

3. *Růst církve.* Činitelem, kterého Bůh zvolil, aby dal růst svému království ve světě, je → církev. Růst království na zemi souvisí s růstem církve. Ta je povolána rozvíjet se dvěma odlišnými, vzájemně se doplňujícími způsoby: jeden je kvalitativní, druhý kvantitativní.

Nejprve má církev růst v kvalitě, to znamená musí bdít, aby se zachovala čistá a věrná uprostřed lstí a svodů světa. Chce-li dosáhnout velikosti dokonalé postavy Krista, musí směřovat k jednotě víry a poznání Syna božího a vyznávat pravdu v lásce (Ef 4,13—15). Tento růst v *Kristu* předpokládá, že církev zůstane stále pozorná ke svým vlastním strukturám. Neboť jedině dobře spojené a pevné tělo je schopno růst (Ef 4,16).

Církev musí růst také v kvantitě, to znamená, že se musí zvětšovat rozsahem i počtem. Brání se světu jen proto, aby mohla ve světě existovat. Nedovoluje-li duchu tohoto věku, aby v ní rostl, je to proto, aby Duch Páně rostl v tomto věku. Kde je církev věrná, tam činí Slovo boží velký pokrok a šíří se čím dál víc (Sk 12,24), počet učedníků roste (Sk 2,47; 4,4; 6,1 a 7; 9,31 atd.) a Bůh rozmnožuje potomstvo tomu, komu požehnal (Gn 12,2; Zđ 6,14). Církev, která pečuje o kvalitu svého vnitřního růstu, bude nutně také církví, která se projevuje navenek jako církev misijní.

4. *Růst křesťana.* Zatímco tělo Kristovo přispívá vlastním růstem k rozvoji všech svých částí, zvětšuje se a sílí i růstem každého údu. Křesťan, který poznal spásu, je nyní povolán, aby vždy více prospíval (1Te 4,1), aby se snažil o hojnost duchovních darů k budování církve (1K 14,12). Každý věřící musí přejít od duchovního dětství k dospělosti (Zđ 5,12nn) růstem v poznání Boha (Ko 1,10), víry (2Te 1,3), lásky (Fp 1,9; 1Te 3,12) a ovoce spravedlnosti (2K 9,10). Kdo takto roste v milosti, zakoušejí, že jejich síly rostou tak, jak kráčeji dopředu (Ž 84, 8).

Křesťan není tedy nikdy tím, kdo dosáhl (Fm 3,12), ale ve svém běhu dopředu, kráčeje k dokonalosti, usiluje bez přestání dosáhnout mocí Ducha svatého dokonalé postavy Kristovy. Jak v něm roste Kristus, tak jeho vlastní já ustupuje do pozadí: „Onť musí růsti, já pak menšiti se“ (J 3,30). Pokroky ve víře zajisté nevedou k pýše, naopak věřícího ponoukají k pokoře, neboť jej přivádějí stále víc k po-

znání, že nic neznamena ten, kdo sází, ani kdo zalévá, ale Bůh, který dává vzrůst (1K 3,7).

J.-PH. RAMSEYER /přel. J. Sládková

SABAT → *Svátky*

SADUCEOVÉ → *Židé*

SATAN → *Đábel*

## SEN

1. *Okolnosti snu.* Zkoumání biblických oddílů dovoluje vymežit sen jako vidění, které přichází ve spánku (Jb 33,15; Iz 29,7) a rozptyluje se procitnutím (1Kr 3,15; Ž 73,20), aby navždy zmizelo (Jb 20,8). Prchavost snu někdy vedla k tomu, že sen byl považován za opak skutečnosti (Ž 126,1; Kaz 5,6; Iz 29,8; Jr 23,32) anebo pravdy (Ju 8: toto místo se asi vztahuje na gnostické bludy). Pro Kaz 5,3 jsou sny důsledkem denní námahy. Přece se však uznává stará představa, že Bůh snu používá, aby se stýkal s lidmi (Gn 20,3,6; 31,10—11,24; Nu 12,6; 1Kr 3,5), anebo aby je vyděsil svou velebností (Jb 7,14; 33,15nn).

Hebrejský a aramejský výraz pro sen bývá vysvětlován z arabského kořene, který znamená „snít“ a „dospívat“. Pokud je toto vysvětlení po jazykové stránce správné, není ještě nutno z toho ukvapeně uzavírat, že by sny měli jen mladí lidé v době dospívání. Vždyť Jákobův syn Josef a všichni, jimž jsou sny připisovány, byli dospělí. Všimněme si přece, že sny mívají spíše lidé v plné síle. V den Hospodinův, kdy všechno bude jiné než v každodenním životě, sny budou starcům ujištěním, že je na ně vylit boží Duch (Jl 2,28 — citováno ve Sk 2,17 a vztaheno na letniční událost).

2. *Podoby snu.* a) Sen se rozvíjí v sledu obrazů (Gn 37; 40; 41; Sđ 7,13.15; Da 2; 4; 7; v aramejštině je častý výraz „vidět sen“) a v této podobě se blíží čistému vidění (tak Sk 11,5—11).

b) Sen může obsahovat i přímé boží Slovo a přecházet někdy v rozhovor (Gn 20,3—7; 31,10—13.24; 1Kr 3,5—15; Mt 1,20 až 23; 2,12.13.19—20.22; Sk 18,9—10), jako je tomu v některých viděních (Sk 9,10—16; 10,3—6).

c) Konečně se obě předchozí podoby snu, obraz i slovo, sdružují v nočním vidění, o němž hovoří Sk 16,9.

3. *Význam a výklad snů.* a) Snem se zjevuje budoucnost těm, kdo jsou vyvolanému

lidu cizí: Abimelechovi (Gn 20,3.7), Lábanovi (Gn 31,24), faraónovým úředníkům (Gn 40,5nn), faraónovi (Gn 41,7nn), Madiancům (Sd 7,13—15), Nabuchodonozorovi (Da 2,1nn), mudrcům (Mt 2,12), Pilátově ženě (Mt 27,19). Ponecháme-li stranou případy, kdy nutnost rychlé akce vyžaduje bezprostřední pochopení obsahu snu, musíme říci, že cizinci potřebují výklad od člena vyvoleného lidu. Neumíme si představit, že by Madianci hned nepostřehli význam ječného chleba, který se valí na stany. Faraónovi úředníci i faraón však potřebují Josefa stejně jako Nabuchodonozor Daniele. Sny, které tu Bůh dává, jsou projevem jeho přízně k cizincům. Pokud jejich výklad nepodává on sám, stane se to vždy výsadou některého z jeho dítek.

b) Jestliže Bůh dává sen někomu ze svého lidu, podává mu také zároveň potřebný výklad, pokud k němu nepromluvil přímo jasnou řečí: Josefovi (Gn 37), Danielovi (Da 2; 4; 7) anebo Pavlovi (Sk 16,9).

#### 4. Existovalo prorokování z výkladu snů?

Zdá se, že je nutno na tuto otázku odpovědět kladně podle Dt 13,1—5, kde je prorok zmíněn vedle „snáře“, a podle Jr 23,25.32. V 1S 28,6 je zjevení snem jmenováno jako první z věšteckých prostředků. V jiných oddílech (Nu 12,6—8) je sen pravděpodobně ve formě obrazů považován za jeden z podřadných prostředků prorockého zjevení, zatímco vznešeným prostředkem bylo přímé → slovo, určené zvláště Mojžíšovi. Na → zjevení sny tedy tvrdě útočil Hospodinův pravoplatný zástupce, který žil v úzkém obecnství s Bohem (Jr 23,25—28.32; sr. také Za 10,2).

Proti snům falešných proroků staví Jeremiáš boží slovo, které slyšel v přímém obecnství s Bohem: „Co jest tě převle do pšenice?“ (23,28). Aniž podceňujeme prostředky, jichž si Bůh užívá, když mluví k lidem, važme si Jeremiášova výroku uvedeného na závěr.

H. MICHAUD /přel. B. Vik

## SESTOUPIT

Výraz „sestoupit“ a jeho opak „vystoupit“ mají v bibli kromě svého běžného významu ještě nejednen význam technický: smysl *zeměpisný* (vystoupit do Jeruzaléma, sestoupit do Egypta) a smysl *kultický* (vystoupit do chrámu, na horu); přitom závisí oba tyto technické významy na prvním,

základním významu *teologickém*. Slovesa vystoupit a sestoupit označují totiž vztahy mezi Bohem a lidmi (ten vztah vyjadřuje např. Jákobův žebřík, andělé, kteří vystupují a sestupují, — Gn 28,12; J 1,51). Tomuto jejich užívání se dá porozumět teprve z biblického pojetí → světa. Nebe je místem božího trůnu, na zemi žijí lidé, v pekle přebývají mrtví. Dohromady tvoří tři poschodí umístěná nad sebou. *Sestoupit* bude proto označením všeho pohybu, který vede s nebe na zemi, od Boha k člověku (např. všeliké dání dobré jest sestupující od Otce světél, Jk 1,17) a ze země do míst, kde přebývají mrtví (např. Gn 37,35; stejný smysl jako → zemřít). *Vystoupit* označuje naproti tomu všechen pohyb, který vede z pekla na zemi, ze země na nebe, od člověka k Bohu (př. Sk 10,4; modlitby tvé vystoupily před tvář boží).

Pro člověka, boží stvoření, se život a spasení nacházejí *nahoře*, zatímco *dole* jsou smrt a zatracení. Člověk tam však neposlušností nemá *přirozený* přístup. Pokus pozvednout se je už sám pramenem hříchu (sr. babylónskou věž a text z Iz 14,13, kde se „vystoupím na nebe“ rovná „budu roven Nejvyššímu“). Výstup z místa mrtvých mu je *zahrazen*, dokud sám Bůh zázračně nesestoupí, aby mu pomohl.

Ve SZ vidíme Boha častokrát, že takto zasahuje, aby soudil a zachraňoval, buď tak, že *dá s nebe* „sestoupit“ nějakému *ohni, hlasu, anděli*, anebo že přijde sám, aby vysvobodil Izraele (Ex 3,8; sr. Sk 7,34), aby mluvil k Mojžíšovi (sr. Ex 19,11) atd. Lid nicméně touží po definitivním příchodu svého Spasitele (sr. 64,1). Zpráva o této události hýbe evangeliiem: Duch svatý, který „sestoupil“ s nebe jako holubice, označuje v Ježíši Kristu toho, který sám sestoupil s nebe, aby naplnil vůli Otcovu a daroval lidem život shůry, život věčný (sr. Mt 11,23; Kafarnaum bylo jako do nebe vyvýšeno jeho přítomností). On je ten pravý chléb, který *sestoupil* s nebe (J 6,30n). Svým učedníkům posílá Ducha svatého, který o letnicích *sestupuje* na shromážděné apoštoly (sr. také Sk 8,16; 10,44; 11,15). Na ponížení a pokoření Syna člověka (které ho povede až dolů, až do místa mrtvých) odpoví Bůh jeho *povyšením* do slávy (J 20,17). Naplnění J 3,13 a Ef 4,8—10 umožňuje rozeznat, co všechno toto sestoupení a vystoupení Syna člověka znamená: je napříště plností všeho. Vztah mezi nebem a zemí je obnoven. Ten, který sestoupil, je *totožný* s tím, který vystou-

pil. Kristus je náš život. Ať jdu, kam jdu, „nahoru“ nebo „dolů“, zůstává mi druhem. Shrnu všecko: To je smysl překvapivého oddílu z Ř 10,5—13: „Nezabývej se myšlenkou: kdo vystoupí na nebe? — aby Krista přivedl dolů —, ani neříkej: kdo sestoupí do propasti? — aby Krista vyvedl z říše mrtvých“. Je to naplnění žalmu 139, který popisuje boží všudypřítomnost: „Jestliže bych vystoupil na nebe, tam jsi ty, pakli bych sobě ustlal v hrobě, aj přítomen jsi, vzal-li bych křídla záře jitřní, abych bydlil při nejdalším moři, i tam by mne ruka tvá provedla a pravice tvá by mne popadla.“

Výraz sestoupit má také smysl *eschatologický*: označuje poslední zjevení boží při příchodu Páně (1Te 4,16). Spolu s ním se také zjeví nový Jeruzalém, který sestoupí na tento svět (Zj 3,12; 21,2—10). Toto poslední sestoupení s nebe bude znamenat poslední konec všeho rozdělení mezi Bohem a jeho stvořením.

Závěrem ještě uvedme: a) výraz „sestoupil“, použitý při křtu (Sk 8,38), potvrzuje, že jde o smrt s Kristem, aby s ním člověk i z mrtvých vstal; b) podle Zj 12,12 (sr. také L 10,18) má ďábel také svoje doupě v nebeských oblastech až do chvíle, kdy z nich bude vypuzen Kristem.

*Zeměpisný smysl*: Vystoupit znamená „vydat se do Palestiny“. Do Egypta se „sestupuje“. Tyto výrazy však neoznačují jen výšku a šířku. Pocházejí z *analogie*, která v bibli existuje mezi *svatou zemí* a *královstvím božím* a naopak mezi *Egyptem* (nebo pohanskými zeměmi) a *královstvím služby a smrti* (vystoupit z Egypta = být vysvobozen).

*Kultický smysl*: Vystoupit je charakteristický termín, který v bibli označuje vydat se na cestu do Jeruzaléma, do svatého města, do chrámu za účelem Bohem požadované služby (sr. „vystoupit k svátku“, „vystoupit do chrámu“ atd.). Vystoupit zde tedy znamená „jít uctívat“, a to ne proto, že se bohoslužba původně konávala na výšinách, nebo proto, že se jeruzalémský chrám vskutku nacházel na vrcholu města, nýbrž proto, že každý projev bohoslužby, modlitba, oběť, svátek, je jakýmsi přiblížením k nebi, jedině „vystoupení“ k Bohu, které je hříšnému člověku dovoleno, protože → chrám je tady dole jakoby znamením nebeské svatyně. Celý bohoslužebný život Izraele je výstupem na nebesa, předstoupením před Boha do svatyně svatých Ježíše Krista, nejvyššího kněze (sr. Žd).

M. BOUTTIER /břel. J. Mireiovský

SHROMÁŽDIT → Poslat, Zeň  
SION → Jména zeměpisná

## SKUTKY

Řecké podstatné jméno *praxeis*, které naše překlady Nového zákona tlumočí slovem „skutky“, má dva odstíny, ostatně souvztažné, ale přece jasně rozdílné. Řecké slovo neznamená jen *výsledek činnosti*, nýbrž i *činnost samu*. Navíc tam, kde ve Starém zákoně naše překlady přinášejí podstatné jméno „skutky“ nebo s ním spojená slovesa, původní hebrejské znění užívá výrazů dosti různých, obsahujících jednak odstín trpný (dílo, skutek hotový), jednak, a to častěji, odstín činný (činnost, konání), také však obojí odstín najednou.

1. *Bůh a jeho skutky*. a) Boží skutky ve Starém zákoně jsou vrcholné činy, kterými Bůh vytvořil Izrael, vysvobodil jej z egyptského zajetí, převedl přes poušť a uvedl do zaslíbené země (Ex 34,10; Dt 3,24; 11,3,7; 32,4; Joz 24,31; Sd 2,7,10; Ž 66,3—6; 77,12. 17—21 atd.). To je základ prvotního izraelského pojmu božio díla: Je to *svrchovaný zásah Páně do dějin jeho lidu*.

Proroci prohlašují, že tento zásah není jen skutkem minulosti, nýbrž že *Bůh zasahuje i v přítomnosti* (Iz 5,12,19; 22,11; Jr 10 atd.). Zůstat necitelný vůči tomuto zásahu znamená zrazovat → smlouvu a vystavovat se božímu soudu.

Prorocké poselství rozšiřuje původní pojem, a to dvojným způsobem: Na jedné straně stále více *Bůh svými skutky zasahuje do života národů (pohanských)*, aniž však zaniká ústřední úloha Izraele (Iz 19,25; Jr 50,25; 51,10; Abk 1,5). Pohané jsou tak zasaženi soudem i milostí Boha Izraele. Na druhé straně přichází na světlo poznání, že vrcholnými činy v dějinách se Bůh zjevuje jako → *stvořitel*, který o svoje stvoření pečuje. Oddíly jako Iz 45,11—13; 60,21; 64,8 vyjadřují příznačně rozšíření pojmu smlouva i na stvoření. Ve světle smlouvy objevuje Izrael, že jeho Pán je nejen pánem národů, nýbrž i *stvořitelem celého světa*, ten je jeho dílem. (Gn 2,2n. Tyto verše jako celý oddíl Gn 1,1—2,4 jsou součástí spisu, nazývaného kněžským, který je z doby po vyhnanství.) V díle stvoření jsou zvláště zdůrazněny dva prvky: Nebesa (Ž 8,4; 19,2; 102,26) a člověk (Ž 138,8; 145,10; Jb 10,3; 14,15). Nejmladší knihy Starého zákona a pozdější židovské písemnictví v řecké podobě rozvíjejí tuto

trojí stránku božího díla, jeho vesmírnost, vřezemskost a lidskost.

b) Podle Nového zákona se vrcholné boží činy projevují ve spasitelných skutcích Kristových (Mt 11,2,19), v nichž slova a čin tvoří jednotu (L 24,19). Nicméně Jan je jediný z evangelistů, kdo pojmu „dílo (skutky) boží“ užívá pravidelně. Tento pojem u něho označuje *celemek spasení uskutečněného v Ježíši Kristu*. Je to docela přirozené, protože je také jediný, kdo se na Ježíše dívá pohledem souhrnným, zatímco první tři evangelisté se omezují na to, že vedle sebe kladou různé prvky prvotního podání, aniž by je sladovali (alespoň ne uvědoměle). Skutky, které koná Ježíš, svědčí o něm a o spáse, kterou přináší (J 5,36; 10,25; 14,11; 15,24), a dokazují, že Ježíš uskutečňuje jediné a jedinečné dílo samého Boha (J 4,34; 5,17; 9,3; 17,4). Cílem těchto skutků je, aby se lidé na nich podíleli svou vírou (J 6,29). Právě tak, jako Bůh učinil své skutky v Kristu, bude je skrze oslaveného Krista konat i ve věřících (J 14,12).

Podobné pojetí, ještě výslovnější a širší, je u Pavla a ve Skutcích. Ukazuje se, že boží dílo, jak si je představoval Abakuk (Abk 1,5, výrok uvedený ve Sk 13,41), ve skutečnosti se rovná ustavení nového společenství *vybudováním* → *církve* (sr. Ř 14,20; 1K 15,58; Ef 4,12; Fp 1,6).

