvrzuje, že Kristus má vzejít „ze semene Davidova“ (sr. také Ř 1,3; 2Tm 2,8). Titul „syn Davidův“ se objevuje v evangeliích hned na první řádce prvního evangelia (Mt 1,1), dále v ústech těch, kteří se u Ježíše dovolávají pomoci (Mt 9,27; 15,22; 20,30,31; Mk 10,47—48; L 18,38—39). Rovněž u zástupy taktovají na Ježíše (Mt 12,23; 21,9.15 — v paralelních textech Mk a L nahrazují titul „Syn Davidův“ výrazy, které byly pohanokřesťanům srozumitelnější: Davidovo království, král přicházející ve jménu Páně). Mt 22,41—46 (Mk 12,35—37; L 20,41—44) je těžko průhledný text, který zřejmě upomíná na Ježíšův spor se zákoníky o výraz „Syn Davidův“.

Myšlenka, že by Mesiáš měl být Davidovým potomkem, objevila se v židovském myšlení dosti pozdě (Šalomounovy žalmy 17,21), nicméně má zřetelně kořeny (sr. 2S 7,13—16; Am 9,11; 1Pa 17,11nn; 28,5nn; 29,24nn; 2Pa 9,8; 13,8). V NZ označuje Ježíše jako *krále povýtce*. Zde je na místě připomenout význam královské funkce v sz teologii. Král ve SZ (v mnoha odstínech a se značnými obměnami podle doby a zvláštních tendencí) a) odvozuje svou autoritu od samého Boha; přitom nezáleží, zda se vnutil silou, či zda byl vybrán svým lidem. Králem králů je Hospodin, vládne nad králi absolutně, nejen principiálně. Hospodinova vláda nemá jiných mezí než jeho vlastní sliby tomu či onomu „domu“, který „vyvolil“. b) Skrze krále vstupuje Hospodin ve smlouvu se vším lidem (2S 7; 23,1—7 atd.); král není osamocený jedinec, je králem pro lid a s lidem, který *reprezentuje*. c) Král vždycky zůstává člověkem, je solidární s hříchy svého lidu a je za ně odpovědný. Izrael nezná zbožštění krále, obvyklé v Babylónii a v Egyptě (i v Ž 45 je královo „božství“ založeno na božím osvojení). d) Král je zároveň soudcem i osvoboditelem svého lidu; skrze krále Bůh v posledních dnech obnoví svou autoritu, spravedlnost, pokoj na celé zemi (→ království boží). Ozvěnou důležitosti královské funkce ve starém Izraeli jsou žalmy. Potvrzují, že výjimečný význam krále má svůj původ v králování Hospodina (Ž 2; 20; 45; 72; 101; 132). V kultu a při svátcích, kdy se slavilo toto podvojně kralování, vyjadřoval izraelský lid svou věrnost Bohu a králi, i svou eschatologickou naději (Ž 47; 93; 96; 97; 99).

Sz pojetí nepochybně ovlivnilo prvokřesťanskou představu Ježíše-krále, která je téměř vždy v *opozici* vůči myšlenke pozemských králů (Sk 7,10; Mt 2,1; 3,9; L 1,5; Mt 14,9 atd. sr. Ž 2,2 a Mt 10,18; Mk 13,9; u L 21,12 je opozice pozemských králů vůči božímu lidu). Podle Žd je tajemný sálemský král Melchisedech (7,1—2; sr. Gn 14,18nn) „typem“, modelem Ježíše Krista.

Pohlížíme-li na důležitost královské ideologie v židovském myšlení, potom udivuje, že v NZ nehraje významnější úlohu. Někdy se dokonce ozývá názor, že Ježíš zcela zavrhl davidovskou důstojnost (Mk 12,35—37; J 7,42). Zmíněné texty nevedou k tak jednoznačným závěrům, nicméně zůstává pravdou, že první křesťanské generace zřejmě nepřisuzovaly tradiční postavě

Syna Davidova mimořádně velkou důležitost.

3. *Ježíš — Syn boží*. Označení Ježíše jako *Syna božího* se objevuje v synoptických evangelích 31× (11× u Mt), 42× v epištolách, 23× u J, 3× ve Sk a 1× ve Zj ve dvojí formě, avšak v téměř významu: Ježíš — Syn boží a Ježíš — Syn (= boží). Druhá uvedená formulace je — až na výjimky — vlastní janovským textům a Žd. Je patrné, že tento christologický titul měl pro první křesťanské sbory veliký význam.

NZ často užívá slova *syn* v běžném smyslu; Ježíš je syn Marie nebo Josefa (Mt 1,21; 23,25 a par.; 13,55; L 3,23); objevuje se také v četných „rodinných“ podobnostech (sr. zvl. Mt 21,37; L 20,13; Mk 12,6 a L 15,11nn). V Mt 8,12 jsou „syny království Izraele, kterým bylo zaslíbeno království, kdežto podle Mt 13,38 tentýž termín označuje děti království, ale „syny zlostníka“ představuje jako koukol (sr. Mt 17,25; Mk 3,17; L 10,6; 16,8).

Starověk užíval výrazu „syn boží“ nebo „syn bohů“ hojně, a to v trojím základním významu: a) o hrdinských a výjimečných postavách, které vynikly nad obvyklou lidskou míru (v řecké mytologii hrdinové, polobozi, králové, kněží atd.), b) o knížatech, obklopujících krále při orientálních dvorech (Babylónie), c) o vyvolených, tvořících v úhrnu boží lid, dále o věrných uvnitř zpronevěřilého lidu (ve SZ: Ex 4,22nn „syn můj prvorozený jest Izrael...“; Oz 2,1; Jr 31,19; Dt 14,1; Ž 73,15; Moudrost 2,16nn) a konečně d) o izraelském králi jako o vyvoleném a Bohem nastoleném (ve SZ 2S 7,4; Ž 89,27; a zvl. Ž 2,7 „...Syn můj ty jsi, já dnes zplodil jsem tě“). Nz výraz bezpochyby vychází z tohoto sv významu. Prvokřesťanské myšlení jej však upřesnulo originálním způsobem; judaismus např. neznal užití výrazu Syn boží v mesiášském smyslu (nebyla mu však neznámá mesiášská interpretace Ž 2, viz Šalomounův žalm 17,23nn; sr. Sk 4,25n; 13,33; Žd 1,5).

V synoptických evangelích není Ježíš pouze božským synem v *obecném smyslu*, nýbrž je zcela *určitě* Synem božím (Mk 12,6n; Mt 11,27n; Mk 13,32 atd.). Podle dávných proroctví přijal Ducha (Iz 11,2; Šalomounův žalm 17,37; 18,7; Enoch 49,3; Mt 12,28n; L 3,18), což je hlavní význam Ježíšova → křtu. Ježíš je tedy zároveň tím, kdo svou osobou reprezentuje všechny syny vyvoleného lidu, i jediným Synem (milovaným, vyvoleným), který všechny

ostatní přesahuje. Jako syn a dědic je pověřen jednat ve jménu Otce, takže odmítnout Syna znamená odmítnout Otce (podobností o vinařích, Mt 21,33n a paralely). Synu byla vzkříšením dána moc nad světem (Pavlovo pojetí podle Ř 1,1n). Jeho boží synovství bylo jedinečné a zároveň tvůrčí, neboť způsobilo i nový lidský synovský vztah k Bohu (Ga 4,6 a pojetí janovské). J zdůrazňuje nevšední povahu a jedinečnost Ježíšova božského synovství spojením „syn jediný“ (J 1,14; 1,18; 3,16.18; sr. též 1J 4,9; Žd 11,7). Jedinečné synovství je výrazem dokonalé totožnosti božího zámeru a Ježíšovy služby, takže lze hovořit o praktické, historické jednotě mezi Otcem a Synem (J 10,30; 5,20; 1,51; 12,45; 14,9). Jednota vůle a konání byla mezi Otcem a Synem (J 17,4—8; 14,7) ostatně vždycky a také navždy trvá (17,9). Historická jednota Syna a Otce a její závažné důsledky pro člověka jsou vyjádřeny zvl. v modlitbě Syna (J 17nn; 11,41; 14,16), která se vyznačuje svrchovanou důvěrou. Rovněž poslušnost Syna (5,30; 6,38) dosvědčuje jednotu Syna a Otce; janovské pojetí synovské poslušnosti totiž nepopírá božské synovství, nýbrž je zakládá a vysvětluje. Otec se Synem sjednocuje → láska, v níž rovnost Otce a Syna nachází svůj konečný výraz. Otec dává Synu vše, co pro lidi má, a Syn nemá pro lidi nic jiného než to, co přijal od Otce. Myšlenka plození Syna Otcem, která brzy zaujme v křesťanském myšlení důležité místo, je naznačena ani ne tak výrazem „syn jediný“, jako spíše nepřímou, např. v 1J 5,18. Judaismus znal myšlenku Mesiáše zplazeného Bohem (Př 8,25 hovoří o Bohem zplazeném Moudrosti). Zde však není jádro evangelijní výpovědi, která se málo stará o vztah Otce a Syna jako takový; důležité je, že v dějinách nám Ježíš-Syn dal dokonale poznat Otce.

4. *Ježíš — Syn člověka.* Toto christologické označení zaujímá v evangeliích zdaleka nejdůležitější místo. Při nahlédnutí do řecké konkordance vystanou tři důležité okolnosti: a) Výraz „Syn člověka“ je vlastní evangelii, pouze čtyřikrát se vyskytuje na jiných místech, z toho třikrát ve sz citacích (Žd 2,6 = Ž 8,5; Zj 1,13; 14,14 = Da 7,13; Sk 7,56; v evangeliích 14× u Mk, 30× u Mt, 25× u L a 12× u J, což je celkem 81 evangelijních textů o Synu člověka). b) Tento výraz označuje vždycky Ježíše, kromě Mk 3,28, kde označuje v mn. čísle lidi obecně. c) Nejzávažnější okolností

je, že tento výraz vychází jenom z Ježíšových úst, a to když hovoří o sobě. Řecký výraz převádí zřejmě dvě aramejská slova (*bar 'enáš*), která znamenají člověka, lidského jedince (tak jako „syn toho, co roste“ — podle Kralických „ratolest rostoucí“ znamená strom — viz Gn 49,22; „syn knížete“ = kníže, Kaz 10,7).

Tento výraz může pocházet teoreticky ze tří hlavních literárních a náboženských zdrojů. Smyslem slova „Syn člověka“ by mohl být, jako často ve SZ, člověk, určitý lidský jedinec, pomíjivé stvoření ve srovnání s všemocností a vševědčností boží (sr. zvl. mnohé texty z žalmů, např. 4,3; 8,5; 12,2; 21,11; 36,8; 58,2; 62,10; 66,5; 80,18; 144,3, ale také Nj 23,19; Jb 25,6; Př 8,31; Iz 51,12; 56,2; Da 8,17). V tom smyslu ho Ježíš užíval k zdůraznění svého omezeného, ohroženého a křehkého lidství. Použitý výraz by mohl pocházet i z náboženského jazyka okolních národů (Sýrie, Írán, Babylónie, Malá Asie atd.), kde se slovem „Člověk“ označuje lidstvu seslaný spasitel (přítom není zřejmé, kdy a kde), který je má přivést zpět k prvotnímu určení. V tomto smyslu by evangelia připisovala Ježíši soteriologické označení ve své době velmi rozšířené, ale zároveň velmi mlhavé, aby jej představila bez bližšího upřesnění jako jediného spasitele lidstva. Výraz „Syn člověka“ by mohl také mít svůj původ v tajemné postavě, uvedené v Da 7,13. V židovské apokalyptice nabyta tato postava určitější podoby preexistujícího *nebeského Soudce*, který v posledních dnech bude soudit svět. Syn člověka se stal jednou z nejběžnějších mesiášských postav.

Rozbor evangelijních textů dává téměř jednoznačně za pravdu poslednímu výkladu. Tím, že se Ježíš představuje jako Syn člověka, volí mesiášský titul nejméně kompromitovaný židovským nacionalismem a válečnickými nadějemi. Přiblížil se tak úvahám málo známých palestinských kruhů, které očekávaly *Člověka posledních dnů*, Nového člověka či Nového Adama (Ř 5,12—21; 1K 15,22; Fp 2,5—11), nastolitele nového lidství, jenž by byl protějškem k prvnímu Adamovi, skrze kterého vstoupila do světa smrt. Podle NZ byl Ježíš opravdový člověk, ne však ledajaký. Byl zvláště *Člověk-Soudec* posledních dnů, vybavený soudní autoritou nad celým lidstvem (Mt 25,31—46). Ve srovnání s okolními myšlenkovými systémy vynikají zvláštní rysy nz Nového člověka:

a) Jeho pozemské dílo se naplňuje

v utrpení a v opovržení (postava Člověka-Soudce se zde blíží postavě služebníka podle Iz).

b) Toto dílo se nenaplnuje v temnotách času či ve věčném kosmickém procesu, nýbrž v osobě Ježíše z Nazaretu. Ten, jenž přijde soudit živé i mrtvé, je ten, který je spasil, když za ně zemřel; je tak stvořitelem nového lidstva, dokonce nového světa.

c) Tento Nový člověk nepřichází vytrhnout jednotlivce z nesnází času a hmoty, nýbrž zjevit mu jeho odpovědnost vůči *druhým lidem*, zvl. slabým a trpícím, s nimiž se solidarizuje (Mt 25,31—46).

5. *Ježíš — Pán*. Řecké slovo, překládané nejčastěji termínem Pán, se objevuje v NZ více než 500×. Bylo nejběžnějším christologickým titulem v prvních křesťanských sborech. Jelikož bylo značně rozšířené i v okolním světě, v náboženském jazyce i v profánní mluvě, je třeba upřesňovat jeho konkrétní významy biblickým kontextem.

Mk tento titul Ježíši nepřipisuje (s výjimkou Mk 11,3), zatímco L jej naopak často užívá ve smyslu *rabbi-mistr* (5,8,17; 7,13; 9,54; 10,1; 13,8; 14,21—23; 17,37 atd.). V tomto smyslu slovo „Pán“ vyjadřuje hlubokou úctu a bezvýhradnou poslušnost učedníka vůči mistru. Palestínští rabíni se obklopovali → učedníky, kteří je uctívali až s otrokou oddaností, Ježíšem často kaceřovanou.

Ve smyslu Pán = *Mistr* lze pochopit texty, kde slovo Pán lze nahradit slovem *hlava* (hlava rodiny — L 1,43; Ef 6,5; 1Pt 3,6; atd.), *správce* (podniku, L 16,3,5), *majitel* (vinice, otroků, Mt 13,27; L 13,8, Mt 9,38 atd.), *představený* (vojáka či úředníka; Sk 25,26 tak označují římského císaře), *guvernér* (Mt 27,26 — Pilát), nebo kde označuje nějakou tajemnou a silnou osobnost (Sk 16,30—Pavel a Silas atd.). Různé významy slova „Pán“ připomínají, že antická společnost byla silně *hierarchizována*: člověk se necharakterizoval svými vlastními kvalitami nebo možnostmi, nýbrž *vztahy* podřízenosti či svobody. Tím více vyniká skutečnost, že víra prvních křesťanů vyhradila absolutní panství Ježíši.

Literární a teologický zdroj prvokřesťanské formule „Ježíš je Pán“ však sotva nalezneme v běžném, profánním užití slova „pán“. Synoptikové naznačují, kde hledat jeho původ; řecký překlad SZ (Sep-

tuaginta) převedl slovem „Pán“ především hebrejský termín *'adōnai* a zvláště nepřeložitelné seskupení hlásek, které běžně označovalo izraelského → Boha, Jahveho (sr. Mk 1,3 = 40,3; Mk 12,11 = Ž 118,22n; 12,36 = Ž 110,1 atd.). Zvláště Ž 110 hrál důležitou úlohu v křesťanském myšlení prvního období; tím, že jej křesťanství pochopilo jako výpověď o Ježíši, odvodilo z něho tyto obsahy: a) Ježíše pozdvihl k nejvyššímu panství (vzkříšením) sám Bůh (Fp 2,5—11). b) Toto panství je dokonalým uskutečněním boží vlády, Ježíšovo panství a boží autorita jsou prakticky totožné (1K 12,3; 8,5—6). c) Ježíšovo panství se vyznačuje již vydobytým vítězstvím nad nepravými → vrchnostmi, které ovládají svět, vítězstvím již dokonaným, ne však ještě plně zjeveným (Ko 2,6; 2,10; 3,22). d) „Lid“ tohoto Pána (→ církve) se nyní shromažďuje uprostřed všech → národů, může a musí počítat s jistým vítězstvím svého krále; nejde o to, učinit Ježíše králem, nýbrž přeskvědit ty, kteří ještě neuznali jeho skutečnou autoritu.

Ježíš je vykonavatel boží vlády. „Den Páně“ (= Hospodinův), na který Židé očekávali, bude *jeho* dnem (Mt 24,42; Sk 2,20; 1Te 5,2; 2Te 2,2); tak jako suverénní orientální vládci, i on uskuteční svou „parúsií“ (latinsky *adventus*), vítězně vtažení do země vydané mu na pospas. Církve se tohoto příchodu dovolává modlitbou *Maranatha*, Pane, přijď (1K 16,22). Ve SZ se Hospodinovo panství vyznačuje dvěma hlavními rysy: Za prvé je vládou nad *dějiny*. Navzdory všemu zdání Hospodin nepřestává vést Izrael tak, aby se naplnilo jeho určení, a rozprostírá proto svou mocnou ruku nad všemi národy země. Za druhé zde jde o panství *krále — soudce*, který jediný má moc odpouštět hříchy. V prvokřesťanském pojetí Ježíšova panství jsou přítomny oba důrazy.

Ježíšovo panství je naprosto konkrétní povahy ze dvou hlavních důvodů. Pán zůstává provždy tím, jenž trpěl a zemřel pro spásu lidí. Právo vládnout je zakotveno v jeho úplném ponížení na kříži. Byl nejdříve spasitelem světa, proto je nyní Pánem (Fp 2,5—11; Ř 5,6,8; 6,4,9; 1K 1,23). Na druhé straně se však Ježíšovo panství netýká jen obecně dějin a hříchu, ale také dějin a hříchu každého jednotlivého člověka. Panuje nad osobním životem, tak jako nad nebeskými a zemskými knížatstvy (1K 7,39; 1,27; Ko 3,22), nad vnitřním životem církve v každodenních starostech,



tak jako nad obecným a univerzálním zá-  
měrem spásy (1K 15,58; 4,17; 16,10). Ježí-  
šova panství se dovolává i modlitba (2K  
3,17; 12,8). Ježíšovo panství je nejskrytější  
a zároveň nejobecnější skutečností v ži-  
votě národů i věřícího (Fp 3,8; Ř 15,30;  
1K 1,2). Je předmětem víry (ne zraku nebo  
citu), a ovládá proto věřícího tak, jako  
žádná jiná pozemská autorita.

6. *Ježíš — Spasitel.* Označení Ježíše jako  
„spasitele“ se vyskytuje v NZ zřídka (L  
2,11; J 4,42; Sk 5,31; 13,23; Fp 3,20, 11×  
v deuteropavlovských epištolách, 7×  
v ostatních epištolách). Objevuje se zvláště  
v novějších spisech NZ, což je třeba vzít  
v úvahu vzhledem k mimořádnému rozší-  
ření tohoto výrazu v okolním prostředí  
a k prvořadě důležitosti, které nabyl  
v pozdějším křesťanském myšlení.

V antickém pohanství se v různých ob-  
dobích a na různém místě vyskytovalo  
množství rozličných bohů-spasitelů. Výcho-  
diskem spekulací o spásě nebo mytologic-  
kých vyprávění je představa, že člověk je  
ustavičně vystaven různému *ohrožení*. Té  
či oné hrozivé události (válka, společenské  
zvraty, bouře, nemoc atd.) odpovídají „spe-  
cializovaní“ bohové-zachránci (Asklépios,  
Poseidón, Artemis atd.), kteří nabídnou  
pomocnou ruku, zachce-li se jim. Spása  
ohroženého člověka závisí zcela na nevy-  
počitatelné libovůli bohů-spasitelů. V po-  
někud odlišném smyslu zná helénistické  
myšlení určité lidi-spasitele, hlavně mezi  
válečníky, vojevůdci, zakladateli a dobro-  
dinci měst. Myšlenka spásy zde nabývá  
historického a pospolitého rozměru (určité  
město bylo „spaseno“ k určitému datu tou  
či onou osobností, spasitelem). I římská  
říše odpovídala na obecnou potřebu „spá-  
sy“, tj. především potřebu míru a hospo-  
dářské prosperity (Vergiliova IV. Ekloga).  
Později se spása chápala opět spíše jako  
vnitřní a individuální záležitost. Na po-  
čátku křesťanské epochy existovalo množ-  
ství náboženských nebo filozofických tech-  
nik, které měly zajistit → spásu mravní  
sebevládou a zasvěcením do nesmrtelnosti.  
Gnose chápala spásu jako vysvobození du-  
še, která se dusí v tělesnosti a hmotě, jako  
osvobození přinesené božským poslem, je-  
hož nebeský a světelný princip „zachra-  
ňuje“, oživuje božskou jiskru v → člověku.  
Spása a spasitel jsou pojímány spíše  
v kosmických a mytických než osobních  
a dějinných souvislostech.

Na tomto dobovém myšlenkovém pozadí

vyňkají charakteristické rysy nz spasitele:  
a) Pojetí spasitele je dějinné, spasitel se  
rodí v určitém čase, na daném místě, jeho  
příchod je vyvrcholením → zaslíbení, které  
Bůh dal svému lidu (L 2,11). b) Působnost  
spasitele je univerzální, nepřichází zachrá-  
nit jeden jediný lid z útlaku (jako židov-  
ský *gō'el*), ani jednotlivé duše, připravené  
na jeho příchod, nýbrž přichází zachránit  
→ svět, celé lidstvo, které, jak se má za to,  
je vesměs propadlé záhubě (J 4,42; 1J 4,14;  
1Tm 2,4; atd.). c) „Ohrožení“, z něhož je  
člověk vymaněn, je velmi zásadní povahy.  
Ohrožením je → hřích a jím vyvolaný boží  
→ hněv (Mt 1,21; 1Tm 1,1; 2,3; 4,10 atd.).  
d) V tomto díle spásy mají důležitou úlo-  
hu → kázání a apoštolské učení (pastorální  
epištoly). e) Spása je eschatologickou sku-  
tečností. Spasitel dokonal své plně dosta-  
čující dílo, apoštolským kázáním shromaž-  
ďuje nyní svůj lid a brzy přijde soudit  
a spasit lidské pokolení, aby předal Bohu  
smířené lidstvo, ba i celý vesmír (Fp 3,20;  
Ko 1, kde se ostatně slovo „spasitel“ přímo  
nevyskytuje).

7. *Ježíš — nový Adam.* Sz představa  
prvního člověka byla již za předkřesťanské  
éry předmětem spekulací, o kterých se  
nám dochovala řada svědectví. Rabíni uží-  
vali výrazu „první Adam“, byla jim však  
cizí myšlenka Spasitele — druhého Ada-  
ma. Helénistický judaismus očekával pří-  
chod Spasitele jako příchod nového Ada-  
ma či jako nový příchod Adama samého.  
K myšlence ideálního Člověka (blízké  
např. Filónovi) se přidružila myšlenka  
Spasitele jako prvního a nového člověka.

Pavel, jenž byl nepochybně seznámen  
s adamovskými spekulacemi, je hluboce  
přepočítal a upřesnil (Ř 5,12—21; 1K  
15,22; 15,45—49). Pozoruhodné je, že ho  
nepřitahuje postava Adama jako takového  
(rabíni vynášeli dokonalost prvního člo-  
věka), dokonce ne ani jako prostředku k vy-  
stížení Ježíšovy osoby; neporovnává Ada-  
ma s Ježíšem, aby Ježíš vyšel ze srovnání  
s vyšším oceněním než Adam, nýbrž po-  
užívá Adamovy postavy (kterou nepochybně  
chápal jako historickou), k pochopení  
*dějinného* významu Ježíšova díla. Porov-  
nává Adama s Ježíšem, aby je mohl lépe  
odlišit. Boží dílo v Ježíši Kristu *připomíná*  
boží dílo v Adamovi, není s ním však to-  
tožné. Dějiny se neopakují, nýbrž směřují  
ke konečnému završení, jímž je spása ce-  
lého lidstva. Jinými slovy, Adam je obra-  
zem, modelem, „prototypem“ Krista.

V Ř 5,12—21 Pavel staví Krista proti Adamovi, aby nechal vyniknout vítězství milosti nad odsouzením a smrtí. Klíčovým výrazem je zde *oč spíše* ve v. 15 („Proviněním toho jediného, totiž Adama, mnozí propadli smrti; oč spíše zahrnuje mnohé boží milost“). Východiskem této úvahy je jedna z hlavních biblických myšlenek, že totiž Bůh nejedná nikdy s lidstvem vcelku, nýbrž s tím či oním člověkem (nebo lidem), který lidstvo reprezentuje, a dává mu vstoupit na cestu (životu nebo smrti), kterou pro lidstvo otevřel. V 1K 15 Adamova postava Pavlovi dovoluje, aby o ni opřel jistotu tělesného → vzkříšení (tj. osobního vzkříšení) věřících. Stvoření lidstva Bohem probíhá ve dvou etapách: nejprve lidstvo „pozemské“ nebo „zvířecí“, animální, reprezentované prvním Adamem, potom lidstvo „nebeské“ nebo „duchovní“, reprezentované druhým Adamem, Ježíšem Kristem. Tyto dva tvůrčí boží činy nejsou pro Pavla předmětem hodnotícího soudu. Představují pro něho *historickou skutečnost* s mnoha nevypočitatelnými důsledky, neboť vírou v Krista (sr. „ti, kteříž jsou Kristovi“, 1K 15,23) může člověk přejít z lidství prvního Adama, odsouzeného k smrti (v. 50), do lidství druhého Adama, které je povoláno k budoucímu vzkříšení. Přejít z jednoho lidství do druhého nechápe Pavel jako kosmický, magický či jinak neosobní proces, nýbrž jako akt víry, která odpovídá na evangelium milosti.

V evangeliích nacházíme ozvěnu několika podobných úvah. Příběh o Ježíšově pokušení (Mk 1,13) představuje Ježíše jako věrného člověka posledního času v protikladu k nevěrnosti prvního člověka. Lukášův rodokmen (3,38) výslovně spojuje Ježíše s Adamem, „synem božím“ (sr. také prostředník-člověk v 1Tm 2,5). Nejvýraznější je označení Ježíše jako Syna člověka, které ho chápe jako „prvotinu“, tedy toho, kdo otevírá nové lidství i nové stvoření, na němž mají věřící podíl ve víře a v eschatologickém daru → Ducha.

8. *Ježíš — prostředník*. Výraz „prostředník“ se objevuje v NZ pouze 5× (Ga 3,19; 1Tm 2,5; Žd 8,6; 9,15; 22,24), odpovídající sloveso pouze jednou (Žd 6,17). Ve SZ se nevyskytuje vůbec (Jb 9,33 je výjimkou, zde však Septuaginta nesprávně přeložila hebrejskou předlohu). Teprve helénistický a rabínský judaismus si vyhradil určitý termín (*Sarsur*) k vyjádření myšlenky

zprostředkování, nepřisuzoval mu však nijak velkou důležitost.

Rídký výskyt tohoto slova v biblickém slovníku neznamená, že by myšlenka prostřednictví mezi Bohem a člověkem byla bibli cizí. Naopak, hraje tu velmi důležitou úlohu a odlišuje se v několikerém ohledu od obdobných myšlenek okolních náboženství. V nich je myšlenka prostřednictví často spjata s *kosmologickými* představami: co je ve středu (vesmíru, země, člověka), má schopnost komunikovat s nebeským a božským světem. U Filóna např. Logos, božský rozum dlcí ve světě, ozařuje svět ze středu až do posledních končin. Myšlenka prostřednictví vychází také z *panteistického* pojetí božství: Bůh je rozprostřen ve světě, v duších, v „duchu“ člověka; komunikace s božstvím je zajištěna určitým úkonem nebo prostřednictvím některých osob (kněze, proroka, hrdiny atd.), které zjevují náboženský poklad, společný všem lidem, a odkrývají jeho pravou hodnotu. Nauky o prostřednictví mají konečně často výraznou *mytickou* podobu; existují příběhy o dobrodružstvích toho či onoho „vyslance“, který byl pověřen přivedením duše k bohu, tedy vysvobozením z hmoty a těla. Tato vyprávění však popisují spíše věčně trvající děj, než se do temnot času nebo do hlubin věčné „přítomnosti“.

Ve SZ Bůh plně ovládá vesmír, který stvořil a který svou všemohoucností udržuje. Není ve středu věcí, je „nahore“. Jeho autorita nevyplývá z místa, na kterém sídlí: naopak, určitá místa nabývají prostředkujícího významu tím, že je Bůh *vyvolil* k tomu, aby se na nich zjevil (svatostánek, oltář, Jeruzalém atd. → jména zeměpisná). Tato místa jsou ve středu světa, avšak ve zcela novém smyslu. Sz prostředník je vždy *historická* postava: člověk mezi lidmi, zastupuje jak lidství, tak božství, není nikdy polobůh či nadčlověk (hrdina). Byl „pověřen“ boží milostí (Mojžíš, proroci, král, v hlubším a zároveň záhadnějším smyslu i → služebník Hospodinův u Iz). Prostředníkoví je svěřeno posláni, „dílo“; neprostedkuje lidem Boha svou vlastní náboženskou či mravní dokonalostí. Prorok, král nebo kněz vždy vykonávají určitý úřad, pověření, → službu: prostředník především *mluví* (přináší boží slovo), *trpí* „pro“ svůj lid (sr. Mojžíš v Dt, služebník Hospodinův, Jeremiáš atd.) a *prosí* (tj. přimlouvá se — v přimluvné modlitbě je nejzřetelněji patrné prostřed-

nikovo lidství, stojí na straně lidí i „před Bohem“). Tři uvedené formy jeho působnosti dokazují, že sz prostředník prostředkuje, sděluje boží vůli či rozhodnutí (ne nějakou neosobní božskou podstatu); na druhé straně „reprezentuje“ lid před Bohem; nejde tedy o magické či rituální působení lidu na Boha (což platí zvláště v případě přímlyvné modlitby).

V prvokřesťanské představě Krista-prostředníka jsou zastoupeny všechny tři zmíněné důrazy. Velmi schematicky lze říci, že synoptická evangelia chápou Ježíše jako prostředníka-proroka (zvěstuje království, vyhlašuje nový boží zákon, činí znamení předjímající království, odpouští s autoritou samého Boha a koná dílo „pro“ svůj lid v pokoře a poslušnosti (Mk 10,45), což jej dovede až na kříž). Pavlovské epístoly a z poněkud odlišného úhlu i Žd znají Ježíše jako prostředníka-kněze (Ježíš, poslední člověk, trpí „za hříchy“ a snaší boží zlořečení „pro nás“). Čtvrté evangelium chápe Ježíše jako prostředníka-přímlyvce (modlí se za ty, které mu „Bůh dal“, žíví je, řídí, dává se jim a pro ně ve svém dějinném působení i v ustavičné činnosti církve — tyto dva momenty jsou ve čtvrtém evangeliu nerozlučně spjaty).

1Tm 2,5 zdůrazňuje prostředníkovu lidství („člověk Ježíš Kristus“) a vidí v něm záruku univerzálního dosahu milosti, kterou Bůh nabízí lidem (prostředník dal „sebe samého za mzdu“, tj. výkupce). Ga 3,19 je ozvěnou židovských spekulací o Mojžíšovi jako zprostředkovateli zákona; záměrem textu je zákon snížit. Texty Žd (viz výše) se vyznačují zvláště spojením dvou myšlenek: prostřednictví a → smlouvy. Potvrzují naše předchozí poznámky: iniciativu prostřednictví bere do svých rukou a udržuje Bůh (prostředník je *pouze* „poslán“), prostředníkovu se však dostalo dějinného pověření (provázeného autoritou) přivést lidi zpět k Bohu (je jediným prostředníkem, jehož přímo „zmocnil“ Bůh).

9. *Ježíš — Beránek boží.* Pouze 4× je v NZ Ježíš nazván beránkem (J 1,29; 1,36; Sk 8,32; 1Pt 1,19). U J 21,15 a L 10,3 jde o něco jiného, ostatně i řecký výraz je jiný. Totéž slovo jako u J 21,15 a L 10,3 nacházíme v mnoha textech Zj (5,6.8.13; 6,1.16; 7,9,14.17 a patnáct dalších míst). Je zřejmé, že tento výraz je zvláštností jannovských spisů.

Literární a teologický pramen výrazu Beránek boží nacházíme ve SZ. Hlavní

odkazy na SZ jsou tyto: a) Ježíš může být beránkem ve smyslu velikonočního beránka podle Ex 12: „Zabije ho všechno shromáždění izraelské“ (v. 6). Tato velikonoční oběť se vyznačovala třemi znaky: 1) Byla obřadem, který ustanovil sám Bůh pro spásu Izraele; krev beránka je „znamením“ (v. 13), a ne prostředkem vysvobození. Iniciativa velikonoc náleží Bohu. 2) Toto znamení nebylo pouze připomínkou minulosti (vyjítí z Egypta), nýbrž stálou institucí („právem věčným slaviti jej budete“, v.14.17.24 atd.), svátkem, „ceremonií“, ve které Bůh obnovoval svou smlouvu s Izraelem. 3) → Svátek, při němž Izrael znovu nabýval jistoty, že Bůh opět ušetřil svůj lid (v.13.23.27 atd.), byl především → obětováním obětiny, díkůvzdáním (→ pokrm). V tomto smyslu se vyjadřuje Pavel (1K 5,7 — „Beránek náš velikonoční za nás obětován“), Žd (11,28) a Zj (viz již zmíněné texty). b) V Iz 53,4 je služebník boží přirovnán k beránku, který „k zabítí veden jest“. Text upřesňuje, že „Hospodin uvalil na něj nepravost všech nás“. Jelikož postava služebníka božího hrála důležitou úlohu v prvokřesťanském myšlení, lze se domnívat, že s ní byla spojena myšlenka zástupné smrti Ježíše jako božího beránka: beránek „neposkvrněný“ (1Pt 1,19n) upomíná na velikonočního beránka; němý a trpělivý beránek připomíná Ježíše v jeho utrpení; beránek postižený *za* lidstvo (J 1,29—36; 1Pt 1,19) jako izaiášovský služebník. Ačkoliv tato myšlenka byla často popírána, představa beránka, kterým Bůh zastoupil svůj lid, aby jej spasil, zřejmě není cizí evangelijnímu líčení poslední Ježíšovy večere s učedníky.