2. *Zapojení člověka do božího díla*. Takto vymezené boží dílo vynáší soud nad lidskými skutky. Odhaluje, že některé jsou dobré a jiné špatné. Ve Starém zákoně jsou dobré všechny lidské skutky, které jsou konány v souladu se spasitelnou boží vůlí, špatné jsou všechny, které jí odporují nebo jsou konány nezávisle na ní (sr. Ž 28,4n; 90,17; 2Kř 22,17; Iz 57,12 atd.). Nový zákon proti úchylnám pozdějšího židovství upřesňuje *vztah mezi člověkem a Bohem, z něhož vyplývá dobrota lidských skutků*. Tímto vztahem je → víra, odevzdání člověka Bohu. Bez víry jsou lidské skutky, ať byly míněny sebelépe, jen špatné (J 6,28n; Ko 1,21—23). Bylo by však chybou stavět víru ostře proti skutkům: víra se staví jen proti skutkům → *zákona* (Ř 3,20; Ga 2,16). Sama působí vlastní dobré skutky, „skutky víry“ (Ga 5,6; 1Te 1,3; 2Te 1,11), bez nichž nikdo nebude spasen (Ř 2,6n; sr. Mt 3,8; Sk 26,20 → odplata).

Lidský skutek tedy platí před Bohem jen tehdy, je-li důsledkem víry. Ale jako

takový je plně platný a nezbytný (Mt 5,16; Ef 2,10; Jk 2,17—26). Jako při Kristu tak i při věřícím jsou slova a čin spojeny (Ř 15,18; 2K 10,11). Celý život člověka, i jeho „nejsvětější“ podoby v to počítaje, je ve víře dobrým skutkem. To platí zvláště o zaměstnání (1Te 4,11; 2Te 3,10—12; Ef 4,28). A více než to, člověk je povolán, aby za pomoci Ducha svatého, který je v něm činný (1K 12,6), *pracoval na díle samého Boha*, to jest na budování církve (1K 3,9; 9,1; 16,10; Fp 2,30; Sk 13,2; 14,26; 15,38). Nejsoukromější život člověka je takto spojen s božím dílem. Pavel o tom svědčí velmi hlasitě (Ko 1,24; 2K 4,7—15; 12,7—10 a možná i 2Te 2,6n, v případě, že by on sám byl tou „překážkou“, která brzdí odhalení tajemství nepravosti, jak se to mnozí ne bezdůvodně domnívají). Jedním slovem dobrý skutek je boží dílo, k němuž Bůh ze své dobré vůle skrze Krista povolal věřícího tím, že mu svěřil určitou → službu (Ef 4,12).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

## SLÁVA

### Starý zákon

Hebrejské slovo, které odpovídá pojmu sláva, zahrnuje původně představu váhy, tíhy, odkud pramení pavlovský výraz: váha věčné slávy (2K 4,17); v klasické řečtině má předně význam mínění, potom věhlas. Co má váhu, má pro Semitu význam, cenu. Ve světské mluvě „sláva“ je synonymem pro bohatství, pro majetek (Gn 31,1; Iz 10,3), pro úspěch a moc (Gn 45,13; 1Kř 3,13), konečně vyjadřuje čest člověka, jeho nádheru, jeho velikost.

1. Pojem slávy má v teologii SZ důležitou úlohu, obzvláště pojem „Hospodinova sláva“ se často používá jako terminus technicus. Obsah božského zjevení není nic jiného než Hošpodinova sláva. Celá biblická historie osvědčuje tuto slávu. Hospodin působí pro svou slávu, a když tvoří, trestá, zachraňuje, pak hlubokou pohnutkou jeho činů je glorifikace, můžeme říci posvěcení sebe sama nebo jeho → svatého → jména. Ezechiel a Deuterizaiáš věnovali zvlášť pozornost tomuto teocentrickému aspektu božích zjevhů (sr. Ez 20,9 a 14, 36,21—23; Iz 42,8, 48,9—11; Ž 79,9 atd.). Podle jednoho velmi starého pojetí je sláva Hospodinova spojena s přírodními jevy, jako je bouře, vichřice a možná i sopečný výbuch. Hospodin, ja-

kýsi hromovládce, rozsévá hrůzu mezi zvířaty a lidmi svými blesky a svým hrozným hlasem, jímž je hrom. To z jeho vůle slehají plameny a blesky osvětlí svět, země se třese, když přichází. Tak i Sinaj, kde Bůh rozmlouvá s Mojžíšem, obklopen boží slávou jako spalujícím ohněm (sr. Ž 29,3 a 7, 97,3n; Ex 24,15—18, 19,16 atd.).

Takto se nám hned zpočátku jeví Hospodinova sláva a bude se vždy jevit jako skutečnost současně světlá i obávaná, hluboce tajemná, neuchopitelná; zjevuje se jako mocná i prudká a zde dole zasahuje jako blesk, jenž náhle sjede na zem.

2. Později Hospodinova sláva vyjadřuje pro Izrael především velikost Boha, který nekonečně převyšuje člověka; Hospodin je ten zcela odlišný, k němuž se nemůžeme volně přiblížit; jeho moc, síla, podstata unikají našemu chápání. Jeho zář je taková, že ji nemůžeme vidět tváří v tvář, Hospodinova velkolepost je tak oslňující, že Mojžíš vidí pouze její rub nebo odlesk (sr. Ex 33,17—23). Mezi božskou nádherou a lidskou křehkostí a (podle mravního rozlišení, které přináší Izaiáš) mezi Hospodinovou svatostí a lidskou poskvrněností existuje nepřeklenutelná vzdálenost, kterou náhle pocítí každá bytost, která přijde do styku s Nejvyšším (sr. Iz. 6,1—7).

3. SZ nám přináší ještě jednu představu, drahou kněžím, podle které se boží sláva nevznáší v nebeských výšinách, ale sestupuje na zem mezi lidi. Hospodin ve své dobrotě nechává svou slávu spočinout uprostřed izraelského lidu. Stánek smlouvy je jejím výsadním místem pobytu. Podle božského zaslíbení „oblak přikryl stánek úmluvy a sláva Hospodinova naplnila příbytek (Ex 16,10; 29,43, 40,34n; Lv 9,6 a 23n; Nu 14,10 atd.).

Bůh dává svou slávu Izraeli, ale, a to je pozoruhodné, současně ji zahaluje oblakem. Takto uniká svatokrádežným pohledům, je chráněna před veškerou profanací, zůstává svobodná vzhledem k těm, v jejichž středu právě přebývá. Sláva Hospodinova je stále jeho, i když se nachází mezi lidmi.

Po arše úmluvy (IS 4,21n; Ž 24,7—10) stává se jeruzalémský → chrám, postavený Šalomounem, sídlem povýtce, které si Hospodin zvolil pro pobyt své slávy (sr. 1Kr 8,10n). „Hospodine, já miluji obydlí domu tvého a místo příbytku slávy tvé,“ zpívá žalmista (Ž 26,8). Odraz boží slávy

se Ezechieli opravdu zjevuje v zemi vyhnanství, uprostřed ohlušujícího hluku, ve třpytu světél a kolotoči roztočivých tvarů (sr. Ez 1). Prorok však nezapomíná, že Jeruzalém je přirozeným sídlem boží slávy (Ez 8,4 a 9,3). Ale zde se rozvíjí drama: boží sláva, sláva Boha izraelského, která je také slávou svatého Města, opouští město, kde se množí zločiny a bezbožnost. Ezechiel s úžasem vidí, jak cherubíni odnášejí na svých roztažených křídlech Hospodinovu slávu (Ez 10), tuší však, že po období zármutku bude následovat hodina slávy, předpovídá návrat slávy Boha izraelského do očištěného Jeruzaléma, již slyší přicházet slavnostní průvod (sr. Ez 43,1—7, 44,1—4). Celé drama vyvoleného lidu je vyjádřeno v odchodu a návratu slávy Hospodinovy.

4. Jestliže kněžská teologie raději spojuje Hospodinovu slávu s určitými místy, chvalozpěvy a proroctví ji spojují s určitými obdobími. Liturgie opěvuje minulost Izraele, svědka zázraků vykonaných Bohem ve prospěch jeho lidu. Hospodinova sláva se skví ve stvoření, projevuje se obzvláště ve dnech exodu, kdy je egyptský tyran poražen; proroci předpovídají všeobecné vítězství boží slávy; od západu až na východ budou se lidé jména Hospodinova bát a jeho slávu uctívat (Iz 59,19). Nebesa vypravují boží slávu, ale je třeba, aby se k těmto chvalozpěvům připojily i národy (Ž 8,2nn, 19,2nn, 24,7nn, 104,1nn atd.). Celý svět je plný slávy boží, zpívají serafíni vysoko v nebesích. Co je pravda v nebesích, to lidé teprve čekají, ale přijde den, kdy „všeliké tělo uzří“ slávu boží (sr. Iz 6,3 a 40,5, 60,1—5).

Zatímco SZ se uzavírá tajemným viděním tvora, jenž „podobný Synu člověka přicházel; potom až k starému dnu přišel ... a dáno jest jemu panství a sláva i království“ (Da 7,13—14), zatímco vyvolený lid bude podle Ezechiele rozvažovat o podivném osudu boží slávy, která proměněna v určitou hypostazi odejde za Židy vyhnanými ze svaté země do exilu, evangelium ohlašuje všem uskutečnění náznaků a tužeb staré smlouvy.

„A slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy“ (sr. J 1,14 6).

R. MARTIN-ACHARD

/přel. T. Opočenský

## Nový zákon

1. V běžném užití může mít tento výraz trojí různý význam:

a) Může mít dynamický obsah, který je dědictvím určitých proudů SZ (jahvistické tradice, proroci, zvláště Izaiáš atd.). V tomto smyslu vyjadřuje sláva *jednající, zářivou přítomnost Boha a Pána*. Připomeňme tři podoby jednání boží slávy, které ovlivnily myšlení evangelistů a apoštolů: 1° Bůh svou slávou pomáhá a zachraňuje věřícího nebo vyvolený lid; nepřátele svého lidu nebo svůj vzpurný lid naopak trestá. 2° Bůh vede svou slávou do zaslíbené země. 3° Slávou se zjevuje.

S tímto dynamickým významem se setkáváme na několika místech *synoptických evangelií*, ale hlavně u *apoštola Pavla*. Vyjadřuje tam „život vzkríšeného“. Ve *čtvrtém evangeliu* označuje sláva vykupitelské drama ve svém celku, důraz je přítom položen na jeho výsledek.

b) Výraz může mít vizuální obsah. Prvořadou úlohu v něm má světlo. Jako první dal slávě mimořádnou nádhuru a lesk Ezechiel. Tento význam má sláva skoro všude v NZ. Povětšinou v něm spoužívá smysl podle a).

c) V duchovních písních (žalmy, písně a liturgické obraty) ubylo slávě mnoho na síle. V judaismu najdeme dvojice, trojice i čtveřice výrazů, v nichž se vyskytuje slovo sláva. V NZ se několik podobných příkladů najde (Fp 1,11; 1Pt 1,7; Sk 4; 9,11; 5,12n; 7,12 atd.).

2. Podívejme se nyní, jaké místo má sláva v některých nz spisech. Největší prostor zaujímá v *pavlovském myšlení*. Souhrnné schéma vypadá takto: 1° Na počátku vnímal Bohu poddaný člověk slávu (Ř 1,21,23). 2° Když se poddal hříchu, sláva se pro něho stala cizí — obává se jí (Ř 3,23; 2Te 1,9). 3° Po smrti a vzkríšení Ježíše Krista je člověk vytržen z vylučné moci hříchu, i když musí ještě umírat. Pozoruje slávu na Kristově tváři (2K 3,18; 4,6). 4° Po dovršení vykoupění Kristovým návratem nebude už člověk hřešit ani umírat. Nejenom že spatří slávu, ale sám se stane tělem slávy, oslavenou bytostí (1K 15,43; 2K 3,18; Fp 3,21), která bude podána jednající a zářivé moci Pána.

Podtrhneme tři důležitá hlediska tohoto myšlení:

a) Věřící člověk žije skutečně ve světě, kde hřích ještě koná své dílo. Kristova

přítomnost v takovém člověku je zároveň zdrojem naděje i důvodem jistého utrpení (Ř 8,17—30). Sláva vzkríšeného Krista jej už osvobozuje, ale naproti tomu ho činí mnohem citlivějším pro působení hříchu ve světě. Jeho utrpení má tedy zcela určitý smysl: ujišťuje věřícího o tom, že patří Kristu, a posiluje jeho naději slávy (2K 4,17; Ko 1,27n).

b) Hlavní význam má sláva v křesťanově chování. Pro věřícího stejně jako pro církve existují nejrůznější nesnáze (roztržky ve věroučných otázkách, 1K 3,1—9; soudní procesy, 1K 6,1—9; sexuální nepořádky, 1K 6,12—20; sudičství, Ř 14 a 15; 1K 8,1—13; 10,22—33 atd.). Uprostřed těchto nesází má oslavovat Boha. Oslavení se má projevovat tam, kde je hřích. Dopustí-li se nějaký křesťan činu, který ohroží duchovní život bližního, věřícího nebo nevěřícího, tak jej potřeba oslavení nutí k tomu, aby neposuzoval sám motivy svého chování, ani tehdy, když se zdají dobré. Oslavení nutí původce činu, aby udělal vše pro boží slávu (1K 10,31; Ř 15,6n). To se projevuje v dvojím účinku: 1° Kvůli oslavení se původce vzdává úvah o vlastních důvodech jednání, i když jsou v principu dobré. Posuzuje následky svých projevů a skutků na vztahu druhých k Pánu. 2° Tím se sláva stává cílem jednání křesťanů, protože oslavený Pán je jeho zdrojem.

Lze tedy říci, že stejně jako Kristovo oslavení stvořilo novou jednotu mezi Bohem a lidmi, tvoří sláva boží stále vzájemnou jednotu mezi lidmi (Ř 15,5n, např.: *navzájem jednomyslní, jedněmi ústy*). Jednota vítězí nade vším, co by se mohlo postavit proti ní. Nezabývá se pouze zjišťováním nesází nebo neblahých následků hříchu. Překonává je, vítězí nad nimi a konečně je odstraňuje.

c) Sláva dává najevo boží smlouvu (2K 3 a 4,1—6). V období staré smlouvy, kterou přijal Mojžíš, je člověk jen dočasně odrazem slávy. V období nové smlouvy ji člověk trvale pozoruje na Kristově tváři. Sláva se nespokojuje s proměnou nějakého svazku, který by existoval mezi Bohem a člověkem, ona ho vytváří a je jeho zárukou.

Na závěr řekněme, že sláva je středem pavlovského myšlení stejně jako Kristovo vzkríšení. Bůh je otec slávy a k slávě také určuje věřící. → Zmrtvýchvstání a sláva jsou téměř zcela ztotožněny. Nelze myslet na vzkríšení (Krista nebo věřících), aniž myslíme na slávu, která po něm

přijde, a sláva je nemyslitelná bez předchozího vzkříšení. Bez Kristova zmrtných-vstání by se už nikdo nikdy neocitl v přítomnosti božské slávy a nespátřil by její význam. Život Kristův by bez něho nebyl „v slávě“, ani jeho tělo ani jeho bytost by nebyly „slavné“. Nynějším obecnstvím s Ježíšem Kristem jsou věřící uváděni k tomu, aby na ni patřili. V den, kdy budou „s Kristem“, budou stejně jako on oslavenými bytostmi.

3. Ve čtvrtém evangeliu se sláva jeví jako podstatný znak Syna.

a) Měl ji už před stvořením světa (17,5).

b) Když přichází na svět, zjevuje slávu a sláva zjevuje jeho (1,14). Vrhá na něho světlo jako na poslaného od Otce (11,4) a projevuje se ve chvílích, kdy Ježíš koná jistá znamení (11,4; 2,11; 11,40): tak se děje v Káni, když Ježíš proměňuje vodu ve víno, a v Betanii, když navrácí Lazara životu. Evangelista může proto říci, že Ježíš byl oslaven svou pozemskou službou a že v něm byl oslaven Otec. Ke zjevení Ježíše jako poslaného od Otce dochází právě během této služby (13,31—32). Celou dvojnásobnou povahu znamení, ke kterým se přiznávají jen věřící, nacházíme znovu v tomto projevu slávy, kterou je schopen vidět jenom věřící (11,40). Tato dvojí tvárnost projevu slávy v Ježíšově pozemské službě připomíná tento rys některých tradic SZ, podle nichž stejná boží sláva pomáhá věřícímu a zároveň oslepuje a trestá nevěřícího. V některých výrazech čtvrtého evangelia lze jasně poznat jejich semitský charakter.

c) Často je řečeno: „Ježíš byl oslaven“ místo „Ježíš zemřel a byl vzkříšen“. Oslavení tedy označuje celek vykupitelského dramatu, v němž je podtržen konečný výsledek — vejítí v slávu. Vyjadřuje vítězství nad božím nepřítelem, kterým je smrt, a zároveň Kristův triumf. V oslavení je tedy zcela zjeven boží spasitelný záměr (7,39; 12,16.23.28; 17,5).

d) I učedníci se poznají podle ovoce, které přinášejí a kterým také svým způsobem oslavují Otce (15,8; 14,12—14). Významná může být i jejich smrt (21,19).

e) Díla oslavení se účastní také Duch. Připomíná jednání boží slávy, vede k pravdě, oznamuje budoucí věci a zjevuje Syna: v tom jej oslavuje (16,13—15).

4. Vyjma pavlovský literární okruh a čtvrté evangelium, v němž se sláva řadí do původního myšlenkového rámce, existuje

množství jiných oddílů, které lze utřídit takto:

1° Zjevení provázené světlem, které vyjadřuje blízkost Boha a jeho zásahu (přímo nebo prostřednictvím anděla): L 2,9; 9,31; Zj 18,1.

2° Sláva míst, kde vládne Bůh: chrám (Zj 15,8); nový Jeruzalém (Zj 21,10).

3° Charakteristika mesiášského období nebo nebeské sféry: Mk 8,38; 13,26; 10,37; Mt 25,31—46.

Shrnutí: Kromě určitých liturgických formulí vyjadřuje sláva jednjící zářivou přítomnost boží, která se projevuje v nejrůznějších podobách. Je zřejmá již v přítomném světě, ale viditelná bude až ve světě příštím. A naše bytosti jí budou cele proměněny..