10. *Ježíš — Velekněz.* NZ často spojuje Ježíše s obětí nabídnutou Bohu, avšak pouze Žd v něm vidí „kněze“ či „velekněze“ nové smlouvy (Žd 2,17; 3,1; 4,14nn; 5,1.5; 6,20 atd.). Odvolává se tak přímo na SZ (sr. zvláště Lv 16), na jeho obecné pojetí kněžství a na zvláštní funkci velekněze, který jednou za rok, v den smíření, vcházel do chrámové svatyně svatých (→ chrám). Žd však nechce přisoudit Ježíši funkci velekněze staré smlouvy. Její záměr je naopak dokázat *nadřazenost* Krista nad levitské kněžství. Ježíšova nadřazenost nevyplývá pouze z toho, že dovádí k dokonalosti to, co ve SZ bylo nedokonalé, nýbrž z faktu, že Ježíšovo kněžství náleží k novému věku dějin spásy a odpovídá novým božím plánům s celým lidstvem.

a) Tak jako kněz staré smlouvy „representoval“ před Bohem izraelský lid, tak i Žd zdůrazňuje Ježíšovo *lidství*, bezhříšné (7,26) a poslušné. Velekněz Ježíš může spasit lidi, neboť byl člověk jako oni, pokoušen (2,18; 4,15), jako oni v utrpení, ba až na kříži (5,7–10; 2,17). Je kněz, zároveň ale podrobený a poslušný Syn. Účinnost jeho oběti se opírá o jeho lidství. b) Kněz staré smlouvy zahajoval obřad obětí za sebe (7,26–28). Ježíš, „svatý, nevinný, neposkrvněný“, obětuje pouze za druhé. Tím je jeho oběť účinnější. c) Zatímco kněz obětoval každodenně opakováním neměnného očistného obřadu, Ježíš jej naplnil *jednou provždy* (7,27; 9,24–28; 10,10.12.14). Jeho oběť je proto „věčná“ („podle řádu Melchisedechova“), trvale dostává před Bohem pro potěšení věřících. Nemůže se opakovat. Otevřela nový věk v dějinách vztahů mezi Bohem a lidmi, zůstává na věky (7,24). Přítomný význam Ježíšovy oběti je založen na její věčnosti, tato věčnost sama na jedinečnosti a definitivní platnosti díla kříže. d) Ježíš vstoupil navždy do boží přítomnosti. Narozdíl od kněze staré smlouvy v této přítomnosti zůstává, je nadán autoritou kněze-krále. Jeho oběť má dvojí důsledek: byl jednou provždy pozdvižen ke královské hodnosti a zajišťuje lidem konečný přístup k Bohu (6,17–20; 9,23; 10,19).

Výklady a důkazy Žd, které se dnes mohou jevit jako velmi složité, mají svou sílu právě v mimořádné *jednoduchosti*. Chtějí utvrdit víru poukázáním na jedinou skutečnost: na dokonalou a věčnou dostatčivost Kristovy oběti.

11. *Ježíš — hlava církve*. Ef a Ko vícekrát označují Ježíše jako *hlavu* (Ef 1,22n; 4,15n; 5,23n; Ko 1,18; 2,10.19). Je málo pravděpodobné, že by tento způsob mluvy byl pouhým rozvinutím obrazu církve jako Kristova těla, který nacházíme v jiných Pavlových epistolách (Ř 12,4nn; 1K 12,4nn). Rovněž je omyl vidět zde křesťanské převedení stoické představy světa (nebo např. římské říše) jako kolektivní osobnosti; podle ní by Kristus nebyl nic bez těla (církve) a církev nic bez hlavy (Krista). Ef a Ko směřují jinam: Zdá se, že jejich literární předlohou jsou spíše jisté gnostické úvahy o úloze prvotního člověka při stvoření světa nebo sz myšlenka *vůdčí autority*, často vyjádřená výrazem „hlava“ (Sd 10,18; 11,8–9; Ž 18,44: „Postavils mne v hlavu národů“, sr. Iz 9,13nn, kde hlavě

je dána vůdčí autorita nad božím lidem).

V Ef 4,15–16 a Ko 3,19 převládá zřetelně myšlenka *hlavy jako autority* (sr. hierarchie podle 1K 11,3). Křesťané jsou vyzýváni, aby rostli v (doslova: ve směru) Krista. Tento → růst není pojímán jako organický a neosobní proces, nýbrž jako věrnost „pravdě“ evangelia a „vzdělání“ v bratrské lásce. Ko 2,19 obsahuje polemický hrot: oproti všelijakému duchovnímu „vývoji“, hlásanému heretiky, text připomíná, že „hlava“ již byla církvi dána, že tedy stačí a je třeba zůstat jí věrný v oddanosti apoštolské pravdě, což je jediný konkrétní způsob, jak se „držet hlavy“.

V Ko 2,9–10; Ef 1,22; 4,15 není Kristus pouze hlavou církve, nýbrž veškerenstva, „hlava“ všeho knížatstva i mocností“. Mocností (→ vrchnosti) a moci jsou andělé nebo démoni určující lidský osud; určité nauky nebo náboženské praktiky vymezovaly jejich úlohu a přikazovaly kult (Ko 2,18n). Apoštol proti nim staví jedinečnou autoritu Ježíše Krista, která se netýká pouze církve, nýbrž celého světa. Poznámeme: a) Kosmická úloha Ježíše Krista *vyplývá* z jeho úlohy spasitele a pána církve (Ko 1,20); dílo kříže zde není vysvětleno Kristovou kosmickou autoritou, nýbrž právě naopak. b) Kristova úloha při *stvoření* světa (jde o stvoření pokračující, neboť „všecko jím stojí“, Ko 1,17) se nezmiňuje proto, aby podtrhla dokonalost veškerenstva, ani aby popřela existenci nepřátelských nebeských mocností, nýbrž aby naopak zdůraznila naprostou dostatečnost smířčích díla kříže. Člověk nemůže dospět ke Kristu-stvořiteli jinak než skrze Krista ukřižovaného (Ko 1,22). c) Kristus je hlavou církve i veškerenstva; tyto oblasti jeho vlády však nelze směšovat. Církev není povolána, aby se smísila se → světem, a tak jej zachránila. Je povolána, aby věřila ve svět zachráněný a ovládaný Ježíšem Kristem a aby tuto spásu a vládu světu hlásala. V přítomném věku dějin spásy může být jednota církve a světa pod vládou téhož Pána pouze předmětem víry; je skutečná, ale ne ještě zjevná. „Shromáždění v jedno“ (latinsky „recapitulatio“, odvozeno od caput = hlava) podle Ef 1,10, konečný boží cíl, lze pochopit jako již uskutečněné díky Kristovu kříži a vzkříšení; definitivně však bude zjeveno tehdy, až Bůh bude „všecko ve všem“ (1K 15,28).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt  
Pozn.: Ježíš - Mesiáš - Pomazaný - Kristus → Pomazání

## JMĚNO

## Starý zákon

1. *Jméno, nejhlubší základ bytosti; jméno — živá osobnost.* V SZ není jméno zdaleka pouhou nálepkou, čistě vnějším označením, nýbrž vyjadřuje nejhlubší základ bytosti, které patří. Proto je stvoření dovršeno až tehdy, když tvor dostane jméno. Z tohoto hlediska jsou významná dvě místa. Iz 40,26: „Vizte, kdo to stvořil? Kdo vyvodí v počtu vojsko jejich a všeho toho ze jména povolává?“ a Gn 2,20 — poté, co Hospodin učinil všechny živočichy polní a ptáky, předvádí je Adamovi, aby je pojmenoval a snad mezi nimi odhalil svou družku: „I dal Adam jména všechněm hovědům i všemu ptactvu nebeskému... Adamovi pak není nalezena pomoc, kteráž by při něm byla.“ Je třeba připomínat, že v každý den stvoření dává Bůh tvorům jména? Vlastní jména tedy mají ve SZ význam, který odhaluje podstatu osobnosti: „Adam“ je „člověk“ vzatý ze země — „adama“ — a jeho podstata je zemitá (Gn 2,7). Naproti tomu Bůh je „Jahve“, totiž „Jest“, neboť jeho podstatou je věčné bytí (Ex 3,13—15). Z toho všeho plyne, že vyladit jméno znamená potlačit existenci (1S 24,22; 2Kr 14,27; Jb 28,17; Ž 83,5; Iz 14,22; Sf 14).

Pravá povaha jména je zřejmá z těchto příkladů: Bůh dává přebývat svému jménu na určitém místě (Iz 18,7; Jr 7,12) a božímu jménu je budován chrám (1Kr 3,2 atd.), neboť jméno Hospodinovo je jako on sám: kde je jeho jméno, je přítomen („Aj, jméno Hospodinovo přichází zdaleka...“ Iz 30,27; sr. též Ex 20,24; 23,21; Mi 5,3). Lidská jména jsou rovněž něčím živým a mají od Boha moc trvat (Iz 66,22). Kdo je tázán na jméno, často odmítá odpovědět, neboť by vydal část sebe samého (Gn 32,29; Sd 13,18). Jistěže tato masívní představa o jménu pozbyla časem důležitosti, vždyť jméno mohlo přejít z člověka určité povahy na jeho potomka s jinou povahou. Někde je pokus vysvětlit skrytou skutečnost jménem: „Nábal“ = blázen. „Nábal jméno jeho jest a bláznovství jest při něm“ (1S 25,25).

2. *Jméno — možnost poznání.* Známe na základě jména skrze jméno (Ex 33,12; 1Pa 4,41; Ezd 10,16; Ž 9,11; 91,14; Iz 52,6; Jr 48,17) a skrze jméno se dává člověk poznat (Iz 64,2). Dokud neznáme jméno, neznáme jeho nositele (Sd 13,6).

3. *Změna jména — změna bytosti.* Člověku, který byl povolán k nové hodnosti či k novému úkolu, bylo zvykem dávat nové jméno: Abram se stává Abrahamem (Gn 17,5), Jákob Izraelem (35,10), Mataniáš Sedechiášem (2Kr 24,17). Ani města neušla během času těmto změnám (Nu 32,38; Sd 1,17). Až bude na konci věků obnoven Sión, Bůh mu určí také nové jméno (Iz 62,2). I vyvolení obdrží jiné jméno, než měli doposud (Iz 65,15) (→ oděv).

4. *Jméno — záruka stálého trvání.* Ve SZ jednotlivec náleží nejen ke svým předkům, nýbrž také ke svému lidu a Bohu, který řídí osudy svého lidu. Jméno vyjadřuje svým způsobem tuto duchovní souvislost, v níž je jednotlivec jenom místní či dobovou složkou organického celku: Bůh — lid — rodina.

a) Boží jméno je jménem povýtce (Za 14,9), takže „Bůh“ je ve zbožné úctě nazýván zcela prostě „jméno“ (Lv 24,11; 2S 6,2), jméno *svaté* (Lv 20,3; Ž 103,1; Ez 20,39 atd.), jméno *slavné* (Neh 9,5; Ž 72,19), jméno *veliké* (1Kr 8,42; Jr 44,26), *veleslavné* (Dt 28,58), *vyvýšené* (Ž 148,13), *hrozné* (Ž 99,3; 111,9). Vyslovení tohoto jména vyvolává u lidu bážeň (Mal 2,5) a působí strach u protivníků (Dt 28,10; Ž 102,16). Boží jméno je Jahve, „JEST“, věčné jméno (Ex 3,15), na němž závisí skutečnost všech ostatních jmen (Iz 56,5).

b) Boží lid jsou ti, kdo se nazývají jménem Izrael (Iz 48,1) a nad nimiž bylo vzýváno jméno boží (2Pa 7,14; Da 9,19). Každý útok na jméno lidu je útokem na jméno boží (Joz 7,9). Viditelným místem, kde se setkávají obě skutečnosti, Bůh a lid, sponení smlouvou, je jeruzalémský → chrám, kde je vzýváno jméno Hospodinovo (Jr 7,11.14; Da 9,9).

c) Každý kmen národa má své jméno (Nu 17,3), rovněž každá rodina, které záleží na tom, aby dál trvalo v lůnu lidu, af už skrze mužské potomky (Nu 27,4; 2S 14,7; proto levirátní sňatek: Dt 25,6.7; Rt 4,5.10 → manželství), af sloupem za ty, kdo nemají děti (2S 18,18; Iz 56,5), anebo konečně založením či dobytím města (Gn 4,17; 11,4; Nu 32,37—38.42; Sd 18,29; 2K 12,28). Jméno dané nějakému místu může rovněž zvěčnit rodinu či kmen vzhledem k události, kterou připomíná (Nu 11,34; 21,3; Joz 5,9; 7,26; Sd 1,17; 2,5; 2S 5,20; 1Pa 14,11; 2Pa 20,26).

5. *Mluvit či jednat „ve jménu“ znamená*

mít podíl na skutečnosti jménem vyjádřené. Mluví se jménem Davidovým (1S 25,9), Achabovým (1Kr 21,8), cizích bohů (Dt 18, 22; Jr 11,21), ale zvláště jménem Hospodinovým (Ex 5,23; Dt 18,22; Jr 11,21). Protože se používá formule s Hospodinovým jménem, je Hospodin vzýván (Gn 4,26; 12,8 atd.): v jeho jménu se žehná (Dt 21,5; 2S 18), zlořečí (2Kr 2,24) a přísahá (1S 20,42; 1Kr 22,16); člověk se svěří jeho svatému jménu (Iz 50,10; Ž 33,21; sr. Ž 9,11); v jeho jménu je pomoc (Ž 124,8); v jeho jménu se hledá opora (Sf 3,12); v jeho jménu se chodí (Mi 4,5); v jeho jménu se buduje oltář (Dt 18,5,7), kněz slouží v jeho jménu (Dt 18,5,7). Realismus výrazu „ve jménu Hospodinově“ je zřejmý ve vyprávění o Davidově boji s Goliášem: filistinskému těžkooděnci odpovídá chytrý pastýř: „Ty jdeš ke mně s mečem a s kopím a s pavézou, ale já k tobě jdu ve jménu Hospodina zástupů...“ (1S 17,45).

6. *Jméno znamená také dobrou pověst, proslulost* (Gn 6,4; 11,4; Nu 16,2; Dt 32,3 atd.).

7. *V přeneseném smyslu je jméno dne totéž, co datum, Ez 24,2.*

H. MICHAUD /přel. B. Vik

### Nový zákon

1. NZ mluví předně o božím jménu, a to v *témže smyslu jako SZ*. Děje se tak tím spíše, že jde o výraz, který se hojně nachází ve starozákonních citátech. Jméno vyjadřuje nějaký program: jméno boží připomíná všem těm, kterým se Bůh ráčil zjevit, kdo Bůh je, co učinil a co chce. Jeho jméno něco zjevuje a určitým způsobem s Bohem seznamuje. Výsledkem toho je, že Bůh není už jen někdo „silnější než my“ ani „Prozřetelnost“ (i když jí je!), ale Otec našeho Pána Ježíše Krista (Mt 11,25; J 20,17; Ř 8,15; Ga 4,6). Boží jméno je na počátku proseb modlitby Páně (Mt 6,9), aby ten, kdo se modlí, začal přijetím a uznáním božího zjevení, spásy a prikázání, které obsahuje. Aktem tohoto uznání dojde svého posvěcení. Protože NZ definitivně upřesňuje zjevení SZ, dostává v něm i boží jméno slavnější zvuk. NZ tedy toto jméno nezaměňuje (Matouš dodržuje židovskou opatrnost a říká místo „království boží“ „království nebeské“), a když o něm mluví, zdůrazňuje všechno, co ze zjevení zůstalo nevyřčené, mnohým neznámé a přitom slavené věřícími. Prorocký obrat „v božím jménu“ je v NZ rovněž jasnější:

Poslem, který přijal od Boha výslovné poslání, vlastně se stává jen jediný člověk, Ježíš Kristus (srv. volání při vjezdu do Jeruzaléma, Mt 21,9).

2. Naprosté zmenšení počtu nositelů božícího jména na jednoho jediného, na toho, který přijal „jméno nad každé jméno“, dodává jménu tohoto jediného nositele hodnotu, jaká nemá obdoby. Velkou novinou NZ v užívání svrchovaného jména je, že se mu *jméno Ježíše Krista* podřizuje, nahrazuje je a spojuje se s ním. Podřizuje se mu, neboť Ježíšovo jméno je jen vysvětlením a účinným rozvinutím božícího jména; nahrazuje je, protože Ježíšovo jméno je dokonalým a oprávněným zjevením všech tajemství, která jsou v božím jménu obsažena; spojuje se s ním, protože svatí pisatelé teď rádi uvádějí obě jména jedním dechem a vyjadřují jednotu obou smluv. (Spojení dvou jmen se děje s vědomím jejich hluboké jednoty. K nim se připojuje, v témže smyslu, třetí jméno, jméno Ducha svatého. Jejich poměr byl přesně vyjádřen později, v trojičním dogmatu.) K jasné řeči o Bohu užívá tedy NZ Ježíšova jména. Uznat plnomocnost zjevení, které přiznal Bůh Ježíšovi, je shodné s přijetím jména, které je shrnuje a charakterizuje, jména lidského a historického, patrně nahodilého, ale jména, které Bůh vyvolil a k němuž se vztahují všechna prorocktví. Ježíšovo jméno bylo brzy rozšířeno o všechna prorocká jména pro Mesiáše Izraele a také o božské tituly helénských mystérií (→ Ježíš Kristus). „Ježíš“ je osobní jméno, „Kristus“ atd., jsou tituly, ale řada těchto titulů se stává jmény, protože neoznačují nikoho jiného než Ježíše. Nejvyšší jméno — titul, který se stane právě Ježíšovou osobní charakteristikou — je „Pán“ (Fp 2,9; Žd 1,4). Toto jméno je v řeckém překladu SZ jménem samého Boha.

3. Nadále se tedy užívá jméno Ježíš. Znamená to ryzí, prosté, uzašlé, avšak důvěřivé, trvalé a smělé přijetí božícího zjevení v Ježíši Kristu (Sk 4,10 a 12; 5,40—42). V toto jméno se věří, a to znamená vstup na boží cesty (J 1,12). Toto jméno je vzýváno (Sk 9,13; 10,14; 2K 12,8). Nemá to nic společného s náboženskou snahou vybavit se vlivnými jmény, aby mohl být vykonávan nátlak na božstvo. Toto jméno je vyznáváno vlivem Ducha svatého (1K 12,3). Tímto jménem se jedná, v jeho prospěch

se vydává svědectví a pro ně se trpí. Ježíšovo jméno přináší úžasné požehnání (L 9,49). Oproti tomu zlé užití tohoto jména se stává zlořečením (Sk 19,13 — zlořečení se mění v dobrořečení, v.17—19). Celý život církve a celý život křesťanů je postaven pod toto jméno. Proto se tak často říká „ve jméno Ježíše“, „ve jméno“, „skrze“, „pro“ jeho jméno (v řečtině celkem osm tvarů). Toto jméno je účinným znamením Kristova panství. Nosí je každý věřící „pokřtěný ve jméno Ježíše“ (Sk 2,38; obměna trojční formule, Mt 28,19); to je to „nové jméno“, které v poslední den označí vyvolené (Zj 2,17; 3,12). Skrze toto jméno (to je skrze toho, kdo věrně tomuto jménu odpovídá) jsou vyvolení osvobozeni z moci hříchu, je jim odpuštěno (Sk 10,43; 1J 2,12), jsou obmyti, posvěceni a ospravedlněni (1K 6,11). V tomto jménu přijali učedníci moc vymítat demony, kteří nikdy nesnášeli Kristovo panství, a moc uzdravovat nemocné (Mk 16,17; Sk kap. 3—5). V Ježíšově jménu, to znamená v jeho duchovní a skutečné přítomnosti, se učedníci shromažďují (Mt 18,20), v jeho jménu se modlí a to dává jejich modlitbám účinnost modliteb Krista samého (J 16,26). V jeho jménu napomíná apoštol církve (Ř 12,1; 1K 1,10; 2Te 3,6), což znamená, že skrze apoštola je to sám Pán, kdo přikazuje (srv. 1K 7,10). Celý křesťanský život je prožíván jako dobrovolný závazek vůči Kristu. V tom záleží všechna „mravnost“ (Ko 3,1nn; Mk 9,37). Toto mocné spojení s Pánem ovšem znepokojí svět, jehož špatní páni se budou cítit poškozeni ve svých absolutních nárocích. Věřící však nechtějí dále vyznávat Ježíšovo jméno, i kdyby pro ně měl trpět. Toto jméno mu přispívá mnohem víc k slávě než k hanbě a utrpení (1Pt 4,14—16; Mt 19,29). Protože se pak celá nová existence věřícího vyznačuje tímto jménem, mluví se v souvislosti se zvěstováním evangelia o dobré zvěsti ve jméno Ježíše Krista (Sk 8,12). Když jde o vytrvalost víry, říká se: „Držet se jeho jména“ (Zj 2,13).

CH. BIBER /přel. D. Matějka

## JMĚNA VLASTNÍ

### Starý zákon

1. **ABRAHAM.** Abraham, jak jej představuje vyprávění 1. knihy Zákona (a právě takový nás tu zajímá), je pravzorem izraelského lidu. Jeho osobu a jeho osud vyznačují tyto prvky:

a) Je *vybrán Bohem*, ač nic neospravedlňuje výběr jeho osoby z tolika jiných potomků Setova a Noemova rodu, nositele božích zaslíbení (Gn 12,1).

b) Bůh činí → *smlouvu s ním* a s jeho potomstvem a tím, že tuto smlouvu zpečetuje obětí (Gn 15,7—12,17—18), ustanovuje, že Abraham a ti, kdo z něho vzejdou, budou vůči Bohu ve zvláštním postavení. Bůh bude od té chvíle „Bohem Abrahmovým“, bude spojen s Abrahamem svým zaslíbením.

c) Svrchované boží činy přezkušují Abrahama nejen při jeho povolání, nýbrž po celý jeho život (Gn 15,1—6, 22,16—18 atd.). Svou smlouvou *zve Bůh Abrahama k víře* a k důsledkům této víry: k oddělení od pohanského okolí a k důvěrné poslušnosti zjevené boží vůle.

d) Vyvolení Abrahama se netýká jen jeho osoby a jeho potomstva, nýbrž *všech národů* vůbec (Gn 12,3). Odtud proměna prostého osobního jména Abram na jméno Abraham, které znamená „otec národů“ (Gn 17,5). Skrze Abrahama budou mít všechny národy podíl na spáse. Smlouva tedy činí z Abrahama přímluvce (sr. Gn 18,22—32).

Hlavní proroci mluví o Abrahamovi málo. Souvisí to s jejich obecnou snahou varovat Izraelce před vidinou spásy samočinné, dané už smlouvou. Mluví-li o něm (např. Iz 29,22—24; Mi 7,20), pak jen proto, aby připomněli nezaslouženost odpuštění, které Bůh dává Izraelci činícímu pokání. Exil znovu zdůrazňuje boží zaslíbení (Iz 41,8, 51,2; Ž 105,9; Neh 9,7): Pro svou smlouvu Bůh zůstane svému lidu věrný.

V pozdějším židovství se hledisko pokřivilo. Abraham je chválen pro své zásluhy, jako by smlouva neměla svůj počátek ve svrchovaném božím počínání, a příslušnost k rodu je pojata jako záruka spásy.

Nový zákon ukazuje, jak se zaslíbení daná Izraeli v Abrahamovi naplňují v Ježíši Kristu.

a) Je potvrzeno vyvolení Abrahamovo (Mt 8,11; Mk 12,26; L 16,22, 19,9), ale ukazuje se, že ve skutečnosti svědčí o Ježíši Kristu a jeho díle (J 8,51—59).

b) Tak jako z boží vůle spočívala smlouva na Abrahamovi „skále“ (jak je mnohdy nazýván v židovství podle Iz 51,1n), bude z vůle Kristovy spočívat v budoucnu na Petrovi (Mt 16,18).

c) Proti každé představě o samočinné spáse připomíná Nový zákon, že jediným způsobem, jak dosáhnout podílu na smlou-

vě spásy, je abrahamovská víra a z ní vyplývající skutky víry (Ř 4,1—25; Ga 3,6—29; Jk 2,21—23; J 8,39; Mt 3,9).

d) Plně se projevuje hledisko obecně platné: Vírou se každý věřící může stát „dítětem Abrahamovým“ (Ga 3,7,29).

2. **JÁKOB.** Vyprávění knihy Genesis ukazuje Jákoba vcelku jako Abrahama co pravzor vyvoleného lidu. Nicméně z hlediska dějin spásy zjišťujeme mezi oběma praotci jistý rozdíl. Při Abrahamovi se vyvolení počíná, a to způsobem ještě velmi obecným. U Jákoba se okolnosti vyvolení upřesňují.

a) Jákob má *dvanáct synů* (Gn 35,23—26), a ti podle vyprávění Písem jsou předky dvanácti pokolení, která Bůh vysvobodí z egyptského zajetí a s nimiž učiní smlouvu na Sinaji (sr. Gn 49,28n; Ex 24,4 atd. → „Dvanácte“ v hesle → čísla).

b) Na Jákobovi projevuje Bůh *nepředvídatelnou milost* → *vyvolení*. Vyvolí si mladšího a zavrhne staršího (Gn 25,23; Mal 1,1—3). Jeho milost se nepřizpůsobuje samočinné přírodě (sr. Kain a Ábel, Izmael a Izák).

c) Nicméně boží vyvolení se plně projevuje *za nejpodezřelějších lidských okolností*. Jákob je „ten, který vytlačuje“, to je smysl jeho jména (Gn 25,26, 27,36) a od narození se jeho chování až příliš shoduje s tímto jménem (sr. Gn 25,26—34, 27,1—45). Lidský hřích však nejenže nebrání Bohu v provedení jeho záměrů, nýbrž Bůh, a to je tajemství, používá i hříchu lidí k naplnění své svaté vůle.

d) Jákob je zároveň buřič proti Bohu i nástroj jeho vůle, uchvatitel i člověk nerozlučně spojený s Bohem. Ač ustavičně ve sporu s Bohem, dostane nakonec nové jméno *Izrael* (→ Izrael = boží bojovník, Gn 32,28).

Potom už neudivuje, že Jákob povytce zpodobňuje vyvolený lid (v jeho celku, Dt 32,9; Iz 9,7 atd., nebo v jedné z jeho částí, Jákob = Efraim, Oz 10,11 = Juda, Iz 65,9) s jeho hříchem (Oz 12,3—5; Mi 3,8, pravděpodobně též Jr 9,3n) i se zaslíbeními, která jsou přese všechno spojena s jeho vyvolením (Iz 10,21; Mi 5,6—8).

Nový zákon používá jména Jákob jen v několika citátech ze SZ (Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, dům Jákobův atd.) a jinak se zmiňuje o Jákobovi jen jako o dokladu božího vyvolení z milosti (Ř 9,6—13).

3. **MOJŽÍŠ.** — Mezi všemi osobnostmi

Starého zákona zaujímá Mojžíš jedinečné místo. Není jen politickým vůdcem, knězem, divotvorem či prorokem, je tím vším zároveň a ještě mnohem víc: jediným prostředníkem mezi Bohem a jeho lidem, převyšujícím všechny proroky (Ex 4,16; 7,1; 33,11; Nu 12,1—8; Dt 5,24—28). Takové poslání odhaluje podstatné prvky boží smlouvy s Izraelem.

a) Od vyjití z Egypta jsou vztahy mezi Bohem a jeho lidem založeny na jedinečném jednotlivci, jehož postava zjevuje zároveň jak *nepřekročitelnou vzdálenost mezi člověkem a Bohem, tak boží vůli sdílet se člověku* (Ex 20,18—21, 33,5—11, 34,9,29—35; Nu 11,2; Dt 5,2—5 atd.). Boží smlouva se tedy wpisuje do jedinečných *dějin*, na nichž budou záviset celé dějiny budoucí.

b) Tato vůle, kterou Bůh sděluje Mojžíšovi, je provždy *jediným původním zdrojem*, odkud Izraelští budou čerpat známost o Bohu, o jeho zaslíbeních a o jeho požadavcích (sr. 1Kr 2,3, 8,9 atd.).

c) Jedinečné Mojžíšovo prostřednictví činí z Izraele jeden *lid*, jeden *svatý národ*, jedno *společenství*, které je smlouvou spojeno s Bohem a jehož členové jsou touž smlouvou spojeni mezi sebou (sr. Ex 6,7; Dt 4,20 atd.).

d) Přesto je Mojžíš *jen nástrojem*. Dílo, které Bůh jednou provždy založil skrze něho, dokoná se bez něho. Umírá před vstupem do zaslíbené země (Dt 34,5—8).

Nový zákon se přenáší přes zkeslení v pozdějším židovství, zvláště v jeho řecké podobě, pro něž Mojžíš už není prostý prostředník, ale jakýsi dokonalejší a geniální člověk, potvrzující původní Mojžíšovo povolání a ukazující na jeho naplnění v Ježíši Kristu.

a) Zákon, který Bůh dal skrze Mojžíše, *zůstává v platnosti* (Mt 23,1—2; Sk 7,38 atd.), ale Ježíš ukazuje *jeho nový význam*. (Mk 10,1—12; Mt 5,11—48 → zákon).

b) Nový zákon zdůrazňuje Mojžíšovu *prorockou povahu*. Ohlašoval Krista (L 24, 27,44; J 1,45, 5,46; Sk 3,22 atd.), vzkříšení z mrtvých (L 20,37), evangelizaci pohanů (Ř 10,19) a svrchovanou milost (Ř 9,15).

c) Svou osobou je Mojžíš *předobrazem Krista*, zvláště Krista trpícího (Sk 3,22n, sr. Dt 18,15; Sk 7,37; 1K 10,1n; Žd 11,24—26; Mt 2,1—15 atd.).

d) Přesto je nový prostředník, Kristus, *výš nežli starý*, jehož celé bytí je odvozeno z budoucnosti teprve nyní naplněné (J 6,32; Žd 3,1—6).

Souhrnem je možno říci, že typologie



Mojžíš—Kristus je jedním z bodů, skrze něž se ve většině novozákonních spisů projevuje rozdílnost i jednota obou smluv (sr. J 1,17).

4. **DAVID.** David, v Chebronu král judský a potom v Jeruzalémě král celého Izraele (na počátku 10. století před Kristem), je jednou z nejslavnějších a nejlépe známých postav dějin Izraele. Je mu připisováno mnoho žalmů.

V Davidovi nabývá boží smlouva s Izraelem své konečné podoby, kterou si uchovává až do smlouvy nové. Podle Písem, zvláště podle dvou knih Samuelových, se tato smlouva vyznačuje těmito prvky:

a) K smlouvě „z milosti“ (to jest stále obnovované náhlými zásahy božího ducha), jejímiž představiteli byli soudcové a potom Saul, přistupuje nyní do budoucna *smlouva královského rodu a královského zřízení*. Boží duch je dán jednou provždy Davidovi (1S 16,13). Bůh bude bezpodmínečně věrný Davidovi a jeho potomkům (sr. boží listinu práv danou prorocky Davidovi a jeho rodu, 2S 7,4—16 a 23,5).

b) To nijak neznamená, že by byl popřen ráz milosti u smlouvy sdružující dvanáctero kmenů. Spíše naopak David ve své osobě rodového samovládce i vyvolence z milosti spojil *oba proudy božího díla v Izraeli*, a to jednak dědictví zaslíbené potomkům Abrahamovým (Gn 38,29; Rt 4, 18—22), jednak přímé boží vedení izraelského lidu v podobě prorockých zásahů (2S 12,1—23).

c) Oba prvky nezbytné pro plnost Izraele, spojené v Davidovi a Šalomounovi, rozdělí se při roztržce mezi Judou a Benjaminem na jedné straně a deseti severními kmeny na straně druhé (1Kr 12,1—19). Přesto však spása deseti severních kmenů zůstane vázána na zaslíbení učiněná Davidovi a jeho domu (Oz 3,5; Iz 9,6; Jr 30,9). A dům Judův se bude muset poučit z prorockého varování, kterým bude zhroutěn severních kmenů (Iz 28,7—22; Jr 3,6—13).

d) Přestože David a jeho potomci museli nést tresty za svoje zpronevěry, *zaslíbení zůstane tvrdě spojeno s domem Davidovým* (Iz 11,1, 55,3; Jr 33,14—26; Ž 89, 132 atd.), jehož postupní vladaři se udrželi na trůně až do exilu, narodil se vladařů severu, kterým se nikdy nepodařilo ustavit královský rod. Pochopitelně, protože pouze rodu Davidovu bylo dáno zaslíbení, že bude trvat.

V Novém zákoně tyto výhledy trvají. →

Ježíš je „Syn Davidův“ (Mt 1,1; Ř 1,3 atd.), ale je příznačné, že je počat Duchem svatým mimo davidovský rod (Mt 1,18.20. 25; L 1,34n), a to je znamením, že bez zázračného božího zásahu v Marii nemůže tento rod nést ovoce zaslíbení, které mu přesto stále patří. Nicméně Ježíš přichází slavně zahájit právě „království Davidovo“ (Mk 11,10; Sk 13,34; Zj 5,5, 22,16 atd.).

5. **ŠALOMOUN.** Šalomoun, syn a následník Davidův (v polovici 10. století před Kr.), přes velké změny, které provedl v izraelském královském zřízení, zanechal takovou vzpomínku na svou moudrost, že mu v budoucnu bylo připísáno mnoho spisů (Příslaví, Kazatel, Píseň písní, několik žalmů v bibli a také jejich nekanonické ódy a žalmy, řečené Šalomounovy). Jeho osobu a jeho dílo vyznačují tyto prvky:

a) Syn Davida a Betsabé (2S 12,24n) dokazuje svou osobou, že *boží věrnost davidovské smlouvě se naplňuje* navzdory lidskému hříchu, který z milosti spolupůsobí v božím záměru.

b) Tato věrnost však není samočinná. Za to, že Šalomoun proměnil *davidovské království v naprostou jednovládu* a napodobil tak vladaře, kteří ho obklopovali, byl od Boha postižen, i když se trest naplnil až po jeho smrti (1Kr 11,1—40). Bůh zajisté zůstal věrný Davidovu domu, ale zkoušel jej Jeroboamovou roztržkou.

c) *Stavba chrámu*, i když ji podnikl v souhlase s boží vůlí (2S 7,11; 1Kr 6, 11—13), uvedla Šalomouna v pokušení. Připojil k němu svůj palác (1Kr 7,1—12) a směřoval k jistému druhu císařopapismu, proti němuž se většina Izraelců brzy vzbouřila.

d) Tím, že Šalomoun proměnil Izrael ve *velkou mocnost*, a to spojenectvím s Egyptem a sousedními národy (1Kr 3,1, 9,11—16, 11,1—8 atd.), přijetím okolní vzdělanosti (1Kr 5,9nn, 10,1nn atd.), přeměnou dobrovolné spolupráce kmenů přidružených k Izraeli v robotu pro krále (1Kr 9,15—21) a tím, že si z vojska učinil svou osobní stráž (1Kr 9,22), postavil se — ačkoli ne zcela úspěšně — proti nejvlastnějšímu proudu v Izraeli, jež v touž dobu začali písemně zachycovat bezejmenní spisovatelé hrdinských zpěvů Izraele, jak o tom svědčí nejstarší části Pentateuchu.