M. CARREZ /přel. D. Matějka

**SLIB** → *Půst, Přísaha*

**SLOUŽIT** → *Bohoslužba*

## SLOVO

1. *Význam slova.* Místo, které slovo zaujímá ve vztazích mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem a mezi lidmi samotnými je natolik významné, že zabírá celou oblast zjevení. Slovo se netýká pouze toho či onoho hlediska božího díla, nevyjadřuje pouze jeho prvky rozumově sdělitelné a postižitelné, ale je základní formou božích zásahů ve světě: skrze své Slovo stvořil nebesa i zemi (Gn 1), ve svém Slovu se zjevuje lidem (J 1) a zvěstováním jeho Slova se naplňují a rozvíjejí dějiny církve (Sk 4,29.31). Mimo Slovo nelze očekávat jinou formu → zjevení, např. intuitivnější, bezprostředněji vnímatelnou. Ani sám Duch svatý nevytváří nic nového, pouze osvětluje Slovo a umožňuje jeho slyšení a zvěstování (J 14,26).

Rovněž tak nelze podstatně rozlišovat mezi tím, co je ve SZ a NZ slovem, totiž artikulovaným výrokem, a mezi skutkem. Historický akt, zážrak, znamení, svátost, projevy království, všechny tyto skutečnosti jsou totiž výmluvné, ač nevysovené. Celé dějiny spásy, jak o nich svědčí Písmo, jsou Slovem, které Bůh adresuje světu.

2. *Biblický pojem Slovo.* Z předcházejícího vyplývá, že na jedné straně nelze biblický pojem slova intelektualizovat, na druhé straně jej nelze ani omezovat na jednoduché slovní vyjádření.

Velkým pokušením je převedení biblic-

kého chápání slova na filozofický pojem, na rozumové vyjádření věčné pravdy, což by u téhož slova „logos“ znamenalo směřovat biblickou perspektivu s perspektivou řeckého myšlení. Je pravda, že do biblického jazyka byly zavedeny cizí výrazy, ale bylo tomu tak proto, aby byl do nich okamžitě vnesen nový, zcela originální obsah. Zatímco alexandrijským filozofům *logos* připomínal rozum, nadčasový řád, vepisující se do věčného běhu věcí, bible spojovala Slovo s jedinečným historickým jevem. Slovo se stávalo přímou a osobní výzvou boží k člověku, zprostředkující skutečností, nikoliv jen nástrojem sdělení rozumové pravdy. V tomto ohledu je významné, že pro bibli je Slovo něco, co lze zvěstovat, co je předmětem → kázání (Sk 8,4; 2Tm 4,2 atd.). Slovo neodkazuje k nějaké skutečnosti tím, že by bylo pouze jejím rozumovým vyjádřením. Je samotnou skutečností. Je událostí. Je to čin, nikoliv rozumové vysvětlení.

Je tedy zřejmé, že skutečnost Slova není v žádném případě vyčerpána jeho verbálním vyjádřením. Zásluha reformované teologie spočívá ve znovuobjevení nepopiratelně centrálního významu „božího Slova“. Tato teologie však riskuje, že se stane obětí nejasnosti ve výrazech a že si příliš rychle přivlastní obvyklé pochopení výrazu „slovo“ a postaví ho na roveň mnohem širšímu biblickému pojmu Slova. Kázání Slova není záležitostí jen samotného proslovu, byť plného snahy věrně tlumočit biblické myšlení. Zjevení je především *událost* a tato událost ve své plnosti je Slovo. Boží Slovo je víc než boží promluva. Je to boží čin, neboť Bůh jedná skrze své Slovo a mluví svým jednáním.

3. *Slovo boží*. Pro věřícího není významné slovo samo o sobě, není pro něj významné jako jednotlivé slovo nebo jako skutečnost odpoutaná od živého a úzkého vztahu ke svému autorovi, významné je pro něj, že k člověku mluví sám Bůh. Slovo je důležité a životné jen tehdy, je-li Slovem *božím*.

Rozbor pojmu Slovo boží ve SZ stejně jako v NZ odkrývá dva prvky, někdy navzájem odlišné, někdy smíšené. Slovo boží obsahuje jednak prvek poznání, jednak prvek dynamický.

a) *Slovo boží, prvek poznání*. Skrze své Slovo předává Bůh člověku pravdu, vstěpuje mu vědění a moudrost. Slovo boží má informační účinek. Obrací se na člověka

jako na odpovědnou osobu, schopnou dát nebo odmítnout odpověď (Iz 50,2). Týká se inteligence, zasvěcuje do poznání (Dt 4,36; 2Tm 3,16). Didaktický aspekt Slova je třeba zdůraznit tím spíše, protože již dříve jsme upřesnili, že nejde o filozofický pojem, o způsob vyjádření neosobní pravdy mimo čas, o předmět spekulace. Slovo není velké samo o sobě, ale odkazuje vždy k tomu, kdo je vyslovil. Pravda Slova konec konců tkví v tom, že udržuje vztah k Bohu, ne v jednotlivých slovech či formulacích. Slovo totiž vzdělává v té míře, v jaké staví člověka tváří v tvář živému Bohu, v jaké míře vede člověka k tomu, aby si uvědomil svou schopnost odpovědět tomu, kdo mluví, schopnost oslovit toho, který ho oslovil. Je třeba zdůraznit, že Slovo spadá do oblasti poznání jako Slovo boží, nikoliv jako nositel neosobní a obecné moudrosti. Skrze Slovo člověk poznává Boha i sama sebe, objevuje stvoření, přírodu, dějiny, řád i chaos vesmíra a místo, které stvořitel určuje všem věcem.

b) *Slovo boží, dynamický prvek*. Zatímco pro řeckou moudrost je slovo (*logos*) neosobní prvek věčné pravdy, v biblickém zjevení se stává událostí v čase. Vchází do dějin nabitou výbušnou mocí. Představuje potenciální energii, je v něm síla k životu. Protože je samo živé, má moc obživovat. Představuje vlom tvořivé síly do světa. Jeho zásah nemůže nechat lhostejnými věci ani osoby, jichž se týká. Má zúrodnující moc, nevrací se k Bohu, aniž zapůsobilo (Iz 55,10nn). Ještě jednou: dynamický prvek může být jen v té míře, v jaké je Slovem *božím*, vyvěrajícím ze samotného pramene života.

V bibli je Slovo tedy zároveň prvkem poznání i prvkem moci, je stvořeno mezi Bohem a světem, mezi tím, kdo dává a kdo přijímá, mezi tím, kdo mluví a kdo naslouchá; je to jednak vztah pravdy, jednak proud energie. Tento dvojitý aspekt je příznačný pro celé biblické zjevení.

4. *Tvořivé Slovo*. Bůh praví a stane se. Skrze své Slovo → stvořil svět, zapůsobil, že z nicoty se vynořily bytosti a věci. Nejen že svým suverénním Slovem probouzí život, ale pořádá také chaos (Gn 1). Tvořivé Slovo je vždy též Slovo pořádající, jež každé věci určuje místo nebo jí navrácí původní řád, porušený hříchem. Tvořivé a pořádající Slovo je též vykupující, může tvořit světy a pořádat je, dát vznik prvkům (Ž 147,15—18) a ovládat je (Mt 8,24—



—27), může být řečeno ochrnutému: „Vstaň a chod“; má také moc k odpuštění hříchů (Mt 9,1—8), k vytvoření prvků a podmínek nového uspořádání života, vykoupení z hříchu a odsouzení.

5. *Prorocké Slovo.* Výraz „stalo se slovo Hospodinovo k...“ je ve SZ neobyčejně četný (1Kr 6,11, 13,20; Jr 1,4.11, 2,1, 13,8, 16,1, 24,4, 28,12, 29,30; Ez 3,16, 6,1, 7,1, 12,1; Oz 1,1; Mi 1,1; Sf 1,1; Mal 1,1 atd.). V dějinách profétie se toto slovo projevovale čím dál tím více v podobě božského výroku nebo orákula. Hospodin se obracel k svým povoláním prostřednictvím slov a činil z nich svědky věci, které slyšeli a *pochopili*. Nicméně je třeba podotknout, že Slovo Hospodinovo nemá vždy auditivní charakter, ale že se vyjadřuje i prostřednictvím *obrazu*: „potom se stalo slovo Hospodinovo ke mně řkoucí: Co vidíš, Jeremiáši?“ (Jr 1,11.13). Ovšem je pravda, že obraz se nikdy neobjevuje beze slov, která by ho doprovázela a vysvětlovala (viz Izaiašovo vidění kap. 6). Ale i obraz obsahuje zjevení, slovo Hospodinovo (Am 7,1nn, 8,1nn, 9,1nn). Prorok je tedy někdy vyzván, aby na Slovo hleděl, aby si zjevení přivlastnil nejen slyšením, ale i viděním. I obraz může mluvit. Profétii nejsou jen slova proroků a jejich vidění, ale i celé dějiny Izraele. Neboť Slovo boží nevytváří jen slova jako taková, ale i formy, znamení, činy, je dějnotvorné. Skrze tyto dějiny, uspořádané a osvětlené mluveným slovem, je dáno přijímat Slovo, nejen mu naslouchat, ale i „vidět“ je. A přijde den, kdy se Slovo nebude zjevovat skrze prorocké znamení, ale kdy se zjeví v těle takovým způsobem, že bude možné s *obdivem hledět* na jeho slávu (J 1,14).

6. *Slovo učiněné tělem.* Slovo boží je výrazem boží lásky, dokonce i když jde o soud. Nejhorší, co se může přihodit, není tvrdé Slovo, neboť jestliže slovo odsuzuje, tedy proto, aby člověka pozdvihlo, aby ho volalo k pokání; nejhorší by bylo, kdyby se Slovo objevilo jen zřídka nebo umlкло (1S 3,1). Bůh však nechtěl zbavit svět svého Slova. Suverénně projevil svou lásku a vyslal Slovo, aby „přebývalo mezi námi“ (J 1,14). Ježíš není především učitel moudrosti, třebaže jí učil a mluvil o ní, není především kazatel Slova, třebaže je kázal. Jediné proto, že on sám je Slovo, převyšují jeho slova svou autoritou slova zákoníků

a učitelů. Ježíšova slova vyžadují víru v toho, jenž je vyslovuje. Neodkazují k obecné pravdě, ale k jeho osobě. Nepominou nikoliv proto, že by pocházela z věčné moudrosti, ale protože to jsou *jeho slova* (Mk 13,31). Slovo a skutek jsou u Ježíše neoddělitelné. Jeho slovo je při činu v → zázracích (Mt 8,16; L 7,14; Mk 1,25, 4,39 atd.). Zůstává-li člověk v jeho slovu, vede ho to znovu a znovu k tomu, aby → zůstával v Kristu (J 8,31). Slovo se tedy neobjevuje v blízkosti Ježíše, ale zjevuje se v jeho osobě, v dějinné skutečnosti jeho příchodu: on je Slovo. V něm se uskutečňuje základní jednota slova a činu. V něm dostává slovo plný dynamický náboj a čin plnou moc výmluvnosti. První kapitola Janova evangelia je ozvěnou první kapitoly Genesis a poskytuje živý klíč k tajemství stvoření světa skrze Slovo. Neboť v Kristu byly stvořeny všechny věci, vše bylo stvořeno skrze něj a pro něj a v něm trvají všechny věci (viz Ko 1,16nn).

7. *Apoštolské Slovo a kázané Slovo.* Úřad Slova byl svěřen církvi. Jí byla dána milost přijímat Slovo, nést je v sobě a předávat světu. Slovo ohlašované proroky, jež mezi nás přišlo v Ježíši z Nazareta, bylo předáváno těmi, kdo byli jeho svědky, buď očitými, nebo ze slyšení. Na tomto svědectví proroků a apoštolů se buduje církev (Ef 2,20). Kázání církve nespočívá především na připomínání a zvěstování Ježíšových slov, ale na zvěstování samotného Ježíše. Kázat Slovo znamená kázat Ježíše Krista.

Ježíš ostatně není zvěstován jen slovy, neboť věrné kázání nezáleží v přesvědčivé řeči a moudrosti, ale musí být provázeno projevy Ducha a moci (1K 2,4). Divy, bratrská láska, zákon království dodržovaný v životě, jedním slovem život církve jediné, svaté, apoštolské a obecné je také kázáním Slova, kterému naše doba věnuje větší pozornost než promluvě.

8. *Psané slovo.* Bible není sbírka výroků. Od počátku až do konce je svědectvím vydávaným Slovu, to jest tvořivému, pořádacímu a vykypujícímu dílu božím v Ježíši Kristu. Proto → Písmo svědčí nejprve dějinami, nikoliv jednotlivými slovy, ale dějinami, kde jsou jednotlivá slova pojata do událostí, od nichž nemohou být oddělena. Slova předkládaná bibli je třeba přijímat a chápat jako slova ve službě

těchto událostí, zejména ústřední události vtělení Slova v Ježíši. Chtěl-li by někdo slova bible zbavit jejich tělesného zevnějšku, osvobodit je od jejich dějin a vytvořit z nich obecné principy, zbavoval by je pravdivosti a moci Slova božího a měnil by je na pouhé filozofické a mravní poučky.

Nicméně svědectví vydávané Slovu a stvrzené ve SZ a NZ k nám dospívá hlavně prostřednictvím jednotlivých slov. Avšak tato zcela lidská slova sama o sobě nic neznamenají a sama v sobě nemají nijakou autoritu. Aby se stala pramenem poznání a aby nabyla moci události, musí je Duch osvětit a „čist“ takovým způsobem, že skrze lidská slova zazní Slovo boží, a tak jakoby pod účinky očistné lázně se již neobjeví jednotlivá slova, ale postava spasitele, proroka, kněze a krále, v němž se odehrávají veškeré dějiny spásy. Tak se i psané slovo stává Slovem božím.

J.-PH. RAMSEYER /přel. V. Syrovátka

## SLUŽBA

### Starý zákon

„Služebnost“ (podle kralického znění) označuje tak jako latinské slovo *ministerium* především náboženské pověření, službu svatým věcem, Bohu a svatyni. Tento úřad vykonával v Izraeli zprvu otec rodiny. Kniha Genesis vypráví, jak Abraham při průchodu Kanaanejskou zemí buďoval oltáře, obětoval Bohu a vzýval jeho jméno (Gn 12,7—8). Brzy však byly kultické úkony svěřeny určitým pověřeným jedincům. Např. požehnání oběti je vyhrazeno Samuelovi (1S 9,13), a když Saul vykoná obět před příchodem proroka, spáchá tím neodpuštělný hřích, pro který bude od Boha zavržen (1S 13). Nejpozději v době soudců byli určití lidé odděleni pro službu ve svatyni a u oltáře (S 17—18).

Bible zná tři kategorie lidí pověřených „služebností“, které lze nazvat *posvátnými osobami*. Jsou to *kněží* (→ kněžství ve SZ), *proroci* a *král*.

1. Prococtví ve SZ není naprosto srozumitelná činnost, jak se často má za to. Tak jako kněžství, je i prococtví *institucí* s vlastními tradicemi, takže někdy lze jen těžko stanovit hranici mezi kněžími a proroky. Proroci tak jako kněží rovněž pronášejí věštby, jejich úloha však nezáleží tolik v předvídání budoucnosti jako v oznamování, pronášení výroků. Podle Ex

4,16 a 7,1 prorok = boží ústa, jak ostatně potvrzuje i tradiční formule uvozující orákula: „*Takto mluví Hospodin*.“

Již před příchodem Izraelců měla Kanaanejská země, tak jako Mezopotámie, své proroky. Shromažďovali se kolem místních svatyní (Gibea, 1S 10,5; Ráma, 1S 19,18; Bétel, 2Kr 2,3; Samaří, 1Kr 22,10). Nežili osamocně, tvořili bratrstva či družiny, v jejichž čele stál mistr či otec, který řídil jejich náboženskou činnost; odtud častý výraz „synové proroctví“, tj. členové prorocké skupiny. Zastávali také funkci věstců a žili z almužen (1S 10,5; 1Kr 22,6; 2Kr 2,3; 6,1; 9,1). Poznávacím znamením proroků byl jejich → oděv, kožešinový plášť s koženým pásem kolem beder, nebo zvláštní znak na tváři či kolem očí (2Kr 1,8; Za 13,4nn). Často vystupovali jako Bohem pověřeni k určitému výroku, který museli pronést, ať byly důsledky jakékoli. Ve velkých královských chrámech, v jeruzalémském a samařském, jich bylo velké množství. V kultu měli určenou úlohu: prostředkovali věřícím boží odpověď na jejich prosby. Přiváděli se do extatických stavů, používali k tomu různých prostředků a technik, jako hudby, zpěvu, výkřiků, tance (1S 10,5; 2Kr 3,15; 1Kr 22,10; 1Kr 18,26). SZ se zmiňuje i o několika ženách-prorokyních (Iz 8,3; 2Kr 22,14).

Starý izraelský prorocký úřad kanaánského původu býval často stavěn do opozice proti té podobě prococtví, která je zřejmá z prorockých knih SZ. Jde však o nepodloženou domněnku; proroci, jejichž spisy se dochovaly ve SZ, jsou přímými dědici proroků předchozích. Amosovu odpověď Amaziášovi v Bétel, která má doložit domnělý svár dvou prorockých tříd (tj. kanaánského profétismu, jak jej představují Baalovi proroci podle 1Kr 18, a izraelského profétismu, prostého jakéhokoliv cizího vlivu), je třeba překládat: „Nebyl jsem prorokem, ani členem prorockého bratrstva... až do chvíle, kdy mě Hospodin za stádem vzal a řekl mi: Buď prorokem“ (Am 7,14—15).

Často také bývají proroci SZ považováni za hlasatele ideálu kočovnického života, náboženství Mojžíšovy doby, kteří se bouřili proti náboženství svých současníků. Avšak tak jako pro jejich krajany, i pro ně je země požehnání a života země Kanaanejská, země Bohem zaslíbená, a ne poušť, země temnot a smrti. Ozeáš sice vyzývá k návratu na poušť, ne však k definitivnímu zabydlení se v pustině, nýbrž k po-

bytu na určitou dobu, nutnou k očistě (Oz 2). Náboženství, které hlásali proroci, bylo izraelské náboženství doby královské, směs náboženství hebrejských kočovníků a náboženství kenaánského.