Nový zákon se o Šalomounovi zmiňuje jen příležitostně a většinou s hanlivým odstínem. Mt 1,6 příznačně připomíná, že je synem Davida a ženy Uriášovy. Šalomou-

nova sláva je menší nežli polních lilí (Mt 6,29; L 11,31), a jestliže pohanka, královna ze Sáby, přijela naslouchat Salomounovi, tím spíše by nynější pokolení mělo naslouchat Kristu. Štěpán vystupuje proti Šalomounově chrámu (Sk 7,46—48). Několik oddílů, majících vztah k „síňci Šalomounovu“ nemá bohoslovný dosah (J 10, 23; Sk 3,11, 5,12).

6. **ELIÁŠ.** Prorok Eliáš (9. století před Kr., sr. 1Kr 17,1—2Kr 2,12) je jediný ze všech postav SZ, který se vyznačuje dvěma rysy zároveň: a) Nezemřel, nýbrž byl odnesen do nebe (2Kr 2,1—12; podobně Enoch, Gn 5,24). b) Je předpověděn jeho návrat na zem (Mal 4,5).

Pozdější židovství široce rozvinulo tyto dva náměty, které našlo v uznaných Písmech. Eliáš se v pokanonickém (a dokonce i pokřesťanském) písemnictví objevuje jako ochranný posel vyvoleného lidu, předchůdce, jehož příchod ohlašuje den, kdy Bůh vykoná svůj soud, a dokonce, ještě přesněji, je předchůdcem samého Mesiáše. Neudivuje proto, že po Mojžíšovi, který je zmíněn 80krát, Abrahamovi (73krát) a Davidovi (59krát), je Eliáš čtvrtá osobnost Starého zákona, často uvedená v Novém zákoně (29krát, možná 30krát, máme-li podle některých rukopisů přibrat i L 9,54).

Kromě několika oddílů, které připomínají rozličné příhody z prorokova života (L 4,25n; Jk 5,17; Ř 11,2—5), a jednoho oddílu, který dosvědčuje židovskou víru v Eliášův zásah (Mk 15,35n a Mt 27,47—49), jsou z bohoslovného hlediska obzvláště významné dvě skupiny veršů.

a) Verše, které dosvědčují očekávání návratu Eliáše, předchůdce Mesiášova (Mt 16,14 par.; Mk 6,15; L 9,8; Mt 17,10n par.; J 1,21,25). Ať se k tomu sám Jan Křtitel stavěl jakkoli (sr. J 1,21,25), jedno je jisté: Ježíš sám měl za to, že v Janu Křtiteli se uskutečnil prorokovaný návrat Eliášův (Mt 11,14; 17,12n; Mk 3,13; L 7,27; sr. Mk 1,2; L 1,16n,76). *Jan Křtitel je tedy poslední prorok přímo před příchodem Mesiáše.*

b) Verše, kde se Eliáš jeví jako představitel proroctví povýtce vedle Mojžíše, který je představitelem Zákona (Mt 17,3n par.). Mojžíš a Eliáš, Zákon a Proroci, *vydávají svědectví o Kristu při Proměnění* tak, jak to učiní na konci časů (Zj 11,3—6). Tak je dosvědčena *jednota obou smluv* a naplnění staré smlouvy v nové.

Nový zákon

1. **JAN KŘTITEL.** Narození, život a smrt Jana Křtitele jsou natolik známé, že není třeba, abychom je tu opakovali (sr. L 1, 5—25,57—80; Mt 3,1—17 par., 14,1—12 par.). Zaznamenáme tu pouze dva bohoslovné pohledy na jeho osobu a dílo. O ostatním viz → křest.

a) *Služba Jana Křtitele je nerozlučně spjata se službou Ježíšovou a Janu Křtiteli je možno porozumět jen jako tomu, kdo připravuje příchod Kristův* (sr. Mt 3,11nn par., J 1,26—39; sr. také, jak těsně se proplétá zvěstování a narození Jana Křtitele a Ježíše u L 1—2). Proto Jan nechce, aby mezi jeho učedníky — podrobenými určité duchovní kázni (Mt 9,14n; L 11,1) — a mezi učedníky Ježíšovými (sr. J 3,22—26) vzniklo soupeření. Proto také po letnicích jsou učedníci Janovi vedeni do církve (Sk 18,25nn, 19,1—7). Když byl Jan Křtitel uvězněn, přepadly ho, zdá se, určité pochybnosti o mesiášství Ježíšově, pochybnosti tím pochopitelnější, že → Ježíš byl mnohem méně slavným Mesiášem, než jak si jej představovali Židé (→ království boží): nebyl-li Ježíš Mesiášem, celé Janovo působení by bylo marné, marné i jeho uvěznění a marné i jeho zakončení, které tušil. „Zašifovaná“ odpověď, kterou mu Ježíš poslal, měla Janu Křtiteli umožnit, aby zemřel pokojně: Ježíš je opravdu „ten, který měl přijít“ (L 7,18—23 par.).

b) *Jan Křtitel je poslední prorok a první prorokovaný*, tvoří spojnici mezi starou a novou → smlouvou, je na místě, kde přítomný věk a věk budoucí se začínají prolínat (→ čas). Jako všichni boží vyslanci (sr. J 1,6; Mt 21,25 par.) za staré smlouvy ohlašuje příchod Mesiáše: Je na oné straně mesiášského věku, podle svého názoru nehodný poskytnout Mesiáši i nejmenší služby (Mt 3,11 par.; 13nn par.); ačkoli podle Ježíše je největší z lidí (L 7,28 par.). A přece je na prahu mesiášského údobí, neboť je oživlým Eliášem, zvěstovaným skrze proroka (Mal 4,5nn; sr. L 1,76nn; Mt 17,10—13). V tom směru je Jan Křtitel vzorem způsobu, jak Nový zákon rozumí Starému: je překonán, a přece přítomen, je tak velice zaměřen na Mesiáše, že jen skrze Ježíše a v něm se → Písmo stává pochopitelné a má smysl.

2. **MARIE, matka Páně.** V pojetí Nového zákona se Ježíšova matka jeví tak zdrženlivá a pokorná, že se nám zdá, že by i ona mohla říci o svém synu: „On musí růsti,

já pak menšiti se“ (J 3,30). Nic nevíme o jejím narození ani o její smrti a téměř nic o jejím životě. Nicméně z bohoslovného hlediska má Marie přesto jedinečnou úlohu v dějinách spásy, i když jí s většínou protestantských vykladačů nemůžeme přiznat rysy ženy „oděné sluncem, pod jejímiž nohama byl měsíc, a na jejíž hlavě byla koruna dvanácti hvězd“, o níž mluví 12. kapitola Zjevení.

a) První tři evangelia ještě tuto úlohu nezduřaznila. Marie se tu objevuje proto, aby byl blíže určen Ježíš (Mk 6,3 = Mt 13,55), anebo proto, aby byla dokladem, že „není prorok beze cti než ve své vlasti a v domě svém“ (Mt 13,57; sr. Mk 3,21) — není totiž vidět, že by uznávala mesiášství svého syna. Vskutku Ježíš, jak se zdá, přerušil styky se svou rodinou, která „nechtěla činit vůli boží“, a jinde než u svých si našel matku, bratry a sestry (Mk 3,31nn; Mt 12,46nn; L 8,19nn). Evangelium tak zachovává podání, podle něhož sám Ježíš poznal tvrdé roztržky, které může vyvolat přihnutí k božímu království (sr. Mt 19,29 par.; L 14,26). Tímto způsobem nelze však vykládat přísné slovo, které Ježíš pověděl Marii na svatbě v Káni (J 2,4), neboť čtvrté evangelium předpokládá, že Ježíšova matka (i bratři?) vždy věřila, že je Mesiášem (sr. J 2,12; 19,26n; sr. však 7,4n). Jan tam vnáší již do života Páně to, co u Lukáše je dosvědčeno až pro dobu po vzkříšení (Sk 1,14).

b) Ježíšova matka má naopak důležitou úlohu v tom, co se nazývá „evangelia dětství“ (Mt 1—2; L 1—2), která vyprávějí o tom, že panna Marie „nalezena jest těhotná z Ducha svatého“ (Mt 1,18; L 1,26—38) podle prorocký Iz 7,14. I když hebrejský výraz užitý Izaiášem umožňuje váhat mezi překladem „panna“ a „mladá žena“, je zřejmé, že Matouš neváhal přeložit jej výrazem „panna“. Je neméně zřejmé, že čtvrté evangelium předpokládá panenské početí Ježíšovo — i když o něm výslovně nemluví —, neboť je naznačuje, když se zmiňuje o těch, kteří „ne z krví (množné číslo!), ani z vůle těla, ani z vůle muže, ale z Boha zplozeni jsou“ (1,13). Bohoslovný dosah panenského početí je tento: Předně vyjadřuje, že v → Ježíši Kristu je obnoveno první stvoření. Ježíš je tím, kterého svatý Pavel nazve posledním Adamem, novým člověkem, tím, v němž Bůh zopakuje celé své dílo. (Je to Pavlova narážka na panenské početí?) Rodí se z ženy jako každý jiný člověk (Ga 4,4), je

tedy opravdu člověk, avšak v téže době zároveň přerušuje lidský rod a začíná boží mocí nový lidský rod (sr. J 1,13; Ef 2,15). Rodí se tedy přímo na úrovni, na kterou ostatní lidé budou vyzdviženi až → křtem (který je pro ně obdobou panenského početí Ježíšova), na úroveň nového narození. Učení o panenském početí Ježíšově neobsaahuje tedy, navzdory tomu, co bylo kdy řečeno, žádné umenšení jeho skutečného lidství, nýbrž naopak je zdůrazňuje. — Dále pak zázračné početí Ježíšovo — jehož jméno, dané předem, znamená „Bůh zachraňuje“ — naznačuje, že lidé nemohli sami naplnit boží zaslíbení ani zplodit svého Spasitele, a tedy sami v sobě najít pramen a sílu své spásy. Mohou ji jenom přijmout a osvojit si ji. Jsou tedy ve vztahu k spásě přesně v témž postavení jako Josef, snoubenec Marie, před Ježíšem-Spasitelem (sr. Mt 1, 19nn; L 1,34). Nejprve jsou od díla spásy oddáleni jakožto neschopní být jejími původci, ale potom jsou povoláni, aby spásu uznali, přijali a učinili ji opravdu svou.

c) Co jsme právě viděli, umožňuje nám ocenit, zpochybnit nebo zavrhnout určitý počet názorů a tradic, které se přidružily k osobě Panny Marie: 1) Otázka, zda Marie měla či neměla jiné děti nežli Ježíše, NZ nezajímá. I když Písmo poskytuje první náznak zvláštní úcty k těm, kteří se zblížka stýkali s nositeli spásy (Sk 19,12; sr. Mt 9,21; Mk 5,30; Sk 5,15), Panna Marie zůstává mimo tuto oblast, v níž se rodí pobožné legendy. I když ji matkou nazývá jen Ježíš, NZ neváhá mluvit o bratrích a sestřích Páně (Mt 12,46nn; 13,55 par.), aniž přitom upřesní, zda to byli jeho bratři a sestry či děti z případného prvního manželství Josefova (který ostatně, jak se zdá, zemřel dříve, nežli Ježíš zahájil své poslání), či zda to byli bratrance (což se vykladačsky dá hájit, protože příbuzenská označení jsou v židovském světě velmi pružná). NZ nezná tedy výslovně pozdější tradici, hájenou i reformátory, že Ježíš byl Mariino jediné dítě. 2) Nic také není o nějakém nanebevzetí Panny: Svatý Jan, jemuž Ježíš na kříži svěřil svou matku (J 19,26n) a který by byl nejlépe mohl uchovat vzpomínku na takový zárak, píše — jistě po smrti Marie —, že „žádný nevstoupil v nebe, než ten, kterýž sstoupil s nebe, Syn člověka, kterýž je v nebi“ (3,13). 3) Panenství Mariinu byl připisán zásluhý dosah. To znamená, že před semitským způsobem biblického myšlení

byla dána přednost myšlení určenému řeckým dualismem. Kdyby na tomto panenském bylo bývalo cokoliv záslužného, Marie — tak překvapená tím, že byla vyvolena, aby byla matkou Ježíšovou, L 1,34! — byla by si chtěla panství uchovat a nebyla by se zasnoubila Josefovi. Je třeba říci, že panství Mariino je zdůrazněno hlavně proto, aby bylo vyjádřeno, že Marie je „(zcela) nová“, a tedy schopná být ve službě velkého obnovení, které přichází v Ježíši. S určitým nebezpečím, že se to bude zdát opovržlivé, můžeme postavit vedle sebe panství Mariino a nový hrob, v němž bude Ježíš uložen (Mt 27,60; L 23,53; J 19,41 sr. také Mk 11,2; L 19,30).

4) Byla vyslovena myšlenka, že panenské početí Ježíšovo mělo ukázat, proč na rozdíl od všech ostatních lidí byl Ježíš bez hříchu (J 8,46; 2K 5,21; Žd 4,15; 1Pt 2,22; 1J 3,5 atd.). Tím se vlastně tvrdilo, že hřích se zvlášť šíří pohlavním spojením, a sídlo hříchu je tedy třeba vidět v pohlavnosti. Učení Písem o → člověku a o → manželství popírá tento asketický názor.

5) Bezpochyby pod vlivem propastných dvojsmyslností některých asijských kultů bohyně-matky se zapomnělo na velmi přesné novozákonní hranice mezi matkou a nevěstou Kristovou a v Marii byla spatřována nová Eva. Je-li však Ježíš nový Adam, není novou Evou Marie, nýbrž → církev, ta, jež se rodí z vody (křtu) a krve (večeře Páně), jež teče z boku Ukřižovaného (J 19,34), tak jako první Eva povstala z boku Adamova, když byl uveden do spánku podobného smrti (Gn 2,21nn).

6) Vycházelo se také z pojmu prvotního → hříchu, pojatého spíše mravně než právně, a tak se dospělo k myšlence, že Panna Marie, aby se mohla stát matkou jednorozeného božího Syna, byla už od lůna matčina zázračně zproštěna hříšného otroctví, které ujařmuje člověka před jeho znovuzrozením. To je učení o neposkvrněném početí *Panny*, které je příliš často a téměř všude zameňováno s panenským početím *Ježíše*. Taková myšlenka nepřišla spisovatelům Nového zákona na mysl, neboť protičeří skutečnému lidství Ježíšovu a převrací dobrou zprávu o spáse: Vskutku, jestliže by Marie byla mimo „tábor“, v němž je lidstvo drženo jako zajatec Zlého, dítě, které by zázračně počala, narodilo by se také mimo tento tábor, a tak by ani ono ani jeho dílo nedosáhlo k lidem. Proto je podstatné, že Marie — ať se na rovině „mravní“ dopustila hříchu či nikoli —

je „právně“ v područí hříchu, takže Ježíš se nestává snem o spáse, nýbrž je Spasitelem.

d) Nový zákon mluví tedy o Marii s nejkrajnější střídmostí. Věnuje také velkou péči tomu, aby ji ochránil proti pověstem a omylům, které by v ní tak snadno našly podnět k tomu, aby v její prospěch byla odsunuta naprosto ústřední postava Ježíšova. To nebrání, abychom ji oslavovali jako „matku Páně“, jako tu, kterou „budou blahoslovit všickni národové“ (sr. L 1,39—56). Nelze ji srovnávat s žádnou jinou ženou a její povolání bylo právě tak jedinečné jako povolání jejího syna. Je-li „požehnaná mezi ženami“ (L 1,42), není to proto, že je matkou nebo že by byla vzorem mateřství, nýbrž proto, že se stala matkou věčného božího Syna a prostřednicí jeho vtělení. Ostatně její poslušnost z ní činí přímo obraz a vzor povolání či úkolu církve a každého jejího člena. Je přede vším tou, která přijímá Pána s poddaností (L 1,38.48) i za cenu, že ztratí dobrou pověst (sr. Mt 1,19nn). Je tou, která v sobě nosí Ježíše Krista. Nechce si jej však nechat pro sebe, ale přináší jej světu. V tomto smyslu se spolu s církví podílí na tom, co bychom mohli nazvat boží „spiknutí“ pro záchranu světa, a je možno ji slavit jako tu, která v skrytu přivedla mezi lidi Krista, v němž je přítomno boží království. Byla pro svět tím, čím církev zůstane až do návratu Kristova, totiž „podludnicí“ nebo.

3. *PETR*. Pro hlubší uvážení dějinných a bohoslovných otázek, které vzbuzuje osoba a dílo apoštola Petra, je třeba nahlédnout do knihy Oscara Cullmanna *Svatý Petr učeďník, apoštol a mučeďník* (Neuchâtel et Paris, 1952) Povšimneme si jen těchto bodů:

a) Šimon, rybář z Betsaidy na břehu jezera Genezaretského (J 1, 44), je jistě nejznámější a nejvýznamnější z → Dvanácti. Je uváděn jako první učeďník, kterého si Ježíš povolal (Mt 4,18 par., sr. však 1,40nn). Ví se také, že byl ženatý (1K 9,5; sr. Mt 8,14 par.). O jeho smrti nám Nový zákon nic neříká, leda v podobě zahalené předpovědi o násilné smrti (J 21,18n). Je však možno věřit podání, že zemřel v šedesátých letech v Římě jako svědek-mučedník. Nový zákon obsahuje dva okružní listy, které mu jsou připisovány (u druhého se o jeho autorství pochybuje). — *Šimon je živým dokladem toho, že ti, které si Ježíš*

povolává do své služby, nejsou tímto povoláním nijak zkráceni ve svém lidství: Šimon se trápí (L 5,7n), je příliš smělý (Mt 14,28 par.), rychle chápe vnuknutí Duha, ale právě tak rychle se proti němu vzpouzí (Mt 16,16n.22n), je jistý sám sebou (Mt 26,33), odvážný (J 18,10), zbabělý (Mt 26,69nn par.), bojácný (L 24,12), pokorný (J 21,7), neohrožený (Sk 4,8nn), schopný vzdorovat, když má pravdu (Sk 11,1—18), a přesto ovlivnitelný (Ga 2,11). Ukazuje, že není třeba být napřed hrdinou, aby-chom mohli věřit v Krista a sloužit mu. Tomuto člověku tak lidskému dal Ježíš nepředvídanou přezdívku „Skála“ (Petr = Kéfas v aramejštině: J 1,42; Mk 3,16; L 6,14; sr. Mt 16,18) a pod tímto novým → jménem, které se pro něho stalo zaslíbením a závazkem, zaujal Šimon své místo v dějinách spásy.

b) *Je to první místo mezi Dvanácti:* V seznamech apoštolů je zpravidla uváděn v čele (Mk 3, 16 par.; Sk 1,13) a Matouš dokonce zdůrazňuje, že je „první“ (10,2). Tvoří spolu s Jakubem a Janem kruh Ježíšových nejbližších a také v něm je vždy uváděn na prvním místě. Spolu s nimi se účastní vzkříšení dcery Jairovy (Mt 5,37 par.) a proměnění (Mt 17,1nn). Spolu s nimi a s Ondřejem slyší Ježíše mluvit o zničení Jeruzaléma a o znameních konce světa (Mk 13,3). S nimi měl podpírat Ježíše v jeho modlitbách v Getsemane (Mt 26,37, par.). Za Ježíšova života je to zpravidla on, kdo z Dvanácti mluví k Pánu, a to obvykle jako jejich mluvčí (sr. Mt 17,4, 18,21, 19,27, 26,33—35; Mk 8,29; L 12,41 atd.), a jeví se do té míry jako první z nich, že je možno mluvit o „učednicích a Petrovi“ (Mk 16,7, sr. 1,36). A podobně právě k němu osobně se Ježíš obrací, když promlouvá ke všem Dvanácti (sr. Mk 8,33, 14,37; L 22,31). Tuto úlohu prvního v kruhu apoštolů si Petr uchovává i po letnicích, a to způsobem ještě statečnějším, poněvadž tím plní funkci, k níž ho určil sám Ježíš (sr. L 22,31nn; J 21,15nn): Je mluvčím rodící se církve (Sk 1,15, 2,14, 3,1nn, 4,8nn, 15,6nn), na něho míří pronásledování (Sk 12,3nn), on jde navštívit sbory, které závisí na Jeruzalému (Sk 9,32nn, sr. 8,14nn; Ga 2,7), s ním se chce seznámit svatý Pavel, když touží vejít ve styk s mateřským sborem v Jeruzalémě (Ga 1,18); on, Petr, vykonává kázeň (Sk 5,3nn). Aby se mohl věnovat misii mezi Židy (Ga 2,7), uznal, jak se zdá, Jakuba, bratra Páně, za vůdce sboru v Jeruzalémě a tím za vůdce

církve, které byl potom odpovědný v novém způsobu své služby (sr. pořadí jmen v Ga 2,9; sr. také Ga 2,12), Petr však zůstává osobností natolik důležitou, že někteří křesťané v Korintu chtějí být podřízeni jemu, bezpochyby proto, že začali pochybovat o platnosti apoštolství svatého Pavla. Jejich přímknutí k Petrovi bylo podle nich zárukou, že jsou připojeni k jediné pravé církvi křesťanské (sr. 1K 1,12, 3,22). (Pokud jde o možnost, že Petr byl podřízen Jakubovi, je příznačné, že jedinkrát, kdy Jakub o něm mluví, nejmenuje jej Petrem nebo Kéfou, nýbrž Šimonem, Sk 15,14).

Čtvrté evangelium uznává sice spolu s ostatními spisy NZ Petrovo přední místo (1,42, 21,15—19, sr. také 6,66nn, 13,36), má však sklon vsunovat mezi Ježíše a vůdce Dvanácti ještě „učedníka, kterého Ježíš miloval“. Ten asi přešel Petra na cestě k Ježíši (sr. 1,38—42 proti Mt 4,18 par.). Jeho se Petr musí ptát, co znamená předpověď zrady (13,24), on jej uvádí na dvůr velekněze (18,15nn), on přichází první k hrobu (20,2—9) a první rozpozná Vzkříšeného (21,7). Je možno se ptát, zda spisovatel čtvrtého evangelia nezamýšlí dát přednost „přemýšlivé, hloubavé víře“ před „církvním právem“. Avšak i kdyby tomu tak bylo, neoslabilo by to jednomyslné svědectví Nového zákona o přední úloze Petrově; naopak, chtěl-li čtvrtý evangelista odměřovat místo tomuto apoštolu, pak to bylo možné jen proto, že bylo veliké. Ostatně jiné prameny apoštolského podání, ty, jichž užívá Lukáš, sblížují svatého Petra a svatého Jana a činí z nich dvojici (sr. L 22,8; Sk 3,1nn, 4,1nn, 8,14nn, sr. také Ga 2,9). Také nelze vidět snahu snížit místo svatého Petra v tom, že mu Jan 13,6 dává hrát trochu podivnou úlohu. Žádné ze čtyř evangelií sice neopomine zdůraznit chabé až zbabělé povahové rysy svatého Petra, ale přitom nikdy nepopírá jeho jedinečný význam.

Tuto vynikající úlohu mu přiznává i svatý Pavel. Zajisté se nebojí mu odporovat, avšak činí-li to (Ga 2,11nn), není to proto, že by si Petr osoboval příliš velké místo, nýbrž proto, že se prohřešoval proti své vůdcovské úloze určitým sektářstvím. Spor v Antiochii nebyl způsoben žárlivostí ani rozporem mezi „lidovládnou“ a „samovládnou“ stavbou církve, nýbrž u Pavla, který ke sporu dává podnět, vůlí udržet jednotu církve v pravdě, tedy něčím, co mělo právě ležet na srdci především sva-

tému Petrovi (sr. L 22,32). Ostatně rozpor, rádobý namnoze zjišťovaný mezi svatým Pavlem a svatým Petrem, je vyumělkovaný. Jistěže jsou odlišni a každý je pověřen jiným posláním (Ga 2,8), avšak svatý Pavel se před tvářící Ježíše Krista cítí spojen se svatým Petrem (sr. 1K 1,12, 3,22, 15,3nn) a zdá se pravděpodobné, že neměl v Jeruzalémě lepšího zastánce nežli právě apoštola Petra (Sk 15,7nn). Možná, že důraz knihy Skutků (10,1—11,18) na obrácení Korneliovy má také zabránit tomu, aby nikdo nesnižoval poslání svatého Pavla mezi pohany ve srovnání s posláním svatého Petra mezi obřezanými. Pavel je zaštitěn příkladem svatého Petra, který také nezádal o obřízku jako podmínku přístupu ke → křtu.

c) *Toto místo* v kruhu apoštolů, jedinečné a přední, neobdržel svatý Petr ani díky své ctížádosti ani volbou. *Dal mu je Ježíš*. Svatý Petr je skála, na které Ježíš postaví svou → církev, a ti, kdo se utekou na tuto skálu, se nemusí obávat požadavků hrobu. Jemu také svěřuje Ježíš klíče božího království a tím i právo přijímat do církve, vstupní nádvorí tohoto království, i právo vyloučit z církve (Mt 16,16nn). Protestantští vykladači se nyní stále shodují v tom, že uznávají, že skálou, na níž Ježíš chce postavit svou církev, není Petrova víra ani vyznání, že Ježíš je Kristus (to ovšem také), nýbrž tou skálou je osoba svatého Petra. Za svatého Petra se Ježíš také modlí, aby po svém obrácení mohl posilovat své bratry (L 22,32). A posléze právě jej Vzkříšený obmývá z jeho trojího zapření a svěřuje mu své stáde, to jest mesiášský lid (J 21,15—17). Úlohu, kterou měl v rodící se církvi, tedy svévolně neuchvátil. — Málo oddílů Písem bylo v dějinách církve tak důkladně prozkoumáno jako právě ty, které jsme tu teď uvedli, a od té doby, co je církev rozdělena, je jejich výklad téměř nevyhnutelně podmíněn vyznáním vykladače. Spor se již tolik netýká jejich významu v Novém zákoně, nýbrž jejich dosahu v potomních dějinách církve. (Viděli jsme již, že Nový zákon svým vyprávěním o Petrově úloze v rodící se církvi již naznačuje směr výkladu.) Jinými slovy jde o to vědět, zda svatý Petr měl nástupce, alespoň ve své službě při zakládání církve. Mohli bychom možná říci, že tvrdit s Římem, že toto posláním býti skálou základu se opakuje po staletí, znamená říkat, že církev je vždy znovu zakládána na každém novém papeži (církev by

tedy začínala vždy znovu, což je myšlenka spíše „protestantská“!), zatímco tvrdit s evangeliiem, že tato skála je položena Ježíšem jednou provždy, znamená tvrdit, že církev nikdy nezačíná znovu, nýbrž trvá (což je myšlenka spíše „katolická“!). Jakožto základ církve nemůže mít svatý Petr nástupců. Jako ostatní → apoštolové vykonával úřad právě tak jedinečný, jako byl pozemský úřad Ježíšův. Vskutku apoštolé tvoří součást díla spásy vykonaného „jednou provždy“ a chtějí toto dílo v čase násobit znamená popírat jednotu zjevení a vykoupení, které přišlo v Ježíši.

4. PAVEL. V obraze rodící se církve se osoba apoštola Pavla objevuje jako prvek nesouladu: dříve než kázal Krista, pronásledoval jej (Sk 7,58, 8,1, 9,5—21, 22,4, 26,11; 1K 15,9; Ga 1,23; Fp 3,6; 1Tm 1,13) a je → apoštolem, ač nebyl jedním z → Dvanácti. Toto zcela ojedinělé postavení z něho činí toho, který církvi brání, aby se uzavřela sama v sobě. Nelze se proto divit, že v souvislosti s ním byly některé sbory ohroženy roztržkami (ačkoli nikdo tak nepracoval pro jednotu církve jako on) (sr. 1K 1,10—16, 3,1—12). Také není divu, že ti, kterým činilo nejméně potíží pochopit rozsah obnovy skrze Ježíše, a chtěli proto návrat k židovství, se ho stranili (sr. Sk 15,1—29, 21,15—26; Ga 2,1—21 atd.). Tím, že svou pouhou přítomností brání církvi, aby byla spokojena sama se sebou, klade jí provždy otázku její věrnosti a jeho svědectví se tím stane nejdůležitější hybnou pákou všech pokusů o nápravu. Je možno říci, že znepokojuje církev. Na jedné straně se církev pokusí Pavla vstřebat a ztlumit náročnost jeho poselství. Na druhé straně bude zneužíván a činěn záštitou mnoha rozdělení a roztržek. Svatý Pavel se však brání tomu, aby pozbyl své původnosti, právě tak jako proti tomu, aby se vzdálil tradici církve.

a) *Není možno stavět proti sobě církev a svatého Pavla*. Nelze jej také včlenit způsobem, který by zpoštil jeho poslání. Nový zákon nezná církev, pro niž by apoštol pohanů nebyl zároveň znepokojením i obráncem. Zajisté Pavel jde velmi daleko, aby ukázal, že je v církvi: Na pokyn božího zjevení vstoupil do Jeruzaléma, aby si dal uzнат platnost svého apoštolství mezi pohany. Ví, že bez tohoto uznání by jeho služba byla marná, a že sbory jím založené by totiž nebyly apoštolské, a tedy křesťanské (Ga 2,1nn). Nebude váhat uci-

nit co největší ústupky křesťanům, chtějícím zachovávat židovství (sr. Sk 16,3, 21,18nn atd.). Nikdy neopomene uznat přednost těch, kteří byli apoštoly před ním (sr. 1K 15,8n; Ga 2,9), a způsob, jakým uvádí výrok apoštola Petra, ukazuje, že mu neupírá úlohu, kterou má v rodící se církvi (1K 9,5, kde by bylo třeba překládat „až i Kéfas“). Avšak pečlivost, se kterou o sobě ve vztahu k církvi v Jeruzalémě vyznává, že je „nejmenším z apoštolů“ (1K 15,9), nebrání mu v tom, aby také a právě tak rázně zdůraznil jedinečnost a osobitost svého apoštolství: Není apoštolem z vůle nebo prostřednictvím mužů církve, nýbrž přímo „skrze Jezukrista a Boha Otce, kterýž jej vzkřísil z mrtvých“ (Ga 1,1, sr. 1,3—24; 1K 9,1—27; Ř 1,1 atd.). Proto také ve chvíli, kdy upozoruje, že svatý Petr se spojuje s těmi, kdo se odtrhli, neváhá se mu postavit na odpor a volat ho k pořádku zpět do církve a na místo, které v ní má zaujímat (Ga 2,11nn). Tím, že brání svoje apoštolství proti těm, kteří je popírají (sr. 1K 9,2), brání na jedné straně apoštolost a pravost sborů, které založil, na druhé straně právě tak brání zvláštní úlohu, která mu připadla v dějinách spásy. Tato úloha záleží v tom, že také pohanům jejich uvedením do církve zaručí „občanství v Izraeli, podíl na smlouvách zaslíbení“, možnost být „spoluměšťany svatých a domácími božími“ (Ef 2,12,19n sr. Sk 9,15, 15,1—29, 22,21, 26,17n; Ř 1,5; Ga 2,7 atd.). To nazývá → tajemstvím svého apoštolství (Ef 3,3nn, 6,19; Ko 1,25nn, 4,3 atd.). Svým posláním mezi pohany svatý Pavel (a bezpochyby i ti, kdo budou jeho pokračovateli) chrání církev proti příliš rychlému vynoření Antikrista, oddaluje vypuknutí událostí konce světa a umožňuje, aby se uskutečnilo ohlášené Ježíšovo, že odročí svůj návrat až do doby, kdy evangelium bude kázáno všem národům (Mk 13,10). Se vši pravděpodobností ten, „kdo činí překážky tajemství nepravosti“, je právě apoštol Pavel ve svém apoštolském úřadě mezi pohany. Ty, kdo mají strach z toho, že → národy dojdou zaslíbení učiněných → Izraeli, odkazuje na jiné tajemství (Ř 11,25), že svým obrácením (jehož on je činitelem) pohané nevylučují ze spásy lid, kterému byla spása určena nejdříve; naopak obrácení pohanů je podmínkou obrácení Židů (Ř 9—11).

b) *Nelze stavět svatého Pavla proti církvi* a ti, kdo si berou za záminku ráznost, s jakou Pavel brání původnost a osobitost

svého poslání, chtěli by jej vidět nezávislého na církvi Dvanácti a učinit z něho jakéhosi zakladatele a vůdce jiné církve, anebo prostě antiklerikála a antitradicionalistu, jen dokazují, že mu nerozumějí. I když po lidsku vzato bychom svatého Pavla mohli omluvit, kdyby na ústrky a pikle, které proti němu osnovaly jisté jeruzalémské kruhy, odpovídal určitým duchem nezávislosti, přece není příliš smělé říci, že celou jeho osobu a celé jeho dílo vyjádříme nejlépe, když řekneme, že je povýřce člověkem církevní tradice. Tato tradice je mírou, kterou měří své poselství, a nebojí se ztotožnit ji s „Pánem“ (sr. 1K 7,10, 11,23, 15,3nn). Z Jeruzaléma činí východisko (Ř 15,19) a vyústění (Ř 15,25—31) svého poslání. Nepřestává opakovat, že sbory, které založil, patří k téže církvi jako sbory „svatých“ v Judstvu (Ř 10,12, 15,25nn; 1K 16,1nn; 1K 9,12nn atd.), a raději ohrozí své poslední misijní záměry (Španělsko), nežli by se vzdal možnosti přinést osobně do → Jeruzaléma sbírku učiněnou v jeho sborech, znamení jejich jednoty s mateřským sborem ve svatém městě (sr. Sk 20,22nn, 21,4,11—14). Po všimili jsme si již výše jiných rysů jeho péče, kterou vynakládal na to, aby zůstal spojen s církví Dvanácti, s církví, která tu byla před ním. Se stejnou péčí připravuje existenci i věrnost církve, která přijde po něm. Pojišťuje si v Timoteovi a v Titovi své „zákonné syny“, to jest své nástupce (1K 4,17; 2K 8,6; 1Tm 1,2; Tt 1,4 sr. Fp 2,19nn; 2Tm 1,6), a pověřuje je, aby dobrý poklad evangelia předali dál (2Tm 2,1, sr. 1Tm 6,20; 2Tm 1,14). Svatý Pavel ví, že nemá jen úřad osobitý a tak jedinečný, jakým je jeho povolání, nýbrž je také sám jen jedním z běžců na počátku štafety, která má spojit na zemi a v dějinách chvíli odchodu Kristova s chvílí jeho návratu. Jak by se ostatně byl mohl učinit nezávislým na církvi, k níž byl připojen křtem (Sk 9,18; narodil od ostatních apoštolů, kteří bezpochyby nebyli vodou pokřtěni), on, který tak prudce vystoupil proti „nadutcům“ z Korintu (1K 4,19, 5,2 atd.), kteří se pokládali za silné a zvali se „stranou Kristovou“ (1K 1,12) a domnívali se, že (svislé) připojení k Pánu mohlo je zprostit (vodorovného) pouta k apoštolům? Nikde jinde tak jako ve svých listech ke Korintským nedokazuje Pavel, že odloučít se od apoštolů tradice znamená odloučít se od církve, a tím zpochybnit své spasení.