Podobně vidí někteří vykladači v prorocích nepřátele oficiálního kultu i kultu vůbec, čiré spiritualisty, kteří odsuzovali obřady provozované ve svatyních (klasický protiklad prorok-kněž). Zapomínají přitom, že náboženství bez kultu bylo v době proroků nemyslitelné. Proroci se nestavěli proti kultu zásadně, nýbrž pohoršovala je určitá forma kultu. Micheáš 6 nepožaduje zrušení obřadů, nýbrž to, aby kult a všechny jeho obřady byly provázeny upřímným srdcem. Když Amos volá po spravedlnosti, neomezuje svůj požadavek na sociální a morální oblast. Chce spravedlivý, správný kult, prostý všech cizích prvků, kult pravého Boha, a ne model; žádá, aby byl konán z upřímného srdce (Ez 18,5).

Izraelec nerozlišoval mezi představou události v mysli a jejím vyplněním. Naopak, druhé vycházelo z prvního zcela samozřejmě a nemělo žádnou důležitost. Z toho důvodu si králové vydržovali určité proroky, jejichž úlohou bylo vidět, představit si. Když král táhl do pole, snažili se proroci představit si krále jako vítěze. Tyto představy, vidění, měly takovou cenu jako válečné zbraně a armády (sr. 1Kr 22, úlohu proroků ve chvíli Achabova a Jozafatova tažení do války).

Nesnadnou záležitostí je existence pravých a falešných proroků a jejich rozlišení. Izaiáš hovoří o prorocích, kteří učí lži a vrávorají, opilí vínem (9,15; 28,7). Jeremiáš jim vytýká, že prorokují lež a jsou pouhý vítr (14,14; 5,13), Ozeáš a Ezechiel je hodnotí jako pomatence, bláznů (Oz 9,7; Ez 13,3). Jedni i druzí věřili v téhož Boha, patřili k svatyním Hospodinovým. Pouze soud dějin mohl prokázat pravdivost nebo falešnost jejich předpovědí a původ jejich inspirace.

Dramatické dějiny Izraele byly řadou katastrof s konečným zhroucením, proto se poselství předexilních proroků soustřeďuje na oznamování trestu. Dělení na proroky neštěstí (předexilní) a proroky spásy (poexilní) není oprávněné; ve všech dobách proroci oznamovali zároveň soud i spásu.

Věštbý ověřené následujícími událostmi jako pravdivé byly uchovány a včleněny do hlavní linie náboženských dějin božího lidu. Některé prorocké kruhy zachovávaly svá prorocství v ústní podobě (memorizace),

jiní je zachytili písemně (sr. Iz 8,1; Jr 36). Některá prorocství zůstala živá i v srdcích starších lidu, kteří např. dosáhli osvobození Jeremiáše tím, že se dovolávali výroků proroka Micheáše, pronesených asi o sto let dříve (Jr 26,18). Knihy Amos, Ozeáš, Micheáš a Iz 1—39 jsou sbírkou výroků pietně tradovaných v prorockých kruzích a později zachycených písemně. Iz 40—66 je literárním dílem od počátku.

Čím více se upevňuje postavení kněžů a roste jejich moc, tím menší je význam prorockého úřadu a tím menší možnost mají proroci vnést něco nového do stále uzavřenější tradice. Jde o jev, který zná i křesťanská církev. Chtěli-li proroci z posledních století př. n. l. být slyšeni, museli promlouvat jménem velkých postav minulosti: Mojžíše, Eliáše, Henocha atd. Tuto nesmírně důležitou literaturu představují apokryfy a pseudoepigrafy SZ.

2. Jinou posvátnou osobou je *král*. V Izraeli neplnil pouze laické funkce hlavy státu, nýbrž vykonával také uložené náboženské pověření a v kultu zaujímal vůči božstvu mimořádné postavení. Tuto skutečnost dokládá → *pomazání olejem* (Saul: 1S 9,27—10,1; David: 1S 16,12n; Šalomoun: 1Kr 1,32—40; Jehu: 2Kr 9,7). Pomazáním se stal král vlastnictvím božstva a byl naplněn jeho duchem. Svým způsobem tak přecházel do božské oblasti. Vztáhnout ruku na krále (sr. 2S 1,14) znamená spáchat sakrální zločin. Předchůdci králů (soudci) jsou vylíčení jako „posedlí“, obdařeni duchem Hospodinovým. Lze se ptát, zda ritus pomazání nepřisuzoval králi božské rysy, nebyl-li král přímo zbožštěn. Někteří vykladači tvrdí, že tomu tak bylo, a odvolávají se na texty jako 2Kr 14,17; tento závěr je však příliš násilný. Je pravda, že některé žalmy jako by tuto domněnku potvrzovaly (Ž 2,7, kde Bůh říká králi: „Syn můj ty jsi, já dnes zplodil jsem tě“, a Ž 45,7, kde král je nazván „bohem“), avšak jde o formule ve starém Orientě běžné, jejichž cílem je vyznačit vzdálenost mezi králem a jeho poddanými. Ostatně stěží lze připustit, že by zbožštěný panovník svolil tak jako Achaz ke schůzce s Eliášem na cestě u valchářova pole (Iz 7,3), že by rozmloval s věznem Jeremiášem (Jr 37 a 38) jako Sedechiáš nebo že by odešel hledat píci pro dobytek jako Achab (1Kr 18). Nebyl zbožštěn, avšak svou moc odvozoval od Hospodina. Byl králem podle božského práva a výrazněji.

než ostatní monarchové v dějinách. V Jeruzalémě napomohlo těmto rysům krále i umístění paláce v přímém sousedství → chrámu (chrám i palác byly obehnaný těmiž hradbami) a také výrazy, kterých se užívalo ke královské poctě: boží syn, *Adón*, Pán (tak jako Bůh). Král je „pomazaný“, „syn“, „služebník boží“. Všechny tyto výrazy vypovídají, že král je blíže Bohu než kdokoliv z jeho poddaných. Jeho vztah k Bohu je jedinečný. Lze snad říci, že Izrael přisuzuje králi jistý stupeň božství, avšak ve vztahu král-Bůh Izrael odmítá jakoukoliv myšlenku totožnosti, fyzického vtělení. Král zůstává vždy lidskou bytostí, „člověkem z lidu“ (Ž 89,20), je podřízen Hospodinu a závisí na něm. Jeho síla má svůj původ v božím požehnání, které od něho může být odňato, jak dokládá Saulův případ. Je-li boží syn, pak jen díky božímu osvojení, adoptivně, ne svou přirozeností. Bůh si jej vybral, Bůh jej vyvolil. V kultu není král nikdy předmětem adorace, nýbrž před Bohem zastupuje lid a vystupuje jako prostředník mezi nimi. Je jako vodič, kterým se božské požehnání předává lidu, je místem setkání Boha s lidským společenstvím. Jako prostředník, skrze kterého Hospodin jedná se svým lidem, je král viditelným lidským důkazem, zárukou Hospodinovy smlouvy a jeho činné přítomnosti v lidu. Král z valné části hradí výlohy spojené s kultem, opravuje chrám a ujmá se organizace rozsáhlé náboženské reformy (Jozáš; 2Kr 22 a 23). Tím však jeho úloha nekončí; jak dokazuje dedikační modlitba, pronesená Salomounem při posvěcování chrámu, král řídí kult a žehná svému lidu. Místo, které panovník jako pověřená posvátná osoba zaujímá v kultu, je tak důležité, že neschází ani v Ezechielově ideální vizi obnoveného chrámu, jehož králem bude přímo Hospodin (král zde má nárok pouze na titul „kníže“ — Ez 46). V neprůhledném textu proroka Zachariáše jsou připraveny dvě zlaté koruny, jedna pro Jozue, velebně z doby návratu Izraele z exilu, druhá pro (v dnešní textové podobě) neoznačenou osobu; snad se jedná o Zorobábelu, potomka Davidovu, jehož osoba vyvolala naděje, které se v dějinách neuskutečnily (Za 6). Zaslíbení mu daná dobře dokumentují posvátný charakter královského úřadu ve starém Izraeli (Za 6,13).

Někteří autoři, pokoušející se o rekonstrukci svátků slavených v jeruzalémském

chrámu, vyslovili domněnku, že velké chvíle izraelských dějin, jako např. vyjití z Egypta, slavené o velikonocích, byly nejen příležitostí k recitaci posvátných textů, nýbrž i k předvádění dramatických her, při nichž král vystupoval v roli Boha. Je-li tato teorie správná, pak by bylo lze lépe pochopit, jak mohly být výrazy jako Ž 45,7—8 vztaženy na osobu krále.

Jelikož *Mesiáš* byl králem budoucnosti, nepřekvapuje, že formulí užívaných na dvoře a v kultu k uctění panovníkovy osoby, bylo použito k označení *Mesiáše*. Lze tak vysvětlit i příbuznost textů jako Iz 9 a 11 s výše zmíněnými královskými žalmy. Když po exilu Izrael již neměl krále, naděje spojené s panovníkovou osobou se soustředily v osobě *Mesiáše*.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

## Nový zákon

1. *Služba a přisluhování*. V NZ jsou obecným výrazem „služba“ (*diakonia*) označovány úřady a funkce, které jsou vykonávány v církvi. Tento obecný termín se vztahuje na úřad apoštola, na různé služby některých věřících a na povinnost všech věřících sloužit svým bratřím ve sboru. Užívá-li tu NZ stejného slova ve třech rozličných významech, pak to není pro nedostatek výrazů, ale proto, aby bylo zdůrazněno, že církev je živé tělo Kristovo a že každý úd tohoto těla plní svůj vlastní úkol ve snaze, aby se jeho plnost projevila ve společném životě. „Sloužit“ je povolání a úkol každého člověka náležejícího tomu, který „nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil“, a který učinil službu normou vši velikosti ve svém království. „Kdo se chce mezi vámi stát velkým, buď vaším služebníkem“ (Mk 10,43—45). Tato výzva připomíná, že služba je opak přirozeného sklonu lidského srdce. Sloužit z celého srdce mohou jen ti, které přetváří Kristus svým Duchem, a kteří proto dávají všechny své dary k dispozici církvi. Na této úrovni už není rozdíl mezi přirozenými schopnostmi a dary milosti.

Výrazy „přisluhování“ a „dar“ (boží milosti) se doplňují a nejsou ve vzájemném napětí (sr. 1K 12,4—5; 1Pt 4,10). Duch byl dán církvi, projevuje v ní svou přítomnost dary rozdělenými mezi věřící podobně jako — mluveno s Pavlem — připadají různé vlastnosti a činnosti lidského těla jeho údům. Jsou nevyhnutelně rozdílné a jedny na druhých závislé (1K 12,8).

Jsou-li v církvi všichni věřící ve službě, má církev prospěch i ze zvláštních služeb nebo služebností některých věřících. Dřív než začneme jednotlivé služebnosti popisovat, bude třeba ještě vysvětlit, proč tomu tak je.

Dílo spasení bylo Kristem vykonáno ve zcela určitém dějinném okamžiku. Už se neopakuje. Je tedy třeba, aby → apoštolové, lidé, které si Kristus vybral, oznamovali světu evangelium, aby uvěřil a byl spasen. Apoštolové, jako svědkové Zmrtvýchvstaleho, nemají žádného nástupce. To proto, že nedochází k žádným novým zjevením Krista. Kristovým dílem a apoštolským svědectvím je základ církve položen jednou provždy. V budování a vzdělávání církve je nicméně třeba pokračovat až do Kristova příchodu. Toto dílo vyžaduje, krom apoštolátu, ještě jiná přísluhování. To taková, která by mu zprvu pomáhala a která by v něm později, po zmizení prvních svědků, pokračovala. Pro život církve jsou tyto služebnosti stejně nepostradatelné jako apoštolství. Pavel je proto považuje za boží zřízení. Je to Bůh (1K 12,28) nebo Kristus (Ef 4,10), kdo dává církvi „apoštoly, proroky, učitele“. V seznamu služebností se ocitají služebnosti → slova vždycky na prvním místě (sr. také 1Tm 5,17), poněvadž se církev sytí apoštolským slovem, které káže, vykládají a uplatňují lidé, kteří jsou schopni to činit. Křesťanský život by už neexistoval bez znalosti zjevení, k němuž došlo v dějinách a které je předáváno dál tradicí, jejímiž prvními články jsou apoštolové. Církev je také volána k tomu, aby byla „stavením“, a ne pouhou snůškou všelijakého materiálu, tělem, a ne beztvorou hromadou věřících. Obrazy těla a stavení, jimiž je církev v NZ běžně označována, ukazují, že se církev neobejde ani bez služebností řádu a správy.

Různé služebnosti se proto projevují docela brzy, už za života apoštolů. Dochází k tomu jak v Jeruzalémě, tak v oblasti pavlovské misie. Vznikají zcela normálně a jsou nezbytným výrazem života církve.

**2. Církev v Jeruzalémě.** Ve Skutcích apoštolů je psáno, že v Jeruzalémě vpomáhá dvanácti apoštolům sedm bratří a pak ještě presbyteri čili starší. Rychlý růst církve vede k tomu, že Sedmi je třeba svěřit „službu stolů“, slavení eucharistie a společné stolování, při němž jsou potřebným rozdělovány podpory (sr. Sk 2,42n). Děje se tak proto, aby se Dvanáct mohlo

věnovat „modlitbě a službě slova“ (Sk 6, 1—4). Ve skutečnosti ovšem mají dva z těchto Sedmi důležitou úlohu jako kazatelé a misionáři. Jsou to Štěpán (Sk 6—7) a Filip (Sk 8; sr. 21,10). Autor Skutků apoštolských považuje oněch Sedm zcela určitě za předky diakonů, kteří nejsou ve Skutcích zmiňováni, ale objevují se v epištolách, zvláště pastorálních, jako lidé pověřeni pomocným přísluhováním.

Presbyteri neboli starší se v Jeruzalémě objevují o něco později. Autor Skutků se o nich nicméně zmiňuje. Neříká se nic o tom, jak vcházejí do služby, ani o jejich povinnostech. Barnabáš a Pavel odevzdávají do jejich rukou sbírku, která byla vykonána v Antiochii ve prospěch bratří v Judstvu (Sk 11,30). Apoštolové nejsou při této příležitosti jmenováni. Jsou bezpochyby zaměstnáni misijními cestami (sr. 1K 9,5) někde jinde. Zdá se tedy, že starší řídí církev v nepřítomnosti apoštolů a že s nimi spolupracují, jsou-li přítomni. Takové je to v okamžiku koncilu, který se koná v Jeruzalémě (Sk 15), i později, když Pavel přichází naposledy do svatého města (Sk 21,28).

Kniha Skutků uvádí, že starší existují podobně ve sborech, které založil Pavel (Sk 14,23), zvláště v Efezu (Sk 20,17). Pavel sám tohoto pojmenování ve svých epištolách neuzívá (krom epištol pastorálních). Mluví však o přísluhováních, která jsou rovna presbyterskému. Ve Skutcích se ostatně setkáváme s ozvěnou rovnocennosti těchto pojmenování. Presbyteri v Efezu jsou nazýváni i biskupy (Sk 20,28). Text zdůrazňuje, že jejich povinností je, aby pásli církve boží jako pastýři. Pavlem založený sbor ve Filipis má biskupy (Fp 1,1) a v Ef 4,11 jsou učitelé označeni také jako pastýři. Dochází tak skoro jistě k totožnosti mezi označením i funkcemi presbyterů (starších), biskupů a učitelů (doktorů). „Pást stádo boží“ (Sk 20,28) znamená bránit je proti nebezpečí falešného učení (Sk 20,29—31), opatrovat mu dobrou stravu pravdy, tj. vyučování shodné s myšlením apoštolským. V Jeruzalémě konají prvořadou služebnost slova a vyučování starší, v pavlovských sborech učitelé a biskupové.

Presbyteri jsou ještě uváděni v epištolách, které tradice připisuje jeruzalémským apoštolům. Podle 1Pt 5,1—4 mají starší za úkol pásť stádo, tedy věrně vyučovat. Podle Jk 5,14 se mají zvláště modlit za nemocné a vzkládat na ně ruce.

3. *Pavlovské sbory*. Apoštolovi dělá starost organizace sborů, které zakládá. Živá naděje v návrat Pána není v jeho očích důvodem k podcenění řádu, který má panovat v domě Páně (sr. 1K 14,33). Stejně tak nemá toto očekávání povzbuzovat věřící k tomu, aby si už přestali zajišťovat své potřeby → prací (sr. 2Te 3,6—12). Apoštol však nevěnuje otázce služebnosti žádnou zvláštní epístolu. Spokojuje se s tím, že v každé epístole uvede své pokyny v souladu s místní situací. Ve Filipis pozdravuje spolu se sborem „biskupy a jáhny“ (Fp 1,1), aniž vypisuje, v čem záleží jejich povinnosti. „Biskupové“ jsou zřejmě ti, kdo bdí nad sborem, tj. dávají pozor, aby setrval v učení, které přijal od apoštola. Jejich služebnost se zdá stejná jako služebnost „učitelů“ v Korintu a „starších — biskupů“ v Efezu. Jáhnové (diakoni) jsou bezpochyby podřízeni, poněvadž jsou uváděni až na druhém místě. Tyto dvě sobě blízké funkce už — kromě pastoračních epístoľ — nejsou jinde uvedeny. Přesto stačí tento text v epístole k Filipenským ke zjištění „existence ustálených služeb v době Pavlové“ (M. Goguel). Apoštol naráží na rovnocennou službu, když píše v Ga 6,6: „Sdílej se pak ten, který naučení přijímá v slovu Páně, s tím, od kohož naučení běře, vším svým statkem.“ Tento text potvrzuje také prvořadou důležitost připisovanou od začátku službě učení, protože má tato služebnost právo na stejnou odměnu jako služba apoštolská (1K 9,6—15).