c) Třebaže se tak ještě nedávno soudilo, *není možné ani stavět proti sobě Ježíše a svatého Pavla*. Stavět je proti sobě je právě tak marné a vyumělkované jako stavět proti sobě Pavla a Dvanáct. Toto umělé rozdělení bylo vymyšleno z neporozumění jak Ježíši, tak i církvi. Došlo k neporozumění zvláště toho, že např. větší mravní přínosť bohosloví apoštol-ského, a zvláště Pavlova, ve srovnání s kázáním Ježíšovým, které, zdá se, takovou přínosť nezná, pochází z toho, že od letnic je → církev tělem Kristovým, a tedy jej představuje na zemi: Musí proto být svatá a dokonala jako její hlava. Jestliže církev musí touž (Ježíšovu) vlídnou laskavost zachovávat vůči hříšníkům *vně* církve (sr. 1K 5,9n a misijní vyprávění Skutků), nemůže přitom trpět, aby hříšníci *uvnitř* církve, → svatí, ochabli v chování hodném jejich povolání (Ef 4,1, sr. Ko 3,1—14), tím méně, že poslušnost a svatost tvoří součást misijního poslání církve. Odtud především vyvěrá rozdíl mezi „ovzduším“ evangelia a epištol (sr. M. Hunter, „*Jeden Pán, jedna církev, jedna spása*“, Neuchâtel et Paris, 1950). Ostatně svatý Pavel „doplňuje ostatky soužení Kristových na těle svém za jeho tělo, jenž jest církev“ (Ko 1,24; 2K 1,5). Jeho život, aby se tak řeklo, tajemně napodobuje život Ježíšův. Pavel je napodobitelem Kristovým (1K 11,1) a touží napodobit svého Pána i svou → smrtí (Fp 3,10n). Jako Ježíš, který nechtěl uplatnit svá božská práva, ale snížil se, aby sloužil (Fp 2,6nn), tak i svatý Pavel se zřekl všeho, co by ho mohlo mít k důvěře v sebe sama, a místo toho sloužil Kristu (Fp 3,4—11). Jako Ježíš byl od věků postaven na jedinou a přesnou cestu, tak i Pavel ví, že od života své matky byl oddělen, aby splnil jediný a přesný úkol, který mu Bůh chtěl svěřit (Ga 1,15). Jako Ježíš káže i Pavel evangelium, ovšem pohanům, činí zázraky a shromažďuje mesiášský lid (sr. Sk 13—20). Jako Ježíš, tak i Pavel je ke konci života přitahován do Jeruzaléma, i když ví, že jeho život tam bude v nebezpečí (sr. Mk 8, 31 par., 9,31 par., 10,32 par. a Sk 20,22nn, 21,4,11—14), avšak jako Ježíš i on je hotov zemřít za jednotu božího lidu (sr. J 11,52). Něbylo mu však dáno zemřít v Jeruzalémě, nýbrž — podle jednomyslného starého podání — v Římě. Tato smrt však tím není méně shodná s Ježíšovou. Ježíš vskutku zemřel v hlavním městě Izraele, zatímco Pavel v souhlasu se svým osobitým apoštolstvím ze-

mřel v hlavním městě pohanů. Někteří si dokonce myslí — je to však jen dohad —, že Nový zákon uchoval podání, obsahující pověst, podle níž svatý Pavel tři a půl dne po své smrti vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa. Byl by totiž spolu se svatým Petrem jedním ze dvou svědků, o nichž mluví 11. kapitola knihy Zjevení.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## JMÉNA ZEMĚPISNÁ

I když vyvolení, to jest ti, „kteříž jsou koupeni ze země“ (Zj 14,3), nemají zde na zemi → města zůstávajícího (Zd 13,14; sr. 11,13; Fp 3,20), přece žijí na zemi, která má Boha za → Stvořitele (Gn 1,1) a za Pána (Mt 11,25 atd.). I když popravdě tato země byla porušena hříchem, a proto čekáme novou zemi (2Pt 3,13), přece pro ty, kdo umí vidět, je již tato země jevištěm, na němž se Bůh zjevuje (Ř 1,19n) a kde může zvolit určitá místa, aby jej tam lidé ctíli (sr. Gn 22,3; Ex 3,5 atd.). Ať jde o zemi zaslíbenou (Gn 12,1; Nu 33,51; Ž 105,11 atd.), na níž má Bůh oči stále upřeny (Dt 11,10nn) a o níž proroci zacházejí tak daleko ve svých výrazech, že ji nazývají jeho manželkou (Iz 62,4), nebo ať se jedná o jiná místa, která nesou → jména jeho zjevení (sr. Gn 28,19; 35,5nn,15; 32,30; Ex 17,7; Nu 11,3,34; 21,3; Joz 5,9; 1S 7,12; 2S 5,20; 6,8; 2Pa 20,26 atd.), je v Písmu to, co bychom mohli nazvat „svatou zeměpravou“, tak jako je „svatá dějeprava“: to jest určité výrazy nebo určitá místa zeměpisná jsou poznamenána bohoslovným podtextem, bez něhož jim nemůžeme rozumět. Zběžný průzkum, který následuje, není zdaleka vyčerpávající. Chce jen poskytnout několik příkladů stálého biblického předpokladu, že není místa, jež by Bůh nemohl dosáhnout a vyhradit si je, aby na něm zjevil svou přítomnost, svůj hněv, své odpuštění a svá zaslíbení. Nicméně poznamenejme, že Bůh není na tato svatá místa vázán“ (v širším smyslu slova) a může požehnat svému lidu i v Egyptě nebo v Babylóně a může opustit svůj chrám v Jeruzalémě (sr. Jr 12,7; Ž 80,15 a 9—20).

1. „*Úrodný půlměsíc*.“ Tak byla nazvána krajina, kde se odehrává téměř celá biblická dějeprava. Zahnuje na východě údolí Tigridu a Eufratu (Babylónii), na západě údolí Nilu (Egypt) a mezi nimi údolí Jordánu (Kanaán). Místopisná poloha



*Kanaánu*, země, kterou Bůh vybral pro svůj lid, je příznačná pro bohoslovné postavení Izraele. Zjednodušeně řečeno, má Izrael po své pravici i po své levici → „svět“, z něhož jej Bůh vyvolal (Gn 11,31—12,1) či zachránil (exodus-vyjítí!), a tento svět pro něho zůstává stálou hrozbou nebo pokušením. Dějiny Izraele jsou tedy bojem, ať už úspěšným či nikoli, jež boží lid vede, aby se upevnil ve svém povolání a ve své spáse, to jest, aby zůstal svobodný od „světa“, jímž je sevřen (odtud odpor proroků proti spojenectvím s Východem nebo se Západem). Zajisté Kanaán se svými → modlami, jež bylo tak obtížné vykořenit, byl také „svět“, avšak Bůh skrze Jozue, soudce a krále, kteří ho poslouchali, rozhodl se tam zasadit svůj → vinný kmen, a proto „vyhnal pohany a uprázdnil mu půdu“ (Ž 80,9n).

Po své pravici na východě má Kanaán *Babylón*. Tento pružný (!) výraz označuje především velké město, které hned na počátku dějin chtělo Boha sesadit s trůnu (Gn 11,6—11). Je to i země vyhnanství a smutku (Ž 137), Babylón, kde po pádu Jeruzaléma r. 586 výkvět božího lidu trpí, modlí se a doufá. Babylón, jehož konec s takovou radostí ohlašuje Izaiáš (21,8nn), vezme ostatně na sebe rysy téměř bájeslovné a stane se v knize Zjevení opakem nebeského Jeruzaléma, města božího: Babylón není nevěstou, nýbrž nevěstkou (Zj 17,1,5; 19,2), není místem, kde se vyvolení shromažďují, nýbrž místem, odkud mají utéci (Zj 18,4; sr. Iz 52,11; Jr 50,8; 51,6), vždyť čekají a doufají, že Babylón nepotrvá, nýbrž zahyne (Zj 18,1—19,3). To, že se v názvu velkvu Babylón v knize Zjevení jedná spíše o pojem bohoslovný nežli věcně zeměpisný, je dokázáno skutečností, že toto jméno označuje Řím, „město veliké, kteréž má království nad králi země“ (Zj 17,18) a sedí na sedmi pahorcích (17,9). Se vsí pravděpodobností je třeba pod jménem Babylón vidět Řím i v 1Pt 5,13. Skutečnost, že rodící se církve mohla dát Římu jméno Babylón, ukazuje jednak, že se v římské říši necítila doma, nýbrž ve vyhnanství, a také to, že věděla, že Řím, který skrze Piláta Pontského podepsal rozsudek Ježíšovy smrti, podepsal tím zároveň i rozsudek smrti sám nad sebou.

Po své levici hranicí Kanaán s *Egyptem*, zemí, z níž Bůh vytrhl svůj lid (Ex 13,9,16; Nu 20,16; Dt 6,21 atd.) v rameni silném. Je to země otroctví (Ex 20,2), avšak také země hrnců masa a chleba (Ex 16,3), tak-

že, je-li Babylón označením pro svět, který ohrožuje boží lid, je Egypt spíše označením toho světa, který boží lid pokouší a chce jej svést. Je to země, o níž lid sní, když se mu přístup do zaslíbené země jeví příliš obtížný a když pochybnosti převážují nad vírou (sr. Nu 13,1—14,23 atd.). Země, s níž boží lid uzavírá pochybné spojenectví, když hrozba z Východu je příliš silná (sr. Iz 36,6,9; sr. také Ž 20,8; 33,17, kde se mluví o koni, zvířeti povýtce egyptském, sr. 1K 10,28; Iz 31,3). Tato přitažlivost Západu není jen znamením nedostatku víry, výrazem přání nebytí již odpovědný ani svobodný, to jest přání raději se stát znovu otrokem. Je-li pro lid usazený v Kanaánu politickým pokušením spíše Západ nežli Východ, je to možná také proto, že lid vzpomíná, že Západ byl zemí útočištnou (sr. Gn 12,10nn; 42,1—47; Jr 26,21; 41,17; Mt 2,13nn; sr. však Jr 42,13—22), a je to jediné místo, kde představitel božího lidu Josef dokázal zkrotit a ovládnout „svět“ (Gn 41,37—44; 45,9,13 atd.). Nicméně spása nepřichází ani z Východu ani ze Západu, nýbrž od Boha (Ž 75,7).

2. *Poušť*, ač je to protimluv, je jedním z nejplodnějších zeměpisných pojmů v Písmech. Povšimněme si jejich nejdůležitějších prvků:

Obecně je možno říci, že výraz „poušť“ spojením myšlenek připomíná Izraelci vyjítí z Egypta a čtyřicet let strávených na poušti (Dt 29,5). Podle proroků to byla nejnplnější a největší doba svatých dějin (sr. Oz 2,14; 13,5n) a není náhodou, že Jan Křtitel právě na poušti konal svou činnost, sloužící k přípravě lidu na příchod Páně v posledních dnech (sr. Mt 3,1 par.; 11,7 par.). Na poušti může boží lid také rozjímat a napravovat se (také proto, že přijal → křest, který je obdobou přechodu Rudým mořem).

Poušť, země hrozná (Dt 1,19), zpustlá (Ez 6,14) a smrtonosná (Jr 2,6)! Avšak právě proto, že člověk sám ze svých sil tam žít nemůže, je poušť zemí, kde může být vyzkoušena víra. Na poušti je třeba se rozhodnout, zda chceme důvěřovat Bohu (který tak často dokázal svou silou), či zda se chceme vrátit „do Egypta“, podráždění a netrpěliví, protože stále jen závisíme na boží milosti. Chápeme, proč Starý i Nový zákon soudí, že děje čtyřiceti let, která Izrael strávil na poušti, kde jej Bůh vedl, sytil, napájel a chránil, „ku

příkladu nám se staly“ (1K 10,6). Tak jako se církev ve své víře a ve svém životě rozhodně odvolává na utrpení a vzkříšení Ježíše Krista, tak se Izrael (a skrze jeho naplnění v Kristu opět i církev) rozhodně odvolává na vyjití (exodus).

Poněvadž však poušť je povýtce místem, kde se zkouší víra, je také místem → pokušení, místem, kde spor mezi Bohem a pokušelem o budoucnost člověka může do jisté míry probíhat v strohé nahotě, na kolbišti prostém všeho cizího vměšování do podstaty rozpravy (i když na poušti může být člověk náhle přenesen do samého srdce náboženství, například na vrchol chrámu v Jeruzalémě nebo tváří v tvář celé velikosti lidské vzdělanosti, například na vysokou horu, odkud je možno pohledem obsáhnout celý svět, Mt 4,5 par.). Proto je Ježíš veden Duchem svatým na poušť, „aby pokoušín byl od ďábla“ (Mt 4,1 par.). Poušť je jakýmsi → „světem“ v čirém stavu, a proto byla považována za doupeč nečistých duchů (Mt 12,43; L 8,29; 11,24). Jestliže Bůh na ni vede svůj lid a později svého Syna, samotáře a poustevníky (od slova *poušť*), není to proto, že by chtěl, aby utekli ze světa, nýbrž naopak chce, aby pronikli až k srdci světa a prokázali právě na místě, kde je to nejtěžší, jeho vítězství a jeho práva. Ostatně je možno předpokládat, že Ježíš, který po zázraku, jež učinil, obvykle odchází na poušť (Mk 1,35; L 4,42; 5,16), nečiní to jen proto, aby se uchýlil do ústraní (sr. Mt 14,12n par.; Mk 1,44; J 11,53n), nýbrž spíše proto, aby odešel tam, kde má vzdát všechnu slávu Bohu.

Nicméně poušť není jen místo pokušení, a tedy zkoušky víry, je to také země čekání a putování, místo, které vede od závdavků spásy k → odpočinutí spásy, je to místo, do něhož vyúsťuje přechod Izraele Rudým mořem i Ježíšův křest (Mk 1,9—13 par.), místo, kde spása dala již závdavky své skutečnosti, ale kde se ještě neprojevila ve své plnosti. Pro církev (sr. 1K 10,1—13) se tedy poušť stává obrazem postavení, ve kterém je církev v době mezi letnicemi a návratem Kristovým. Spasení je již zde, křest již působí účast na smrti a vzkříšení Kristově, → večere Páně již umožňuje ochutnat nebeský dar a moc budoucího věku (Žd 6,4n), avšak království v jeho plnosti, zaslíbená země, tu *ještě není*, ještě je možno spasení ztratit (ztratit můžeme jen to, co nám bylo dáno!). Poušť se tak stává obrazem → času, ve kterém

církev žije, obrazem postavení, v němž musí věřit, milovat a doufat, obrazem postavení, jež bychom mohli nazvat „svátostným“. To je námětem listu k Židům.

Konečně je poušť obrazem světa v tom smyslu, že poušť čeká, že už nebude pouští, že bude osvobozena od toho, co ji činí strašnou, tak jako svět horoucně čeká na vesmírný křest posledního dne, kdy bude přeměněn v svět → nový (2Pt 3,13; sr. Ř 8,18—23). Poušť čeká, že Bůh ji přemění v zahradu (Ž 107,35; Iz 32,15; 35,1—7; 41,18n; 43,19n; 51,3).

3. *Jeruzalém* (= základ míru?) nebo *Sion* (= opevněný vrch na východu města, na němž byl vystavěn chrám) je ve středu dějů staré smlouvy od té doby, co David jej učinil hlavním městem (2S 5,6nn) a dal tam přenést → truhlu (2S 6,1—23) a Šalomoun pro ni postavil chrám (1Kr 5nn). Je to město zvolené Bohem (1Kr 11,13; 2Kr 23,27), aby tam přebývalo jeho → jméno (2Kr 21,4; 2Pa 33,4; sr. Ž 132,13; Iz 31,9; J1 3,17 atd.), město svaté (Iz 52,1), trůn boží (Jr 3,17), místo spásy (Iz 46,13), svatá boží hora (Ž 2,6 atd.). Jeruzalém je nejvlastnějším místem, kde se odehrávají dějiny spásy. Vykonaávají se tu hlavní → služby: *králové* z rodu Davidova tam kralují a umírají (sr. 2Pa 9,31; 16,14; 21,1 atd.); *kněží* tam plní svoje úkoly v → chrámě a *proroci* nepřestávají hlásat, že osud Jeruzaléma a osud božího lidu se kryjí. Proto osvobození města od obléhání Senacheribova v r. 701 (2Kr 18,17—19,37), jeho zničení Nabuchodonozorem v r. 587—6, jeho znovupostavení za perské vlády na konci 6. století (Ezdráš, Nehemiáš!), potom jeho osud pod vládou Řeků (zboření města v r. 167) a Římanů (dobyť města Pompejem r. 63) zasahují lid v tom, co má nejsvětějšího. Mysleme na to, co Jeruzalém znamená pro žalmistu (sr. Ž 87; 122; 125; 128; 137; 147 atd.)! Jestliže Bůh přes svoji velikou lásku k tomuto městu (sr. 1Kr 11,36; 15,4 atd.) posílá proti němu své proroky a jejich hrozby (sr. Jr 9,11; 13,9,27; Iz 5,1nn atd.), jestliže je trestá a dělá, jako by je opouštěl, je to proto, že nemůže strpět, aby pro svoje hříchy a pro svoje modlářství Jeruzalém opustil své povolání být středem světa (Ez 5,5), místem, odkud přichází Zákon (Iz 2,3) a k němuž se obrací nejen lid vyhnanců (sr. Jr 50,5; J1 3,1 atd.), nýbrž i všechny → národy světa (Iz 2,1nn atd.), aby tam vytvořily společně konečné shromáždění. Chápeme nyní, proč

zvláště v době zastěhování, kdy kázal ten, kterému dáváme jméno Druhý Izaiáš, stal se Jeruzalém výrazem téměř souznačným pro boží království posledních dnů (Iz 52,1nn; 62,1nn; 65,17nn; 66,10nn atd.), městem, jež rabínské a apokalyptické písemnictví nazve Jeruzalémem nebeským a chotí Páně.

V evangeliích si Jeruzalém zachovává právo být jevištěm, kde se odehrává vlastní osud božího lidu, a tím i osud světa. To město, které zabíjí proroky (Mt 23,37; L 13,34), je jako magnet, který přitahuje Ježíše, aby v něm zemřel (L 9,51; sr. Mt 16,21 par.; 20,17 par.; L 9,31; 13,13). Je možno se ptát, zda Ježíš, který vstupuje do Jeruzaléma s → Dvanácti učedníky, představiteli božího lidu, neuskutečňuje velké shromáždění posledních dnů kolem svatého města — v tajnosti jako všechna zaslíbení, jež plní při svém prvním příchodu, —, takže po vjezdu Páně (v souhlase s jeho slovy o chrámu, který znovu vystaví a jímž je jeho tělo) bude svaté město jako střed světa nahrazeno jeho osobou, neboť od této chvíle je on světlem národů (L 2,32; sr. Mt 12,21; J 8,12; 9,5; 12,46; a Zj 21,24). On přebírá úlohu Jeruzaléma a jeho chrámu. Bylo by možno si to myslet od chvíle, kdy Ježíš ohlašuje spolu se zničením chrámu i zničení Jeruzaléma (Mt 24 par.; stalo se to v roce 70). To by znamenalo, že ode dne vjezdu Páně (a od činnosti svatého Pavla) Jeruzalém jako zeměpisné místo nemá už bohoslovný význam a prorocství Starého zákona o „městě velikého krále“ (Mt 5,35) by se již nevztahovala na toto město, nýbrž na Ježíše a na jeho tělo, to jest → církev. To by umožnilo přehodnotit židovský sionismus. (Nesmí se vskutku zapomenout, že Jeruzalém je povýtce „městem Davidovým“, to jest městem Mesiáše, a to dokonce Mesiáše podle řádu Melchisedechova, poněvadž tento tajemný král byl ze Sále, Gn 14,18; vždyť židovský sionismus, dovedený na svůj nejvyšší stupeň, tvrdí, že Mesiáš ještě nepřišel.) Dříve než na tuto otázku odpovíme, je třeba vidět, jakou úlohu hraje Jeruzalém po letnicích (které se, právě tak jako smrt Ježíšova, musely stát v tomto městě, Sk 1,4; a musely prokázat ještě jednou jeho postavení jako středu světa, Sk 2,5—11). Odtud vychází evangelium (L 24,47; Sk 1,8) a dokonce — což se příliš snadno zapomíná — i pavlovská misie (sr. Ř 15,19). Je také možné v životě svatého Pavla rozpoznat, že Jeruzalém jej magne-

ticky přitahuje, podobně jako Ježíše na konci jeho života (sr. Sk 20,16,22; 21,4,13). Jestliže však Ježíš při vstupu do Jeruzaléma naplňoval prorocství o shromáždění božího lidu okolo Jeruzaléma, svatý Pavel při svém vstupu do Jeruzaléma také vskrytu naplňuje prorocství o shromáždění „národů“ a jejich bohatství kolem svatého města. Právě pro svoje poslání mezi pohany se po svém obrácení vrací do Jeruzaléma, jednak proto, že se tam musí seznámit s apoštolským podáním, jež potom předá národům (Sk 9,26nn), jednak proto, aby křesťanům z pohanů zajistil jejich občanské právo v lidu nové smlouvy (Sk 15,1nn; Ga 2,1nn), a zvláště proto, aby donesl do Jeruzaléma sbírku (slávu a bohatství národů!), kterou vykonal ve svých sborech (sr. Ř 15,25—31). Od té chvíle se zdá, že prorocství o Jeruzalému jsou naplněna, a svatý Pavel bude moci ukázat záda městu, které již není svatým městem, nositelem budoucnosti, nýbrž jako Agar ve srovnání se Sárrou postavou zavrženou (Ga 4,25). Nicméně i když pozemský Jeruzalém ztratil, jak se zdá, svou hodnotu, bohoslovné rysy, které jsou obsaženy ve jménu tohoto města, nemizí, jsou přivlastněny Ježíši Kristu, církvi i nebeskému Jeruzalému, který je svobodný a matkou křesťanů (Ga 4,26), je chován v záloze a zjeví se na konci světa (Zj 21,1—22,5; sr. 3,12) a kterému je možno se již přiblížit v bohoslužbě (Zd 12,18—24). Zdá se tedy, že se lze domnívat, že od té doby, co Ježíš vstoupil do Jeruzaléma s Dvanácti (reprezentujícími dvanáct kmenů rozptýlených a shromažďujících se kolem svatého města) a co svatý Pavel do něho vstoupil se sbírkou (znamením shromáždění národů kolem svatého města a jejich bohatství), Jeruzalém jako zeměpisné místo předal Ježíšovi a jeho tělu svůj bohoslovný dosah, to jest Jeruzalém ztratil úlohu, která mu byla přidělena od doby Davidovy do času toho, který je Synem Davidovým povýtce. Povšimneme si však, i když bez přesného odkazu, že nanebevstoupení Ježíšovo s hory Olivetské ohlašuje návrat, který se stane týměž způsobem a podle prorocství Zachariášova (14,3n) možná na tomtéž místě (sr. Sk 1,11n), a že svatý Pavel vkládá do toho, co říká o budoucnosti Izraele podle těla, dva výroky Starého zákona, které mluví o Siónu (sr. Ř 9,33; 11,26).

4. Z řek, kterým Písmo připisuje hodnotu více než místopisnou, je jistě nejdů-

ležitější *Jordán*. I když kmeny Ruben, Gad a polovina Manasse dostaly za podíl území na východ od tohoto vodního toku (sr. Nu 32; Joz 13,8nn; 22,1—34), přesto Jordán tvoří pravé hranice zaslíbené země, „té dobré země, kteráž jest za Jordánem“ (Dt 3,25, sr. 11,31). To, co je na západ od Jordánu, bude tedy „strana dětí Izraele“ (Jozue 22,11) nebo „země vladařství Hospodínova“ (Joz 22,19), a co leží na východě, bude „územím pohanů“, přestože tam jsou izraelské kmeny (Iz 8,23; sr. Mt 4,15). Neudivuje proto, že se tato řeka zdála poslední překážkou vstupu do zaslíbené země a že její překročení se událo právě tak zázračně jako přechod Rudého moře (Joz 3—4; sr. Ž 114,5). Zaslíbená země je kraj, kterého není možno dobyt vlastními silami, nýbrž pouze jej obdržet z boží milosti. Není třeba se divit ani tomu, že tato řeka, která ohraničuje svatou zemi, byla jevištěm zázraků, zvláště v dějích Elizeových, které zázraky oplývají (sr. 2Kr 2,7—14 zázračný přechod Jordánu, 5,1—19 uzdravení malomocného Námána, 6,1—7 sekera, která sama vystupuje z vody), a není to asi náhodou, že se Jordán stal řekou, ve které Jan křtil (Mt 3,6 par.; 3,13 par.). Čtvrté evangelium dokonce upřesňuje, že se Jan zdržoval za Jordánem (J 1,28; 3,26; 10,40), to jest, že odešel ze zaslíbené země, aby tam znovu uvedl → křtem ty, kdo činili pokání, opakoval pro ně svátostné děje Jozuovy. Chápeme tudíž, proč v podání církevních Otců to, co se vztahovalo na Jordán, bylo přeneseno na křest, počítaje v to i žalm 42, v němž daleko od Jordánu žalmista „jako jelen řve, dychtí po tekutých vodách“ (v. 1). Oceníme také bibliickou chuť tolika amerických *černošských duchovních písní*, které opěvují Jordán.

5. Když shledáváme oddíly, které pojednávají o *moři*, jsme překvapení zjištěním, že kniha Zjevení (21,1) ohlašuje jako nové zaslíbení a vítězství, že v budoucím světě už moře nebude. Moře je totiž pro Písmo místo podezřelé z přechovávání božích nepřátel a máme dojem, že lidé o něm mluví tak, že se pokaždé ujišťují, že Bůh je silnější. Moře je tak nebezpečné svými bouřemi (sr. Sk 27,14—44; 2K 11,25n) a svými „velrybami“ (sr. Job 3,8), hraje také tak velkou úlohu ve vyprávěních o zrodu světa a v bájesloví Blízkého východu, že Písma pospíchají říci s důtkou, že Bůh je pánem moře: on moře stvořil (Gn 1,10; Neh 9,6; Jon 1,9; Sk 4,24; Zj 10,6 atd.),

určil jeho místo (Job 38,8; Př 8,29) a umí je přimět k poslušnosti (Iz 50,2; Jr 31,35; Am 5,8; sr. Mt 8,23—27 par.), tak jako ho poslouchají „velryby“ (Jon 2,1.11). Moře je do té míry poddáno Bohu, že na jeho pokyn couvne nebo vyschne (Ex 14,15nn; sr. Ž 106,9; 136,13; Iz 11,15; Na 1,4 atd.), a tak si je ochočil, že po něm může chodit pěšky (Job 9,8; sr. Mt 14,25nn par.). Moře se Boha bojí (Ž 114,3). Moře tedy nemůže nikoho od Boha oddělit (Ž 139,9; Jon 1-2) a před Bohem má moře a všecko, co obsahuje, udělat jen jedno: vzdát se sebe sama, cítit Hospodina (sr. Ž 148,7) a uznat, že všechno žití a bytí pochází od něho (sr. Ž 104,25nn). Skutečnost, že Šalomoun má loďstvo a že může plout po mořích (1Kr 9,26nn; 10,22), je nejpádňějším důkazem, že ho Bůh chrání; Izrael není národem námořníků.

6. *Hory* — obdobně jako moře a bezpochyby z týchž důvodů skrytého boje proti pohanským bájím (sr. odpor proroků proti slůbkám božím na „výsostech“ od doby soustředění služeb božích na hoře Sion, 1Kr 11,7; 14,23; 2Kr 18,4; 21,3; Ž 78,58; Jr 7,30n; Ez 20,27nn; Oz 10,8; Mi 1,5 atd.) — se předně jeví jako místo, kterého Bůh ve své všemohoucnosti může dosáhnout a zvládnout je (Sd 5,5; Ž 65,7; Iz 40,12; Mi 1,4 atd.) navzdory moci, jejímž jsou znamením (sr. Da 2,34; Jr 51,25; Za 4,7). Proto Písmo tak často opakuje, že hory nemají žádné právo na to, aby byly tam, kde jsou (Mt 17,20; sr. L 17,6; 1K 13,2; Jb 9,5; Iz 38,20), a že před příchodem božího království budou srovnány nebo vyvráceny (sr. Iz 40,4 = L 3,5; Iz 41,15; Zj 6,14; 16,20 atd.), ovšem s výjimkou hory Sion, která podle určitých prorockých oddílů se stane vrcholem světa (Mi 4,1; Iz 2,2). Proto také bájné „věčné pahorky“ nebo „hory bohů“ (Gn 49,26; Dt 33,15; Ž 36,7; 68,16; Iz 14,12nn; Ez 28,16) nemají vůči Hospodinu nijakou svézakonnost.

Hory jsou však také místy zvláště vyhrazenými pro boží zjevení a pro jeho uctívání (což nebyl Hospodin pokládán za horského Boha — 1Kr 20,23.28n?) Na hoře má Abraham obětovat svého syna (Gn 22,2), s hory lze nejlépe žehnat lidu (Ex 17,9nn; sr. Nu 22,4 — 24,14), oběti se původně konaly na horách (sr. 1S 9,12nn; 1Kr 3,4; 1Pa 16,39), na výšině je umístěna truhla boží (1S 7,1; 2S 6,3; sr. 1Pa 21,29), na vysokých místech mají sídlo prorocké školy (1S 10,5; 2Kr 1,9; 4,25). A především Zákon dal Bůh svému lidu na hoře, a to

na Sinaji (Ex 19nn) a ostatně Sinaj (či Oréb) s horou Sionem, kde je chrám, budou povytce vždy „horou boží“ (sr. Ex 3,1; 1Kr 19,8 atd.) a „horou svatou“ (sr. Ž 2,6; Iz 8,18n; J 4,20).

Nepochybně právě proto, že hora je místem služeb božích a zjevení, je třeba z tohoto hlediska rozumět i časté zmínky o horách v životě Ježíšově. Jestliže se Ježíš rád uchyluje na hory k modlitbám (sr. Mk 6,46 par.; L 6,12; 9,28 par. atd.), právě tak na hoře shromažďuje a vyvoluje Dvanáct, představitele nového božího lidu (Mk 3,13 par.). Na hoře se zjevuje v slávě proměnění (Mt 17,1nn par. podle 2Pt 1,18 na svaté hoře): Na hoře si dává schůzku s Jedenácti po svém vzkříšení (Mt 28,16nn). A zvláště pak na jedné hoře, na té hoře, pronáší Ježíš podle Matouše svoje „kázání na hoře“ (5,1—8,1). Tuto horu je bezpochyby nutno chápat jako novozákonní protějšek toho, čím byl Sinaj pro → smlouvu starou (sr. narážky na Desatero, 5,17nn). Kázání na hoře je listinou práv pro lid, který byl nejen zachráněn z egyptského otroctví skrze Mojžíše, nýbrž skrze Krista i z otroctví hříchu. (U Lukáše 6,17—49 pronáší Ježíš svoje kázání, až když *sestoupil* s hory. Výhled je jiný a navíc Ježíšova promluva obsahuje vedle blahoslavenství také i zlořečenství. Je to řeč, která dělí a soudí, a je pravděpodobně třeba ji vykládat tak, že je v životě Ježíšově předjímkou posledního soudu, který se bude konat, až Ježíš sestoupí ne pouze s hory, nýbrž s nebe).

7. Ve výčtu těchto několika příkladů zeměpisných pojmů s bohoslovným ozvukem by bylo možno ještě pokračovat, zmiňme se však jen o *Har* (= hoře) *Magedon* (*Armageddon*) ze Zjevení 16,16, na níž jsou na podnět nečistých duchů shromáždění „králové celé země“ před „bitvou velké mohoucího Boha“ (v. 13n). Vykladači knihy Zjevení nevědí, co si mají myslet o této výsosti, kde se shromažďují mocnosti nepřátelské Bohu. Zdá se nemožné uvádět jí do vztahu s městem Megiddo nebo v ní vidět zkomoleninu předpokládané *Har Moed* (hory shromáždění). Je třeba spokojit se s tím, že připustíme, že spisovatel, ponechávaje ve své řecky psané knize tento hebrejský výraz bez výkladu, zůstává věrný tajemnému slohu všech knih zjevení. J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## JORDÁN - Křest, Jména zeměpisná

### KALICH

K označení této nádoby egyptského či fénického původu užívá SZ několika podstatných jmen podle jejího tvaru a velikosti. Kalich sloužil k pití bohatým i chudým. Kalichů se užívalo i v chrámě při obětech a úlitbách (1Pa 28,17). Nejcenější byly ze stříbra (Gn 44,2) nebo ze zlata (1Kr 10,21). Jejich okraj byl vypracován do tvaru liliového květu (1Kr 7,26). Kalichy zmíněné v SZ mají tvar řecko-římských patér, jsou nahoře rozšířené a nepřilíhlé hluboké.

Při obvyklém stolování (Gn 40,14; Mk 7,4) měl každý svůj kalich, z něhož pil a někdy se i opíjel. Na znamení příznivého přijetí nabídl hostitel hostu kalich vína. Pít z něčího kalicha je znamením intimního sblížení (2S 12,3).

V těchto zvyklostech má svůj původ symbolický význam slova „kalich“ v Písmu:

1. *Kalich díkůvzdání*, doslova *kalich vysvobození* (Ž 116,13 — „kalich mnohého spasení“): Tento symbolický výraz upomíná na sváteční hostinu, při které se předkládal Bohu kalich vína jako důkaz vděčnosti za vysvobození (Ž 116,17). Paschální obřad zahrnoval postupně pozdvižení čtyř kalichů na znamení oběti díkůvzdání (L 22,17; 22,20). Pozdvižení kalicha při večeři Páně zachovává tento eucharistický význam; je to kalich *díkůčinění* (Mt 26,27; 1K 10,16 → eucharistie).

2. *Kalich potěšení* (Jr 16,7): Narážka na číši vína, která se při pohřebních hostinách nabízela pozůstalým. Víno je symbolem radosti.

3. *Kalich údělu*: Jako i v jiných orientálních spisech, je kalich v bibli a zvl. v žalmech symbolem pozemského údělu. Předpokládá myšlenku, že člověk přijímá svůj osud z boží ruky jako host přijímá kalich z ruky hostitele. Kalich vína je symbolem šťastného údělu člověka, jehož Bůh zahrnuje dobrodiním (Ž 16,5; 23,5). Kalich plný ohně a síry naopak představuje trest a smrt (Ž 11,6). Kalich pustoty a zármutku (Ez 23,33) je hořký kalich, který je nutno vypít až do dna (Ž 75,9).

Proroci často užívali těchto symbolů k ohlášení božího hněvu a jeho soudů, až