Povinnost bojovat proti anarchickým a mystickým tendencím v Korintě vede Pavla k tomu, aby připomněl, že to byl Bůh sám, kdo ustanovil různě odstupňované služebnosti: „A některé zajisté postavil Bůh v církvi nejprv apoštoly, druhé proroky, třetí učitele, potom moci, potom ty, kteří mají dary uzdravování, pomocníky, správce jiných, rozličnost jazyků mající (1K 12,28; sr. 12,29—30). Apoštol vypočítává v této větě celou sérii církevních funkcí a střeží se postavit je všechny do jedné roviny. Nejprve se zmiňuje o troji službě slova a vyučování. Očíslováním zdůrazní jejich důležitost. Tato přísluhování se ostatně vyskytují pod různými jmény ve všech sborech, neboť jsou pro život církve nepostradatelná. V čele je apoštol, protože zakládá církve svým svědectvím o Zmrtvýchvstalém a protože je na počátku jediný, kdo má ekumenický charakter. Úkolem apoštola je kázat evan-

gelium všude, kam se jen dostane. Sbory vznikají jeho kázáním. Jejich vzájemná jednota je zajištěna jeho dopisy, návštěvami a zmocnění, kteří mluví a jednájí jeho jménem. Ve srovnání s tím má ostatní přísluhování jenom místní povahu. Inspirovanými kazateli jsou nade vši pochybnost → proroci, kteří se vyjadřují jasně a nemluví nesrozumitelnou řečí jako ti, kdo „mluví → jazyky“ a jejichž slovo se ztrácí, nenajde-li stejně inspirovaného vykladače, který by je přeložil. Zdá se, že učitelé mají za úkol vykládat křesťanské poselství ve světle SZ a zhodnotit význam všech pravd, které věřící uchvacuje vírou.

V druhé části svého výčtu podává Pavel seznam charizmat, označuje je abstraktními a neosobními výrazy, protože se nepochybně jedná o spontánní a jen občasné projevy Ducha. Nemají trvalý charakter přísluhování. Nečísluje je, protože jsou příliš volná, aby tvořila uzavřenou řadu. Unikají jakékoli klasifikaci. Ve verších 29—30, které jsou opakovaním v. 28, podává Pavel poněkud jiný význam charizmat (darů), zatímco znovu staví do čela tři způsoby přísluhování, a to ve stejném pořadí. Apoštol tedy zdůrazňuje, že Duch svatý občas používá některých věřících jako nositelů darů, které zbohatčí život církve, zatímco ony tři služebnosti slova jsou nepostradatelné pro samu existenci církve. Tyto služebnosti mají zvláštní rys stálosti a autority pro schopnosti a kulturu předpokládanou u těch, kdo je vykonávají.

V Ef 4,11 se setkáváme s takřka stejným seznamem služebností jako v 1K 12. „A on (Kristus) dal zajisté některé apoštoly, jiné pak proroky, jiné evangelisty, jiné pastýře a učitele.“ Poslední dva výrazy označují stejné lidi. Učitelé svým vyučováním pasou Kristovo stádo. Obrazný výraz → pastýř je vyvolán obrazem stáda, kterým je v NZ často označována → církev. Ve srovnání s textem ep. ke Korintským se tu evangelista vyskytuje jako jediný nový termín. Evangelista má stejnou funkci jako apoštol. Má šířit evangelium. Neříká se mu apoštol, protože narozdíl od něho neviděl Zmrtvýchvstalého. V NZ je titul evangelisty připisován výslovně jen Filipovi, který je jedním ze Sedmi (Sk 1,8), a Timoteovi, věrnému spolupracovníkovi apoštola Pavla.

V Ř 12,6—8 jmenuje apoštol při řeči o funkcích a o lidech, kteří je vykonávají, následující „dary“: „proroctví, přísluhová-

ní“ — zde služba v obecném smyslu (sr. 1Te 5,12) — „vyučování, napomínání, rozdávání, předložení“ — to se týká lidí, vykonávajících duchovní správu (sr. 1Te 5,12) — a „činění milosrdenství“. Není to nijak přesný seznam. Je v tom patrně nějaký záměr, protože apoštol není podrobně informován o zvláštních okolnostech, které panují v římském sboru. I v tomto seznamu však klade proroky a učitele (tj. ty, kdo vyučují) na výrazné místo. Skutky apoštolské (13,1; sr. 11,27—28; 15,32) potvrzují, že v Antiochii, odkud vycházejí pavlovské misijní cesty, proroci a učitelé existují.

4. *Poapoštolské období.* Pramenem informací nám zde jsou epištoly k Timoteovi a Titovi (epištoly pastorální). Redigoval je pravděpodobně některý Pavlův žák, který možná použil apoštolových poznámek nebo se dal inspirovat jeho ústními projevy. Líčí nám situaci, která se už poněkud liší od té, kterou známe z Pavlových epištol a ze Skutků. Apoštol už tu není osobním, živým poutem mezi sbory. Nezmizel-li už, je ve vězení nebo je jinak odloučen od svých věrných, u nichž jej zastupují jeho zmocněnci Timoteus a Titus, kteří jsou pověřeni bdít nad dobrou organizací církve. Má k tomu přispívat čtvero přísluhování:

a) *Diakoní* (1Tm 3,8—13), mezi nimiž jsou určité i diakonky (sr. 1Tm 5,3—13), mají být lidé pevných morálních vlastností a praktických schopností. Nejsme schopni rozeznat víc než jejich funkci, která není nijak rozváděna. Týká se podpůrných a administrativních prací.

b) *Presbyteri* nebo starší (1Tm 5,17—22; Tt 1,5—6) mají být lidé bez úhony. Ti z nich, kdo káží a vyučují, si zasluhují „dvojití cti“, což patrně znamená dvojitý honorář. Z toho plyne, že se funkce presbyterů různí, ale služba vyučovací si zachovává první místo. Na druhé straně je vidět, že presbyteri jsou odměňováni. To předpokládá, že své službě věnují většinu času, ne-li všechno.

c) *Biskup* (1Tm 3,1—7; Tt 1,7—9) je vždycky zmiňován v jednotném čísle. Je tedy velmi pravděpodobné, že v době pastorálních epištol býval ve sboru vždy jen jeden biskup. Jeho postavení i úkoly ho odlišují od presbyterů. Má být pohostinný — má tedy přijímat věřící, kteří přicházejí z jiných sborů. Má se těšit vážnosti nevěřících. Je to tedy on, kdo představuje

sbor před jinými sbory a před lidmi zvenku. Není také omezen na vyučování jako presbyteri, ale má chránit učení, předané apoštoly, před jakoukoli deformací. To předpokládá rozsáhlejší znalosti a rozumové schopnosti; biskup by měl vnímat potíže, s nimiž se církev může setkávat. Jeví se tedy jako vůdce místního sboru.

d) *Timoteus a Titus* jsou apoštolskými delegáty v Efezu a na Krétě. Podobně jako apoštolát překračuje i jejich služba obvod místního sboru a zajišťuje vzájemný vztah a jednotu mezi různými sbory jedné oblasti. Funkce těchto apoštolových pověřenců se liší od funkcí biskupů, presbyterů nebo diakonů. Toto ekumenické přísluhování má být v církvi zachováno i v budoucnosti (2Tm 2,2).

Pokusme se uzavřít přehled přísluhování, která zná NZ. Naši pozornost upoutají tři věci:

1° Potřeba mužů oddělených k činnosti, kterým mají předsedať a které jsou podstatné pro činnost sboru.

2° Rozličnost a mnohost přísluhování, mezi nimiž však všude vyniká služba slova (kázání a vyučování).

3° Existence ekumenického přísluhování, které je výrazem jednoty četných místních sborů.

5. *Služba a církev.* O organizaci církve v novozákonní době máme málo informací. Není to proto, že by snad apoštolové byli, pro samé očekávání Kristova návratu, k této věci lhostejní. Naděje, že se zjeví, povzbuzuje naopak věřící k tomu, aby žili v nejpozornější bdělosti. Apoštolové vede také k rozšiřování církve pomocí misie a k jejímu upevňování pomocí organizace. Počet Sedmi, kteří se objevují v jeruzalémském sboru, se začne zvyšovat. Existence presbyterů po boku apoštolů, Pavlova mnohá péče o služby a řád v církvi i existence pastorálních epištol jsou společným projevem starosti o organizaci církve a o to, aby nebyla zbavena vůdců v okamžiku, kdy zmizí apoštolové z dějin.

Apoštoly si vybral Kristus sám a vybavil je svým Duchem, aby byli schopni plnit svoji úlohu. Proto jsou to Duchem inspirovaní apoštolové, kdo vybírají lidi, které církev potřebuje (Sk 6,2—6; 14,23). Místo apoštolů to potom dělají jejich delegáti jako Timoteus a Titus (2Tm 2,2; Tt 1,5; sr. 1Tm 5,22). Věřící jsou zváni, aby k tomu dali svůj souhlas.

Tento systém má svůj základ v teologii církve. Kristus je vůdce církve, které vládne svým Duchem. Svrchovaná moc spočívá v Kristu nebo v jeho Duchu. Autorita přichází shůry. Přechází na ty, které Kristus sám ustanovil, na apoštoly a skrze ně na ty, které povolají, aby jim pomáhali. V NZ je tedy církev christokracií, nebo ještě přesněji: apoštolskou christokracií.

PH.-H. MENOUD /přel. J. Miřejovský

## SLUŽEBNÍK

Výraz služebník nebo sloveso sloužit (v hebr. *ébed* nebo *ábad*) obsahuje dvojí představu: *práce* — *podrobení*. Podle toho, který z těchto dvou aspektů převažuje, má význam *pracovník*, nebo *otrok* a sloveso může být přeloženo buď *pracovat* nebo *podřídit se*. Tyto odlišné významy se setkávají v oblasti všedního i náboženského života.

1. Aplikováno na oblast běžného života, používá se slova služebník v různých případech, kde jde o „službu“. Nejběžněji označuje *otroka*, a obzvláště otroka — muže (pro ženy se užívá jiných výrazů, které v sobě zahrnují často něco jiného než práci služebníka, např. konkubinát, Gn 16,1—3; Ex 21,7—11). Jinde je služebník osoba podřízená jinému: v oblasti politické je *poddaným* krále nebo představeného (1S 8,17; 2Kr 10,5) a v oblasti vojenské je povinen „službou“, to znamená, že je prostý *voják* nebo *důstojník* (1S 17,8, 22,17; 2Kr 18,24). Totéž slovo označuje také důležitou osobu pověřenou rozsáhlou odpovědností, ač vždy poddanou králi: je to *ministr* (což znamená rovněž služebník) nebo *posel* (Gn 40,20; 2Kr 22,12; Est 1,3). Konečně ve zdvořilostních formulích a v pozdravech chápeme slovo služebník jako výraz úcty a podřízenosti: „(jsem) tvůj služebník“ (Gn 32,4; 33,5), a nahrazuje často osobní zájmeno já (1S 1,10).

2. V náboženské oblasti tento výraz nabývá bohatšího významu: služebník je ten, kdo je podroben Bohu a pracuje v jeho službách. „*Boží služba*“ má tedy nejprve význam kulturní a liturgický, který se udržel až do našich dnů: boží služba to je → bohoslužba, kult. Služebníkem božím je tedy lid, který koná bohoslužby, to jest společenství Izraele v liturgické aktivitě (vytvoření → smlouvy, slavení → svátků,

shromáždění → v chrámě atd., sr. Ž 113,1, 134,1; Ex 7,16; Ez 20,40). Zcela přirozené jsou božími služebníky lidé pověřeni konáním bohoslužeb, *kněží* a *levité* (Nu 18,7; Neh 11,3; Ezd 6,18).

Přesto by bylo nepřesné omezit smysl služby na oblast čistě rituální a liturgickou; boží služba je především *morální postoj* lidu nebo člověka vůči Bohu v poslušnosti jeho příkázání: *Izrael je služebník boží* (1Kr 8,23; Ž 69,37; Iz 41,8—9; 43,10, 44,1—2 atd.). A stejnou výpovědí jsou vyjádřeny všechny vztahy mezi Bohem a jeho lidem: Bůh nazývá Izraele svým služebníkem, protože si ho vyvolil, a vyžaduje od něho naprostou poslušnost své vůle, bázeň a věrnost, lásku a důvěru. Bůh je žárlivý na svůj lid a nestrpí, aby sloužil jiným bohům než jemu. Na druhé straně lid obdrží od svého Boha požehnání a sliby, které mu zvlášť vyhradil: čtené potomstvo, ochranu, vysvobození, milost, odpuštění. Kapitoly 40—55 Izaiášova proctví se zakládají zejména na tomto vztahu Boha k služebníkovi Jákobovi nebo Izraelovi a vyjadřují jej co nejpřesněji.

V četných oddílech Starého zákona se toto slovo nevztahuje na celý lid, ale na část lidu, na vymezenou skupinu vzhledem k celku. Je to *skupina věrných* mezi těmi, kteří se dají odvést daleko od pravé služby Hospodinu (Ž 34,22—23; 35,27; Iz 65,8—14; Mal 3,17—18). Služebníci jsou spravedliví, ostatní jsou zlí. Konečně má toto slovo význam *individuální* a může označovat jednu osobu: Abraham (Gn 26,24), Mojžíš (Ex 14,31), David (2S 3,18). Žalmy předkládají četné příklady takovéto individualizace, i když zůstává anonymní; vidíme ji zvláště v nárcích a stížnostech spravedlivého, který volá k Bohu, aby ho vysvobodil z ruky nepřátel (Ž 19,12—14, 31,17, 109,28, 119,17,23,38, 143,2 atd.). Ač je v božích očích služebníkem ten, kdo je spravedlivý, přece je to především ten, koho Bůh pověřil určitým posláním: buď jako *krále* (Iz 37,35; Jr 33,21), nebo jako *proroka* (1Kr 14,18; Jr 7,25) či dokonce jako prozatímní nástroj boží vůle, i když ten člověk nepatří k vyvolenému lidu: poňhan může být služebníkem božím (to je případ „mého služebníka Nabuchodonozora“, Jr 25,9; 27,6).

3. Na závěr je třeba uvést zvláštní užití slova služebník ve čtyřech známých oddílech knihy Izaiášovy, nazývaných zpěvy nebo básně „*služebníka Hospodinova*“ (Iz



42, 1—7, 49, 1—6, 50, 4—9, 52, 13, 53, 12). O koho jde v těchto básních, jejichž obsah tak obohacuje křesťanské myšlení? Zde je jeden z nejdiskutovanějších problémů Starého zákona, k němuž vědci vyslovili mnoho možných výkladů. Je nemožné, abychom je zde předvedli v detailech, proto se musíme omezit jen na hlavní linii. Pro mnohé má služebník Hospodinův v těchto kapitolách představovat *individuální osobu* v protikladu k lidu (Iz 49, 6, kde služebník má jednat proti lidu; také 53, 3—8), i když všude jinde v Izaiášovi služebník označuje vždy lid (44, 21 par ex.). Není však jednoty, když se má tato osoba přesněji určit: Je to někdo z minulosti (Mojžíš, David nebo někdo z jejich potomků) nebo z přítomnosti (prorok, sám autor) nebo z budoucnosti (Mesiáš, slavný král z konce věků)? Tato nesnáň není dnešní; objevuje se již v Novém zákoně. „O kom toto mluví prorok? Sám-li o sobě, čili o někom jiném?“ (Sk 8, 32—35).

Jiní vědci zachovávají *kollektivní význam* a nechtějí vidět v tomto služebníku nikoho jiného než samotný lid izraelský, o kterém se mluví v jiných oddílech téže knihy. Tento lid bude světlem národů, bude muset trpět pronásledování a smrt pro spásu ostatních národů. Nanejvýše by se jednalo o malou skupinu věrných uprostřed lidu, o malý zbytek, který zůstává věrný Hospodinu a který má být svědkem pro ostatní a pro pohany, nebo jde o personifikaci lidu v prorocké perspektivě.

Tváří v tvář těmto rozličným tezím se zdá pravděpodobné připustit, jak to dnes mnozí zdůrazňují, že tento pojem služebníka Hospodinova je *pojmem „plynulý“*, že přechází z celku, ze skupiny na osobu, nebo z přítomnosti do budoucnosti, a není nutno logicky jej zužovat, jak to vyžaduje náš moderní duch. Je třeba říci, že Ježíš Kristus viděl v těchto oddílech obraz svého vlastního poslání a že pokorný služebník, trpící za hříchy svého lidu, je pro křesťanskou církev prorockou zvěstí o Kristu ukřižovaném pro spásu světa.

Tak jako je Kristus zcela určitou osobností a zároveň jeho tělo je i církví (1K 12, 27), tak i „služebník Hospodinův“ označuje společenství věřících staré smlouvy a také zvláštní osobu, které Bůh svěřil poslání spásy národů. V tuto osobu se → Ježíš vtělil při svém příchodu na zem. Toto prolínání významu individuálního a kollektivního ostatně zcela odpovídá myšlení

biblických pisatelů, kteří v náboženském životě Izraele od sebe neoddělovali jednotlivce a společenství.

F. MICHAELI /přel. J. Sládková

## SLUŽEBNÍK — OTROK

1. V Izraeli patrně nebylo tolik otroků jako u ostatních starověkých národů (Neh 7, 67, asi šestina obyvatelstva). Byli to většinou cizinci získaní koupí nebo váleční zajatci (Gn 17, 12; Nu 31, 11). Jejich postavení se lišilo od Izraelců, kteří upadli do otroctví, jen v jediném: jejich otroctví trvalo až do smrti. Propuštění na svobodu bylo možné, nebylo však povinností a docházelo k němu zřídka.

Podmínky Izraelců, kteří upadli do otroctví pro krádež, dluhy nebo dobrovolně, proto, že se chtěli vyhnout chudobě (Ex 22, 7nn; 21, 2; Am 2, 6; 8, 6), byly teoreticky mírnější. Jejich úděl se postupně zlepšoval a v poexilní době směřovalo zákonodárství k úplnému odstranění otroctví. Nejstarší zákony stanovily, že člověk měl být zproštěn otroctví šest let po ztrátě svobody (Ex 21, 2). Později byla platnost tohoto výměru rozšířena i na ženy (Dt 15, 12). Pro malou účinnost tohoto zákonného opatření ustavili poexilní zákonodárci milostivé léto, které nastalo vždy po 49 letech. V padesátém roce dostali všichni izraelští otroci svobodu, bez ohledu na to, kdy se do otroctví dostali.

Jako otrok býval označován i služebník nějakého soukromníka nebo člověk přidělený králi (1K 9, 27). V takových případech nabýval tento výraz smyslu slova „služebník“. Jde o zdvořilé vyjádření poddanosti svému svobodnému vládci (Gn 20, 8).

V širším a dobře pochopitelném smyslu může pojem → sloužit vyjadřovat také věrnou oddanost věřícího Bohu (např.: „David, můj služebník“ Iz 37, 35). Z tohoto hlediska bylo otročení lidu izraelského v Egyptě dvojnásobné. Kromě ztráty svobody znamenalo i nemožnost „sloužit“ Bohu. Proto je Egypt v pravém smyslu slova zemí „otroctví“ (Ex 1, 13; 2, 23 atd.).

2. Dříve než se zaměříme na postoj Ježíšův a na postoj prvotní církve k otroctví, musíme poznamenat, že nz spisy rozlišují mezi několika způsoby „služby“. Používají pro ně odlišných výrazů. *Otroctví* čili *poroba* se týká ztráty práva volně nakládat se sebou samým. Znamená tedy,

že člověk patří naprosto svému pánovi (Mt 6,24; žádný nemůže sloužit dvěma pánům). V náboženském smyslu znamená *sloužit* zároveň *ctít*, *pracovat pro něco a zasvětit se* (Ř 1,9; Fp 3,3; L 2,37). Může rovněž jít o nějakou *úřední službu*, civilní nebo náboženskou. V tom případě je služebník ve své funkci *služebníkem* svého krále nebo svého Boha (Ř 13,6; 15,16). Konečně může jít o osobní a dobrovolnou službu (za odměnu nebo zdarma, Mt 8,15; 20,28; Ř 15,25).

Ježíš není lhostejný k sociálnímu postavení otroků. V různých podobnostech se zmiňuje o libovůli pánů. Nejeví se však jako sociální osvoboditel jednoho druhu lidí nebo jedné jediné třídy. Vyhlašuje ve všem boží vůli. Přišel sám „sloužit“ a dát svůj život na vykoupení za mnohé (Mt 20,28). Syn člověka byl poslán, aby osvobodil celého člověka, ať je to kdokoli a ať je jakýkoli, a spasil jej. Jsa první, dodává otrockému stavu zvláštní důstojnosti: „Kdožkoli chtěl by mezi vámi býti velikým, budiž služebník váš.“ Takto tedy přišel Syn člověka; ne aby jemu slouženo bylo, ale aby sloužil (Mt 20,25—28; srv. 23,11; 23,8; L 22,24—30). Otroek přestává být nižší bytostí, něčím mezi zvířetem a člověkem. Je člověk, duše, hodná stejné boží spásy jako jeho pán. Tón ve stejném zatracení, ale může a má být z něho zachráněn.

Prvotní společenství církve znala choullostivý problém otroků, kteří se stali křesťany, zatímco páni zůstali pohany. Jak se tito křesťané mají chovat? Co mají dělat křesťanství páni, kteří mají pohanské otroky?

Apoštol Pavel to vidí takto: „Kristus za všechny zemřel proto, aby ti, kteří jsou naživu, nežili už sami sobě, nýbrž tomu, kdo za ně zemřel i vstal“ (2K 5,15). Cílem života je obecenství s Kristem (Ř 10,10—13). Osvobození z otroctví zůstává záležitostí druhotnou. „Otroek povoláný v Pánu je propuštěncem Páně; stejně svobodný povoláný je otrokem Kristovým. Každý ať zůstává u Boha v tom stavu, v kterém byl povolán“ (1K 7,17—24). V Kristu už není ani pán ani otroek (Ga 3,28). Pán nechť myslí na nebeského Pána. Otroek nechť stále hledí na příklad pravého → služebníka, Krista (Fp 2,5—11). Nejde přitom o sociální netečnost. Otroci jsou stejně jako páni napomínáni, aby žili v Kristu (Ko 3,22—4,1; Ef 6,5—9), ale tak, že budou do společenského života promítat lásku Otce (jediného pravého Pána) k Synu (je-

dinému pravému služebníku) a Syna k Otci. Apoštol Pavel nic obecně nepředpisuje, on napomíná. Není ani revolucionář v novodobém slova smyslu ani konzervátec. Snaží se uplatnit v každodenním životě mimořádnou skutečnost, že v Kristu jsou spojeni všichni lidé, páni i otroci. Tato skutečnost daleko překračuje prosté lidské požadavky. Nezanedbává je, ponechává jim však jejich pravé místo: patří k pomíjejícím pořádkům (1K 7,31).

Autor první epístoly Petrovy má stejné pojetí jako apoštol Pavel.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

## SMÍŘIT

1. Výraz smířit má zcela zvláštní místo mezi výrazy, které popisují novou situaci světa po Ježíšově smrti na kříži. Ačkoli je v hloubi velice blízký pojmem jako → spášení, → ospravedlnění, → pokoj atd., je přinejmenším to zvláštní, že jej, co do formy, nepředchází nic ani ve SZ ani v helénistickém slovníku. Příchod Vykupitele zahájil tak radikální změnu a z náboženského hlediska pro lidstvo tak zvláštní čas, že pro něj bylo třeba razit zcela nový a původní výraz. V náboženském myšlení křesťanském se tento výraz dočkal takových osudů, že zvláštním způsobem přesahují místo, které zaujímá v NZ. V teologickém významu se s ním setkáváme jenom v pěti oddílech, které mají všechny pavlovský původ (Ř 5,10—11; 11,15; 2K 5,18—20; Ko 1,20,22; Ef 2,16). Všecky jsou důležité. — V řečtině odpovídá kořen slova našemu pojmu *jiný* a první odvozeniny mají smysl *učinít jiným*, (např. v obžalobě, k níž dojde ve Štěpánově procesu ve Sk 6,14: „Nebo jsme slyšeli jej, an praví, že ten Ježíš Nazaretský ... *proměnil* ustanovení, která nám vydal Mojžíš“). Klasická řečtina razila přidáním jiné předpony druhý výraz, jehož prvotním významem bylo *měnit*, a to ve smyslu *proměnit* nebo *vyměnit*, a odtud později odvozením nabyl významu *smířit* v tom smyslu, v jakém se s ním setkáváme v nenáboženské řeči (smířit protivníky, smířit muže se ženou apod.). Stejným vývojem, od výměny ke smíření, prošlo i podstatné jméno.

2. Už jednou jsme zdůraznili skutečnost, že výraz smíření nemá v hebrejštině protějšek, který by měl stejný význam (ještě uvidíme, že ho Septuaginta používá jenom v knihách Makabejských). Dá se ovšem

najít celá řada textů nebo pojmů, které ve SZ ohlašují nebo představují stejnou skutečnost. — Můžeme se např. zahledět do textů, které narážejí na to, že se vzpurnému lidu znovu dostává milosti Hospodiny. Právem se také můžeme dovolat → obětí smíření, obřadů očišťování, konaných ve veliký den smíření v sedmém létě (Lv 16,17,25), létě milostivém. Pro Izrael znamenalo přece sedmé léto nový počátek, změněnou situaci. Všecky obchodní dohody, dluhy, chyby a nečistoty v ní byly prohlášeny za neplatné. Tíha minulosti už nezasahovala ani do vztahu k Hospodinu ani do vztahů vzájemných. Bylo také připomínáno, že smrt sedmi mučedníků zahájila podle 4Mak 17,1n nový věk v Izraeli. Můžeme se také dovolat řady prorockých textů. Iz 11 mluví např. o tom, že Mesiášovo království je úvodem k jakémusi smířníci všeho vesmírného stvoření. Ozeáš 2,3 je citován Pavlem v Ř 9,25: „Nazovou nelid svůj lidem svým a nemilou milou“. Také je jistě třeba vzpomenout všech prorocství a modliteb, které připomínají a přivolávají veliký boží zásah ve prospěch jeho lidu na konci časů, ono znovuzřízení Jeruzaléma, které se často jeví jako signál k všeobecnému smíření. Podobných příkladů bychom jistě mohli uvést více. Pokud jde o SZ, zmiňme se ještě závěrem o jediných oddílech, kde je výrazu *smíření* výslovně použito v Septuagintě. Jde o 2Mak 5,20; 1,5; 7,33; 9,20 (př. 2Mak 1,5: „A vyslyšíš modlitby vaše a smiř se s vámi, a neopouštěj vás v čas zlý.“). Významné je zjištění, že pro židovskou zbožnost tohoto období je navrácení do milosti nevyhnutelně vázáno na *lidskou* iniciativu: modlete se, pokání činite, obětujte a Pán sebou dá pohnout, odvrátí svůj hněv. (Sr. „Navraťte se ke mně a navrátím se k vám.“) Za okamžik nám právě toto umožní lépe pochopit to mimořádné, s čím se setkáváme v evangeliu.

3. Máme-li vymezit smysl smíření v NZ, nahlédneme do svědectví jednotlivých textů, které se o tom zmiňují. Ptejme se jich, kdo se smiřuje s kým, za jakých okolností ke smíření dochází a jaké jsou jeho důsledky.

a) *Podmět*. Podle Ř 6,11; 2K 5,18n je podmětem smíření Bůh. Podle Ko 1,19.20.22 je to „plnost“, totiž Bůh sám — ve smyslu terminologie, která je této epištole vlastní. Ježíše Krista uvádí jen ep. k Efezským, ale je třeba poznamenat, že tu Ježíš pro-

vádí boží plán s Jeruzalémem a národy. Panuje tu tedy jednomyslnost. Je to *Bůh*, kdo má, nade všechnu pochybnost, v ruce iniciativu k smíření. Předpoklady ze strany jiných nepřicházejí vůbec v úvahu. Je to on, kdo tu rozhodl, dokonál a prováděl své dílo až k jeho rozřešení: „To pak všechno je z Boha“ (2K 5,18).

b) *Koho se smíření týká?* Podle Ř 5 jsme to *my, nepřátelé boží* (a ne *my*, věřící)! Podle Ř 11 je to *svět*, který je tu chápán ve svém technickém smyslu, svět pohan-ských národů, které byly až dosud odcizeny od společnosti Izraele a cizí od úmluv zaslíbení, naděje nemající a bez Boha na světě (Ef 2,12). Pro 2K 5 je to také *svět*, zde však v nejširším smyslu, celé lidstvo podrobené hříchu (v. 19). V Ko 1,20 to je „*všecko*... buďto ty věci, které jsou na zemi, buďto ty, které jsou na nebi“. V Ko 1,22 „i *vás*, někdy *odcizené* a *nepřátely* v myslí, skrze skutky zlé, nyní již smiřil“. V Ef 2,16 smiřil „oboje v jedno“, *Židy i pohany*, vydané stejnému božimu hněvu (sr. začátek epištoly k Římanům), navzájem *znenepřátelené* a *rozdělené* „hradbou dělící na různá“. Ze všech těchto oddílů vyplývají dvě věci: Smíření má univerzální dosah. Ti, kdo z něho mají prospěch, dosud se projevovali jen nenávisť k Bohu nebo *nenávisť* k sobě navzájem.

c) *Za jakých okolností?* Texty říkají jednomyslně, že ke smíření dochází v *Ježíši Kristu*, prvorozeném Synu (Ř 5) všeho stvoření (Ko 1,15). Přesněji řečeno: dochází k němu v *jeho smrti na kříži*. Přesnější údaje se v jednotlivých oddílech liší: Děje se to → *křížem*, → *krví kříže* (krev nevyvolává nezbytně myšlenku na krev kultické oběti, nýbrž smrti, podstoupené až do konce). Každé z těchto míst potvrzuje toto podstatné svědectví po svém: Smíření je spjato s *událostí*, k níž došlo na zcela určitém místě a ve zcela určitém okamžiku. Je spjato se zlořečenou smrtí, s odsouzcením na dřevě. Pramen smíření není v psychologii, v náboženství, v kultu či ritu, ale v *dějínách*. I smysl této smrti je upřesňován: Kristus umřel za nás (Ř 5,6n) = na našem místě, za všechny (2K 5,18—21). Naše viny byly přičteny jemu. Podstoupil boží soud a odsouzení zákona (Ef 2,13n). Byl drcen tím, co svědčilo proti lidem, Izraeli a národům. Podlehl tomu. Do své smrti pojal všecko nepřátelství (Ef 2,15). Jeho zavržení bylo předobrazem zavržení Izraele, které otevřelo milost všem. — Oddíl 2K 5,21 to všecko

shrnuje nezapomenutelnou formou: „Pro nás učiněn byl hříchem!“

d) *Důsledky*. Zde především je třeba hledat to zvláštní, co přináší pojem smíření. Až dosud bychom totiž byli došli ke stejným výsledkům i při analýze pojmů ospravedlnění, → vykoupení, spasení apod. Mezi těmito pojmy je také těžko rozlišovat. Často se jeví jako takřka rovnocenné. Tvrdilo se, že se ospravedlnění týká individuální stránky vykoupení a smíření stránky univerzální. Znamenalo by to však přílišné omezení smyslu ospravedlnění, které má, ve vztahu k poslednímu soudu, kosmický aspekt. Také bylo řečeno, že smíření je důsledkem ospravedlnění. Přesnější by to možná bylo, ale zdá se, že je dost nesnadné stanovit jakousi chronologii mezi těmito rozličnými tématy, jimiž se nám NZ snaží podat svědectví o plnosti díla, vykonaného v Ježíši Kristu. Vítězí-li ospravedlnění nad Zákonem a vykoupení nad hříchem a neposlušností, pak dochází ke *smíření z nepřátelského nepořádku, který převrátil boží stvoření*. Všecky zmíněné oddíly potvrzují stejnou silou, že *teď je všechno změněno*. Bůh proměnil svým svrchovaným zásahem situaci světa. Jistě že stvoření dosud ještě nepřijalo svoji novou podobu, tu, která bude dána v poslední den. Ode dneška je však každé bytí obklopeno vpádem světla, jako při východu slunce. Kříž byl jakýmsi rozsudkem smrti, jehož důsledkem je konec minulosti a začátek něčeho zcela jiného: „Protož jestli kdo v Kristu, nové stvoření jest. Staré věci pominuly, ať všechno nové učiněno jest“ (2K 5,14—17). Pokud se vztahuje na celý vesmír, na jeho nebeskou i pozemskou oblast. V Kristu nalézají teď obě základy svého uspořádání (Ko 1,20). To nové stvoření se dostalo do chodu v Kristu, v „novém člověku“, v Kristově těle, v němž jsou bez rozdílu spojeni Židé i pohané (Ef 2,16). Milost smlouvy se teď vztahuje na všechny národy (Ř 11). Stali jsme se „spravedlností boží“ (2K 5,21), máme přístup k Otci (Ef 2,18), jsme uvedeni do jeho přítomnosti, svatí, neposkvrnění (v kultickém smyslu), bez úhony (v mravním smyslu, jde o poslední soud, Ko 1,22). Počínaje smířením máme záruku posledního vykoupení: je pro nás novým východiskem a poslednímu dni můžeme vyjít vstříc s jistým příslibem spasení, s ujištěním o účasti na životě Ježíše Krista (Ř 5 a 11). Překypujeme také radostí a vděč-

ností pro milost, jaké se nám dostalo v Kristu (Ř 5,11).

Smíření nicméně není ukončeno; Kristem nastolené, musí být na zemi horlivě hledáno až do konečného vzkříšení. Je ostatně událostí, která je ohlašuje (Ř 11,5). Bůh také vyvolil zvěstovatele, kteří by vykonávali → službu tohoto smíření. Pán, povýšený do slávy, pokračuje jejich prostřednictvím ve své službě na zemi a volá ke všem lidem: „Smířte se s Bohem“ (2K 5,20).

4. Při zkoumání všech důsledků tohoto smíření je ještě třeba uvést četné oddíly, které ohlašují *nové chování smířeného člověka k jeho bližním*, přestože se tento výraz v textech nevyskytuje. Ježíš se o tom poprvé, jakoby předběžně, zmiňuje ve svém kázání na hoře. *Protože na sebe Kristus vzal všechny důsledky zákona odvety, všechna nepřátelství a zlořečení*, neplatí už zlořečení, nenávisti, pomsty a odvety proti bližnímu („slyšeli jste... ale já pravím vám“ sr. Mt 5,38—45; L 14,12—14; nebo také podobenství o nemilosrdném služebníkovi, Mt 18,23—35). Mimořádný postoj boží se má odrazit v mimořádném postoji církve k lidem. Právě proto byl teď stvořen nový člověk, o kterém mluví Ef 2,15—16. Dále je třeba upozornit na nápadnou souběžnost mezi smířením, jak se nám jevílo v pavlovských textech, a mezi janovským pojmem → lásky (sr. ostatně Ř 5,8: „Dokazuje pak Bůh lásky své“ a 2K 5,14: „Láska zajisté Kristova víze nás“): „V tom je láska, ne že bychom my Boha milovali, ale že on miloval nás“ (1J 4,10).

V celém NZ zaznívá škola smíření, tato svrchovaná a vítězná boží iniciativa, která přes kříž otevřela cestu lásce a dokázala se smířit se světem, který se sám tímto směrem ani v nejmenším nepohnul. NZ si uvědomuje, že se tu nachází v nehlubším rozporu s každým minulým i budoucím náboženstvím lidstva a že je v absolutním slova smyslu evangeliem milosti.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

## SMLOUVA

Starý zákon

Život v Izraeli je možný jen uvnitř společenství, zde má své ohnisko; osamocení jedinec je pohoršlivou výjimkou. Pospolitý život nelze pochopit bez pojmu *smlouvy*, která je výrazem svazků spojující-

cích členy společenství. Nadto i vztah mezi izraelským Bohem a jeho lidem je nazírán jako vztah smluvní. Pouze pojem smlouvy umožňuje porozumět náboženskému životu božího lidu. Mnohé jiné pojmy, jako → spravedlnost, → hřích, jsou na něm závislé. Význam, který Starý zákon smlouvě přikládá, lze sotva docenit.

1. Smlouva může existovat a platit, i když její uzavření neprovázely příslušné rituální úkony. Smlouva je všude, kde jsou bytosti sjednocené příslušností k témuž celku. Nejmenší jednotka, v níž se smlouva uplatňuje, je také nejprůprirozenější; je to *rodina*, jejíž členové jsou sjednoceni pokrevním svazkem. Mají společnou krev, jak říkají Arabové, nebo společné tělo, jak říkají Izraelci. Rozbití posvátných pout smlouvy, která sjednocuje členy téže rodiny, téhož rodu či kmene, znamená hřích, zlo a nespravedlnost. Zachovávat tyto svazky naopak znamená být spravedlivý a dobrý. Závazky a pravidla přestávají platit vně smluvně založené skupiny. Např. vůči cizincům-nepřátelům může izraelita jednat, jak se mu zlíbí, a je správné, když nepřátele vyhladí.

2. Poněvadž je život velmi složitý, *nadřazují se jedny smlouvy smlouvám jiným*; odtud někdy vznikají těžké konflikty. Např. Jonatovo drama záleží v tom, že musí zachovat věrnost rodinné smlouvě, následovat svého otce a nenávidět Davida, ačkoli s Davidem uzavřel smlouvu, jejíž závažnost dává tušit 1S 18. Synovské povinnosti jej stavějí proti přátelským povinnostem, jež jsou rovněž posvátné. Uzavřít smlouvu mezi dvěma lidmi neznamená potvrdit, že obě strany si jsou rovny. Naopak, mocnější vnucuje svou vůli slabšímu a určuje povahu spojeneckého svazku. To je případ Ezechiáše a Senacheriba (2Kr 18,13nn). Smlouva uvnitř lidu může být rozšířena i na jiné národy. Gabaonitští používají lsti, aby dosáhli uzavření smlouvy s Izraelem (Joz 9). Od okamžiku uzavření smlouvy jsou posvátní a Jozue s nimi nemůže nakládat jako s nepřáteli. Výraz „člověk mé smlouvy“ může znamenat bližního, vůči němuž mám povinnosti. Uvnitř smluvního svazku vládne mír a blaho, každý se může svobodně projevat a rozvíjet. Jeho povinnosti je dbát na práva druhých, ale zároveň se musí respektovat práva jeho. Není-li tomu tak, je třeba společenství znovu ustavit

a dopomoci postiženému k jeho právům.

3. Hebrejský termín „smlouva“ lze přeložit jako *dohoda*, *pakt*. Užívá se spolu se slovesem „řezat“, což je narážka na obřad, o němž je zmínka u Jr 34,18n. Uzavření smlouvy může doprovázet složitý rituál, nebo naopak jednoduchý úkon: oběť, jídlo, přísaha, stisk ruky. Výraz „solná smlouva“ (Nu 18,19; 2Pa 13,5 — v kralickém znění „smlouva trvanlivá“, sr. též smlouvu mezi Lábanem a Jákobem v Gn 31,44) je zřejmě narážkou na společné jídlo. Nelze žít bez smlouvy, která je v pozadí veškerého společného života. Bůh podporuje život a stejně tak je podpůrcem smlouvy. Jednat proti smlouvě znamená páchat hřích (Jr 11).

4. Vztahy mezi božím lidem a Bohem jsou vyjádřeny pojmem smlouvy, a tak se tomuto pojmu dostává nesrovnatelného teologického významu. Lze říci, že celé izraelské náboženství vychází z předpokladu *smlouvy jako základního vztahu mezi Hospodínem a vyvoleným lidem*. Již Abraham vstupuje ve smlouvu s Bohem (Gn 15). Bůh prochází v ohnivém pochodní mezi rozpůlenými zvířaty, zatímco se Abraham po dobu velkolepé scény noří ve spánek. Působící božstvo lze nazvat Bohem smlouvy v oddílech, které odrážejí epochu, kdy Izraelci nebyli ještě v Kanaánu (Sd 8,33; 9,4; 4,46). Na Sinaji učinil Bůh otců smlouvu s Izraelem, rovněž tak při vyjití z Egypta (Ex 19 a 24). Je-li lid věrný svým závazkům, dodržuje-li všechny boží příkazy, prokáže mu Bůh náklonnost láskou, dobrotou, milostí, a tak dostojí své smlouvě. Bůh zůstane věrný. Při velikých židovských → svátcích, zvl. o velikonočních, které připomínají vyvedení z Egypta, a při podzimních slavnostech obnovoval lid slavnostně smlouvu s Bohem. Jeho sliby měly konkrétní povahu a jejich obsahem bylo to, co bible nazývá → požehnáním, totiž bezpečí, blahobyt, plodnost a trvání světa, jenž byl Bohem stvořen a je na něm plně závislý.

Poměrně záhy se v dějinách Izraele objevila myšlenka, že neodpovídá boží vznešenosti, aby Bůh byl svému lidu partnerem. Proto bibliční pisatelé nahrazují výraz „uzavřít smlouvu“ výrazem „dát, stanovit smlouvu.“ V době babylónského zajetí boží smlouva s lidem neprestala platit. Byla součástí izraelské podstaty.

Když Bůh znovu ustavuje svůj lid a uvádí jej do obnoveného Jeruzaléma, je to projev boží věrnosti vůči smlouvě; Bůh tak naplňuje svou spravedlnost. Krásné poselství Iz 40—55 opěvuje obnovení Sionu jako projev věčné boží spravedlnosti. Spravedlnost a láska, milost a spasení zde mají tentýž smysl.

Bůh uzavřel smlouvu s Adamem, s Noé Abrahamem, na Sinaji s Mojžíšem. V dějinách se pak smlouva znovu obnovuje při velkolepých slavnostech: činí tak Jozue na Hébal a na Garizim (Joz 8,30), Joziáš (2Kr 23), Ezdráš a Nehemiáš (Neh 8). Bůh zůstává věrný, zato ale Izrael smlouvu nedodrží. Neuposlechl svého Boha. Tak jako Ježíšovi současníci, také Izrael měl na paměti pouze své výsady vyvoleného lidu a zapomněl na povinnosti. Bůh zasahuje a trestá. Cílem trestu je očista lidu, aby se mohla uzavřít smlouva nová, psaná ne již na kamenných deskách, ale zapsaná v srdci proměněného lidu (Jr 31,31nn). Pouze pojem smlouvy dovoluje pochopit skutečnost boží lásky, spravedlnosti, milosti a spásy, pouze on umožňuje vidět správné povahu hříchu. Stojí ve středu starozákonní teologie.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

### Nový zákon

České překlady převádějí termínem „smlouva“ nebo „zákon“ řecké slovo *diathéké*. V Novém zákoně se vyskytuje 33× (z toho 7× v citacích Starého zákona): 9× u Pavla, 17× v Žd, 4× v synoptických evangeliích, 2× ve Sk a 1× ve Zj. Sloveso, od něhož je toto podstatné jméno odvozeno, se vyskytuje v NZ zřídka (L 22,29; Sk 3,25; Žd 8,10; 9,16; 10,16).

1. Zvláštního zřetele hodný je výraz ze Zachariášovy písně (L 1,72), který je plně zasazen do starozákonních souvislostí a tradičních židovských výhledů. Připomínka „svaté smlouvy“ na tomto místě poukazuje na nepřetržitost dějin spásy, nepřetržitost založenou na boží věrnosti „přísaze“ dané Abrahamovi. Tato smlouva se vyznačuje třemi hlavními starozákonními rysy:

a) Je svrchanou a milosrdnou boží iniciativou; Zachariášova píseň neopěvuje dobrodiní náboženské instituce nebo nějaké oboustranné dohody, nýbrž boží věrnost.

b) Vytváří *konkrétní dějiny* lidu, povoláního a ustaveného touto smlouvou, v níž

Bůh spojuje své jméno se jménem lidské skupiny (to je smysl jeho „přísahy“ podle L 1,72). Tyto dějiny mají svůj počátek a konec. Smlouva není nahodilá a neurčitá, nýbrž je zaměřena k cíli, kterým je spása Izraele skrze „odpuštění hříchů“ (v. 77nn; Zj 11,19 popisuje tento časový cíl smlouvy).

c) Bůh se váže k lidu přísahou; lid je na oplátku smlouvou zavázán ke službě „v svatosti a v spravedlnosti“ (v. 74nn). Tento závazek lze nazvat morální stránkou smlouvy (Ř 9,4, kde dar smlouvy a zákona jsou vzájemně propojeny). — Tentýž základní význam nacházíme ve Skutcích 3,25; výraz „synové smlouvy“ zdůrazňuje tvůrčí moc smlouvy, která v dějinách dala vznik lidu, jehož existence zcela závisí na smlouvě. Text rovněž připomíná, že smlouva s Abrahamem se vpsledu týká „všech národů země“ (Gn 22,18); chce tím říci, že v Ježíši Kristu přišel čas, kdy se dobrodiní smlouvy rozhojní natolik, že zasáhnou všechny národy (to je i smysl svatodušní události). Ve Sk 7 Štěpán rozvíjí velké prorocké téma nevěrnosti Izraele vůči smlouvě s Bohem. Výraz „smlouva obřízky“ (Sk 7,8 — sr. Gn 17,10; 21,4), běžný v dobovém židovském prostředí, upozorňuje, že v mnoha starozákonních příbězích o smlouvě Boha s Izraelem se před lid stavějí „pomníky“ či svědectví této události (duha, oltáře, kultické obřady, svátky, obřízka atd.). Tyto zmínky se často podceňují, ačkoliv jsou naléhavou připomínkou, že smlouva je stále ohrožena — lid na ni může zapomenout nebo jí nebude dbát. Proto se musí pravidelně a slavnostně *připomínat*. Zmíněné texty vypovídají, že smlouva, založená na neopakovatelné prvotní události, se *obnovuje* každý rok z generace na generaci. Smluvní obřady mají ve SZ rozhodující důležitost a pouze na jejich základě lze porozumět Ježíšovým slovům při poslední večeři. Velikým pokušením (na které poukazují proroci a Štěpán ve Sk 7) je taková vázanost na obřady (svátky, kult, obřízka), při které boží lid zapomíná na smlouvu samu, na její požadavky věrnosti a spravedlnosti.

2. V pavlovských epištolách (např. Ga 3,15) se setkáváme s termínem *diathéké* v právním řeckém smyslu *závěti* (sr. Žd 9,16; 9,12). Použitá slovesa (zrušit, přidat) jasně ukazují, že autor používá obrazu vypůjčeného z řeckého práva své doby,

a ne ze slovníku Septuaginty. Text se zaměřuje na myšlenku *definitivní platnosti* řádně sestavené závěti. Není dobré znásilňovat obraz a přetěžovat jej úvahami o smrti zůstavitele nebo množství dědiců (sr. Ga 4,1—7). Jinak řečeno, boží smlouva s Abrahamem se zde srovnává (ne však ztotožňuje) se závětí, kterou dodatečně nemůže nikdo zrušit ani pozměnit. Nejdůležitější teologická výpověď tohoto oddílu je, že smlouva ve své podstatě a původu byla *zaslíbením*, daným Bohem Abrahamovi (a skrze něho celému lidstvu). Uzavírá-li Bůh s člověkem smlouvu, není to především proto, aby mu vnutil svůj zákon (který se ostatně objevuje v dějinách spásy jako dodatečné a provizorní opatření) ani aby ho bezprostředně (tj. bez prostředníka) učinil podílníkem spásy, ale aby mu „zaslíbil“ spásu naplněnou nyní v Ježíši Kristu. V jiných pavlovských a deuteropavlovských textech (prozatím ponecháváme stranou 1K 11,25) je východiskem úvahy přímo SZ:

a) Je zajímavé, že v Ř 9,4 jsou „smlouvy“ (narážka na různé smlouvy, o nichž vypráví SZ — některé důležité rukopisy uvádějí jedn. číslo „smlouva“) součástí celé řady výsad či projevů milosti, které Bůh udílí Izraeli. Jedná se o rozličné výsady: osvojení, slávu, smlouvy, zákon, kult, zaslíbení. Pavel nepřestává považovat Židy za jejich podílníky a trápí se (v. 2—3) nad tím, že svou neznalostí Ježíše Krista toto podílnictví ohrožují. Text nabývá smyslu jako protiklad k situaci pohanů, kteří jsou „zravení smlouvy“, jak potvrzuje Ef 2,12.

b) V Ř 11,27 apoštol cituje Iz 59,20—21 (Jr 31,33—34) ne proto, aby je vztáhl na vykupitelské Kristovo dílo, nýbrž na poslední den, kdy se pohané obrátí a Bůh konečně „smaže“ hříchy Židů. V souladu s hlubokým přesvědčením SZ je zde definitivní smlouva Boha s člověkem pojata jako odpuštění hříchů; myšlenka oboustranné dohody zde ustupuje myšlence svrchovaného a bezplatného daru, který Bůh udílí hříšníkovi. Apoštol chce zřejmě říci, že smlouva definitivní milosti se stala historickou možností díky oběti Ježíše Krista.

c) Podle 2K 3,14 a Ga 4,24 Židé nepochopili, že smlouva je dar. Ze smlouvy milosti (jejímž obrazem je Sára) učinili smlouvu otroctví (jejímž obrazem je Agar, Ga 4,21—31), nepřestalo je přitahovat otroctví a zákonická domýšlivost. Nad jejich duchovním osudem a nad jejich po-

chopením Písma, tohoto dokumentu bezplatné milosti, se nyní rozprostírá „zástěra“ (2K 3,16). Může je vysvobodit pouze obrácení k Ježíši Kristu, v němž se zjevuje osvobodivý dosah SZ (v. 16—18).

3. Naším předmětem nyní budou Ježíšova slova při poslední večeři (→ eucharistie — Mk 14,24; Mt 26,28; L 22,20; 1K 11,25). Aniž zabíháme do jednotlivostí textového rozboru, můžeme poznamenat:

a) Text citovaný Pavlem (1K 11,25) se zdá nejstarší, jak napovídá forma i myšlenka. Mk, následovně Mt, obsahuje navíc slova „kteráz se za mnohé vylévá“ — pravděpodobně jde o narážku na Iz 53,12 (tentýž výraz u Mk 10,45). Pouze L a Pavel hovoří o „nové“ smlouvě (ohlas Jr 31,31—34; sr. Ex 24,8; Za 9,11).

b) Podle L 22,29 zde hovoří trpící služebník (Iz 42,6; 49,8). Pro svou poslušnost „až do smrti“ (Ep 2,5—11) obdržel moc uvést lidi do božího království a zpečetit novou smlouvu mezi Bohem a lidmi.

c) Ježíšovo gesto lámání chleba a podání kalicha je třeba chápat jako výklad jeho oběti na kříži; jeho prolitá krev (totiž jeho smrt) je krví nové smlouvy (Ex 24,3—8), uzavřené Bohem pro spásu všech lidí. Tak jako ve SZ, jedná se o smlouvu *naplněnou* v jedinečné události (→ kříž) a *ustanovenou* jako „obřad“, který se má v božím lidu opakovat.

d) Podle evangelijních textů Ježíš, jak se zdá, očekává setkání s učedníky v božím království v přítomném čase (Mk 14,25; Mt 26,29 dodává „s vámi“). V pavlovském textu se jedná spíše o opakující se obřad, jenž „oznamuje“ návrat Ježíše Krista a shromažďuje křesťany k tomuto očekávání. V obou případech je hostina nové smlouvy založena na jedinečné oběti Ježíše Krista a zároveň je prozatímním úkonem lidu, jenž očekává jinou hostinu: mesiášský hod v království definitivně ustaveném.

e) Ve výrazu „nová smlouva“ (1K 11,25; 2K 3,6; Žd 8,13; 9,15; sr. Jr 31,31) znamená příd. jméno *nová*, že Ježíš naplňuje starozákonní smlouvy, které tak nabývají svého přesného, časově vymezeného významu. Zároveň znamená, že v Ježíši Kristu zpečetěná smlouva má podíl na božím → království, kde všechny věci budou učiněny novými.

4. V Žd 9,16 tak jako v Ga 3,15 se jedná o závět v právním řeckém smyslu. Zde

však je pointa ne v definitivnosti závěti, nýbrž ve smrti zůstavitele. Jasně vidíme v textu, že *krv* prolévána při obřadech staré smlouvy (Ex 24,3—8; Nu 19,4nn; Lv 14,5) znamená „smrt“, neboť „bez krve vylití nebyvá odpuštění“ (v. 22 znamená „bez zástupné smrti“). Myšlenku celé epištoly shrnuje 7,22: „Lepší smlouvy prostředníkem učiněn jest Ježíš“ (lepší ve smyslu větší a konečné účinnosti, ke smíření člověka s Bohem). Právě tuto vyšší kvalitu předkládá epištola ve svých úvahách. „Nová“ smlouva (8,13; 9,15) není lepší sama sebou, nýbrž díky úplné dostaččnosti díla jejího „ručitele“, Ježíše Krista. Žd však uvazuje i opačně: vyvýšenost Ježíše Krista způsobila jedinečnost „slibů“, kterých je on „prostředníkem“ (8,6). Na tomto místě více než kde jinde v NZ se setkáváme s funkční christologií: Kristus je definován dílem, které přišel naplnit. Tak jako Pavel a evangelia, i Žd se opírá o Jr 31,31 a hovoří o první smlouvě jako o smlouvě v podstatě již prošlé (8,13: „což větší a schází, blízko jest zahynutí“). Vetchost a sešlost této smlouvy není způsobena vnitřní nedokonalostí, nýbrž novým dílem Kristovým. První smlouva zastarala, předběhly ji nové události. Odpuštění naplněné v Ježíši Kristu zrušilo kultickou oběť na odpuštění hříchů (10,18; 9,15—16; 10,29). Smlouva, jejímž prostředníkem je Ježíš Kristus, se nyní může nazývat „smlouvou věčnou“ (13,20).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

## S M R T

Starý zákon

1. → Smlouva, kterou Bůh uzavřel s Abrahamem a jeho potomstvem (sr. Gn 12,1nn) a kterou obnovil na Sinaji (sr. Ex 19nn), určuje izraelskou víru. Tato víra je především národní a společenská a teprve potom individuální a osobní. Vyvolený lid může navzdory na tuto smlouvu spoléhat, a proto není úmrtí členů tohoto lidu otázkou zvláště palčivou: díky smlouvě je trvání lidu zaručeno, přestože jeho členové pomíjejí (Ž 103,15—18). Abraham je zneklidněn smrtí, dokud nemá potomstvo (Gn 15,2; 17,17nn; sr. Iz 66,22). Jakmile však je jist, že bude pokračovat ve svých potomcích (sr. také Dt 25,6, to, co je tak často řečeno o Davidovi a o jeho potomstvu, např. Ž 89,20—38), umírá „v starosti dobré, stár jsa a plný dnů“ (Gn 25,8). Otec věřících svou zcela prostou, možno

řící, zcela přirozenou smrtí se podílí na pravidelném údělu lidí: odchází „cestou všeliké země“ (kralické znění: „cestou všech lidí“, Joz 23,14; 1Kr 2,2). Neboť my „všickni jsme zajisté nepochybně smrtelní a jako vody, kteréž rozlity jsou po zemi, zase sebrány býti nemohou“ (2S 14,14). Naše životní čára má jen šířku naší dlaně (Ž 39,6) a ti, kdo přesáhnou věk sedmdesáti let, jsou velmi silní (Ž 90,10)! Starý zákon je pln oddílů, které mluví o smrti s touto uklidňující střízlivostí (sr. Jb 7,7nn; Gn 25,17; 35,29; 49,33; 2S 7,12; 1Kr 2,10; 11,21,43; 14,20 atd.).

2. První pozemek, kterého nabyl Abraham v zemi, kterou mu Hospodin zaslíbil, byla hrobka (Gn 23,1—20; 25,9; 50,13). Pohřbit své mrtvé je vskutku naprostá povinnost zbožné úcty a může být příčinou dojemných výjevů (sr. 2S 21,7—14; 1Kr 13,11—32). Nebyt pohřben je nejhorší nedopatření, jež může zemřelého postihnout (sr. 1Kr 14,11; 16,4; 21,19nn; 2Kr 9,10,30—37; Ž 79,1nn atd.). I odsouzenec k smrti má právo na hrob (Dt 21,23). Přesto se Izrael rozhodně stavěl proti pohanským pohřebním obřadům (Lv 19,28; Dt 14,1nn), právě tak jako proti pokusům o spojení se zemělými (Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,11; 1S 28,1—25). Svě mrtvé však oplakával se zbožnou úctou (sr. např. 2S 18,33n, také však Ez 24,16nn) v kratší či delší době smutku (Gn 23,2; 50,10 atd.), který ve výjimečných případech mohl být smutkem národním (Dt 34,8; 1S 28,3). Vzpomeneme na krásný žalozpěv, složený Davidem po smrti Saulově a Jonatově (2S 1,17nn). Avšak — a to je pozoruhodné — nikdy se neshledáváme s tím, že by tyto pohřební obřady byly doprovázeny modlitbami nebo obětmi za odpočinutí zemřelých. — Hranice se stavěly k upálení živých lidí (Gn 38,24; Lv 21,9; Joz 7,15). Jediné mrtvolvy, o jejichž upálení se hovoří, jsou těla lidí, které Bůh vyvrhl ze své smlouvy (Joz 7,25; 1S 31,12; 1Kr 13,2; 2Kr 23,16; 2Pa 34,5; sr. 1Kr 16,18). Jejich upálení se zdá být předjímkou věčného ohně. Spálit mrtvolu není podle Písma pobožný způsob, jak mu vzdát poslední pocty. Je to nešlechtnost (sr. Amos 2,1), způsob, jak se ho zbavit (sr. Sd 15,6).

3. Kam přijdou mrtví po svém pohřbu? Jsou přijati k svým otcům — odtud rodné hrobky — (Gn 15,15; 47,30; Dt 31,16 atd.), sestupují do místa přebývání mrt-



vých (Gn 37,35), kde se sejdou všichni, kdo žili (Jb 30,23; sr. Ž 89,48n; Iz 14,9nn; Ez 32,21nn atd.). Izraelská víra mnoho nehloubala o tomto podsvětém a nenasytném místě (Př 30,16), které bylo umístováno v temné jeskyni (Jb 10,21) pod mořem (Jb 26,5) a které si představovali uzavřené branami (Jb 38,17; Iz 38,10). Zprvu mysleli, že ti, kdo tam byli drženi, byli tam navěky (Jb 7,9n; 16,22) a že byli odloučeni od Boha, neschopni už mu sloužit a chválit ho (Iz 38,10nn; Ž 6,6; 30,10; 88,11—13; 115,17), a zbavení jeho ochrany (Ž 88,6): „Ne hrob oslavuje tebe, ani smrt tě chválí, *aniž očekávají ti, jenž do jámy sestupují, pravdy tvé*“ (Iz 38,18). S tímto výhledem na vyloučení ze spásy a z přítomnosti boží není už smrt pokojným dokončením života sytého dny, nýbrž zděšením a trestem (sr. Gn 3,3,19) a v měřítku všeho lidu je jakoby zobecněním trestu smrti, který odděloval přestupníky Zákona od vyvoleného lidu, a tím od života (sr. Ex 31,14; Lv 20,2nn; 16,27; 24,16; Dt 13,5nn; 17,5; Joz 7,25 atd.). To je bezpochyby důvod, proč smrt a mrtví znesvěcují (sr. Nu 9,6; 19,16).

4. Od té chvíle vyvstala otázka, zda smrt má nad lidmi opravdu poslední slovo. Ač nedospěl k odpovědi jasné a jednoznačné, ani všude přijímané, ohlašuje Starý zákon to, co bude mocí naplnit a potvrdit jen událost velikonoc. V mezích Starého zákona zjevení vzbuzuje hledání, naděje a jistoty v těchto směrech:

a) Už jsme si povšimli, že obecně vzato mohl člověk od sebe aspoň částečně odvrátit smrt tím, že dosáhl pokračování ve svém potomstvu, tím, že předal svůj život dětem (→ manželství). Syn je zárukou trvání (sr. Gn 29,32; 30,1; 19,30—37; Dt 25,6 atd.).

b) Naděje posledních dnů po dlouhou dobu ještě nezáležel v ujistění, že je věčný život, nýbrž pouze v tvrzení, že je možný dlouhý odklad lhůty smrti (Iz 65,20; sr. Za 8,4) a tím i rozsáhlé trvání života jako za prvních dnů (sr. Gn 5,5,25; 9,28 atd.).

c) Víme také, že Bůh uchránil od smrti některé své veliké služebníky tím, že je na konci jejich života vzal přímo k sobě (sr. Gn 5,21nn; 2Kr 2,5—13; sr. Dt 34,5nn).

d) Bůh je obránce svých (Jb 19,25nn; Gn 48,15n; Ž 119,154; Jr 50,34; atd.) a jejich ručitelem (Ž 16,9nn). Nedovolí proto, aby je hrob pohltil (Ž 49,16), a jeho milost je dost silná, aby je vysvobodila od vši bo-

lesti, ano i od bolesti smrti (Ž 73,23nn). Je tedy možné vstoupit do smrti s vědomím, že také tam může Bůh projevit svou přítomnost (Ž 139,8; Am 9,2) a že je dost mocný, aby mohl smrti upřít její kořist (sr. Iz 53,8).

e) S tím je spojen výrok, že místo přebývání mrtvých nakonec na boží příkaz vydá své vězně (Iz 26,9). Ti se zvednou jako kosti z vidění Ezechielova 37, Bůh je vyvrhne, jako velká ryba vyvrhla Jonáše (Jon 2,11). Bůh vskutku „umrtvuje i obživuje, uvodí do pekla i vyvodí“ (1S 2,6; sr. Oz 6,2). Je silnější nežli smrt (Oz 13,14). Tato víra, zprvu váhavá, se později stále více utvrzovala, až nakonec — v nejmladší knize Starého zákona — ohlašuje vzkříšení z mrtvých k poslednímu soudu (Da 12,2). Je však třeba poznamenat, že víra ve vzkříšení nikdy nebyla článkem izraelského pravověří a bylo možno být členem božeho lidu, i když ji člověk nesdílel (→ Židé). Vyznávala jí strana farizeů, odmítala ji strana saduceů (sr. Sk 23,6nn; Mt 22,23nn).

#### Nový zákon

1. To, co Starý zákon dával jen tušit v některých slovech (viz výše) nebo činech proroků (sr. 2Kr 4,17—37; 13,21), naplnilo a potvrdilo dílo, smrt a zmrtvýchvstání Ježíšovo, totiž že smrt je přemožena. To je velké poselství → evangelia (2Tm 1,10). Proto v Novém zákoně víra ve → vzkříšení není nezávazná ani popíratelná jako ve Starém zákoně. Je naprosto podstatná (sr. 1K 15,2,12—19,32 atd.). Jinak řečeno, od příchodu Ježíše Krista lze mluvit o smrti jen jako o smrti poražené a bezmocné (1K 15,55). Není už paní ve svém domě, protože Ježíš má od něho klíč (Zj 1,18). Z radosti nad tímto vítězstvím můžeme dokonce říci, že jí už nepatříme, nýbrž ona podléhá nám (1K 3,22).

a) Toto vítězství se projevuje především tím, že skrze Ježíšův příchod byla smrt zatlačena vzkříšením a → životem. Její hrozba přestala doléhat (L 1,78; Mt 4,16) a dokonce v určitých případech musela kořist pustit (sr. L 7,11nn; Mt 9,18nn par; 11,5 par; J 11,1—46; sr. také Mt 8,28nn par; 27,52n). Ustupuje rovněž před Ježíšovými zástupci (Mt 10,8; Sk 9,36—43; 20,7nn; sr. 1K 11,30; Mk 16,18).

b) Taková vypuzení jsou jen předeherou či ozvěnou vítězství, které Ježíš získal nad smrtí tím, že jí sám podstoupil. Tato smrt, to byla naše smrt a on ji vzal na sebe.

Zemřel za nás, to jest místo nás (Mk 14,24 par; Ř 5,6,8; 2K 5,14; 1Te 5,10; 1Pt 3,18 atd.). Tato Ježíšova smrt na → kříži pro naše → vykoupení a pro naše → usmíření s Bohem by měla zasáhnout lidi a potrestat je za jejich hříchy (sr. 2K 5,21; Ga 3,13n): Je tedy pro ně platná, jestliže se na ní budou sami také podílet (→ křtem), to jest zemřou-li s Kristem (Ř 6,3—11; Ko 2,11nn.20; sr. Ga 2,19). Tím, že naši smrt vzal na sebe, vstoupil Ježíš do smrti, ale jen proto, aby jí odebral její práva a odzbrojil ji. Tím, že na sebe vzal → hřích celého světa, vzal na sebe smrt celého světa — vždyt odplatou za hřích je smrt (Ř 6,21.23; 7,5; 8,6.13; Ga 6,7n; Jk 1,15 atd.) — takže ti, kdo věří v Ježíše Krista, mají od té chvíle svůj konec již za sebou, zemřeli v den Velkého pátku. Přešli tedy ze smrti do života (J 5,24n; Ko 2,12) jako Kristus, jež smrt držet nemohla (Sk 2,24).

c) Jistota tohoto vítězství byla v prvních dobách církve tak hluboká, že mnozí šli až tak daleko, že tvrdili, že konečné vzkříšení už nastalo (2Tm 2,18), druzí se, jak se zdá, domnívali, že někteří velikáni církve budou při smrti vzati na nebesa (sr. Sk 11,11nn), a skutečnost, že v církvi došlo k úmrtím, byla pro většinu pohoršlivým překvapením (1Te 4,13; sr. 1K 11,30). Však také apoštolé říkali a opakovali, že křesťané svým chováním a svou poslušností mají dokazovat život vzkříšený, na němž již mají podíl (Ř 6,4—14; Ko 3,1—17; 1J 3,14 atd.).

2. Jestliže smrt byla Ježíšem Kristem přemožena, můžeme se vskutku ptát, proč ti, kteří jsou „s ním vštípení“ (Ř 6,5), musí zemřít, a zvláště proč spisovatelé Nového zákona neposuzují smrt jako nicotu, nýbrž jako nepřítel, i když posledního, kterého je však třeba ještě přemoci (1K 15,26; sr. Zj 20,14).

a) Důvodem toho je, že podle Nového zákona Kristus již dosáhl vítězství, ale toto vítězství se ještě neprojevuje v plném rozsahu, to jest, že příchod → království božího, v němž už není smrti (sr. Zj 21,4; Mt 11,3—6 par), je příchod skrytý a nepozorovatelný. V → čase mezi prvním a druhým → příchodem Kristovým jsou tu současně věk přítomný i věk budoucí, svět, který pomíjí, i svět, který nepomine. Křesťané jsou současně již občany nebeské → obce, a přece ještě chodí v tomto (masitém) těle (→ člověk), to znamená v podmínkách, jaké vznikly vzpourou

člověka proti Bohu: jako všichni potomci prvního Adama (1K 15,22; Ř 5,12—19), jimiž jsou také a především, jsou smrtelní (Ř 6,12; 8,11; 2K 5,4).

b) Avšak tato smrt, nerozlišující a obecná (sr. však J 21,20—22; 1K 15,51; 1Te 4,15—17), která zůstává největším postrašením pohanů (sr. Žd 2,15; Ř 8,15), křesťanům již nepůsobí obavy (Ř 14,7n). Křesťané se bojí „smrti druhé“, která vyloučí člověka nejen z časného života, nýbrž i ze života věčného (Zj 2,11; 20,6.14n; 21,8). Pro víru totiž výrazy → život a smrt nejsou již určovány časnou smrtí. Jestliže umístíme svůj život mimo evangelium, ač „živi“, jsme „mrtvi“ (Mt 8,22 par; Ko 2,13; 1Tm 5,6), kdežto jsme-li „mrtvi“, v Kristu žijeme (J 11,25n; 6,50). Náš věčný život či věčná smrt závisí proto na tom, jak rychle zemřeme svému prvnímu životu, tomu tělu smrti (Ř 7,24), jinými slovy na tom, jak zapřeme sami sebe, abychom vyznávali Ježíše Krista svým pravým životem (Fp 1,21; Ko 3,3). Jestliže se postavíme na tuto rovinu „života“ a „smrti“, nemůže se nás už tělesná smrt zmocnit, nýbrž nás jen vydat.

c) Záleží však na tom, abychom tuto časnou smrt vzali odpovědně na sebe s odvahou víry. Nový zákon často naznačuje, že naše smrt je v tajemství spjata s Ježíšovou. Umíráme-li tělesně (→ pronásledovat), umíráme „Pánu“ (Ř 14,18), to jest v naší smrti se odráží a naplňuje jeho smrt (sr. J 16,2; Ř 8,36nn; 1K 15,31; 2K 4,7nn; Ko 1,24; 1Pt 2,18nn; 3,13nn atd.). Kristovo umírání s jeho hrůzou i jeho pokojem (sr. Mk 14,34nn par; Mt 27,32—50; Mk 15,21—37; L 23,26—49; J 19,17—30) je vzorem pro umírání křesťanů, a proto chápeme, že mnozí toužili oslavit Boha smrtí podobnou smrti Kristově (sr. J 21,19; Sk 21,13; Fp 1,20; 3,10).

3. Nový zákon nic výslovně neříká o způsobu pohřbu. „Na památku věčnou“ zemřelých velikánů (1Mak 13,29) zavedlo židovství ctění hrobů, o němž se Nový zákon vyjadřuje se zřetelnou ironií (sr. Mt 23, 27—29; Sk 2,29). Vyvozovat však z toho, že spisovatelé Nového zákona pohrdají pohřebními obřady, je krok, který nelze učinit, zvláště pomyslíme-li na podrobnosti pohřbení Ježíšova do nepoužitého hrobu (Mk 15,42nn par). Nebýt pohřben je považováno za zvlášť velikou urážku (Zj 11,8nn) a věnuje se péce i mrtvým tělům těch, které satan vyrval Pánu (Sk 5,6.10). První

stopu křesťanského pohřbívání rozpoznáme také při četbě Sk 9,37nn.

4. Nový zákon jednomyslně zvěštuje zmrtvýchvstání všech mrtvých při návratu Kristově, ale jeho jednomyslnost je méně jistá, pokud jde o to říci, kde jsou mrtví do té doby.

a) Obecně věří spisovatelé Nového zákona — spolu s židovstvím —, že je místo přebývání mrtvých (hádes, to jest peklo, nikoli → gehenna). Má místo v nitru země (Mt 12,40) a považuje se za jakési vězení (1Pt 3,19; sr. Sk 20,2.7) s branami na zámky (sr. Mt 16,18; Zj 1,18). Ježíš přijímá jeden z židovských názorů — aniž o něm vyjadřuje svůj úsudek —, že místo přebývání mrtvých je rozděleno na dvě místnosti, z nichž jedna je komora mučení pro nespravedlivé, kdežto druhá — „lůno Abrahamovo“ — je místem míru (L 16,22nn). Od běžné nauky o očistci se tento názor liší tím, že mezi těmito dvěma místy přebývání není možný přechod (16,26). Často se myslí, že ráj, o němž mluví L 23,43, je totožný s „lůnem Abrahamovým“ či s „věčnými stánky“ (L 16,9), což je asi totéž. Je však možno se ptát, nemáme-li překládat spíše takto: „Vpravdě, vpravdě ti pravím dnes“ — to jest na tomto kříži, kdy se zdá, že všechna moc je mi odňata — „že budeš se mnou v ráji“, to jest: mám ještě moc nad věčným životem a věčnou smrtí a slibuji ti život. Ráj tu má své místo ve výhledu posledních dnů jako ve Zj 2,7.

b) Mezi svou smrtí a svým vzkříšením sestoupil také Ježíš do těchto pekel, ne však proto, aby tam čekal na konec světa, nýbrž jednak proto, aby i tam vyhlásil propuštění vězňů (1Pt 3,19; 4,6), a potom proto, aby smrtí (= ďáblu? Žd 2,14) odňal klíče od tohoto domu (Zj 1,18). Myslíme-li na svrchovanost mrtvého Krista, kterou vycitujeme z J 10,18 a Sk 2,24, můžeme si toto sestoupení do pekel představit jako novozákonní protějšek příhody, při níž byla truhla vzata Filistinskými (sr. 1S 5—6). Po Kristově sestoupení do podsvět- ných částí země (Ef 4,9) není již ve světě místa, kde by neplatilo panství Kristovo (Fp 2,10n).

c) Proto ti, kdo od té chvíle umírají „v Pánu“ (1K 15,18; 1Te 4,16), již nemo- hou být od něho odloučení (Ř 8,38n). Je tedy možné přát si (avšak nesobecky! Fp 1,24nn) „umřít a potom být s Kristem“ (Fp 1,23; 2K 5,6—8). Avšak kde s ním mů- žeme být? V pekle (sr. Ř 10,7)? V nebes-

kém Jeruzalémě (Žd 12,22n), pod oltářem v nebi (Zj 6,9) či před nebeským trůnem (Zj 7,9)? Podstatné je nikoliv určit toto místo, nýbrž vědět, že až do doby, kdy podsvětí vydá zemřelé (Zj 20,11nn), ti, kdo zemřeli v Kristu, nejsou od něho opuštěni ani od něho vzdáleni, i když zatím nedo- sáhli plnosti blaženství (sr. Zj 6,9nn), po- něvadž ještě neoblékli své tělo slávy, to, které přísluší věčnému životu (1K 15,35 až 57).

d) Mnohdy je smrt připodobněna spán- ku (Mk 5,39 par; J 11,11n; 1K 15,18; 1Te 4,13n; 5,10; sr. Mt 25,5). Je to však pouhé zjemňovací přirovnání? Prvek podobnosti tkví především v tom, že tento spánek je jen dočasný a skončí probuzením. Další obdoba je v tom, že spánek nepřerušuje totožnost toho, kdo spí: během svého ne- vědomí zůstává sám sebou. Skutečnost, že Nový zákon nezná pojem nesmrtelné duše, neznamená, že by v smrti viděl ukončení lidského bytí, neboť ten, kdo vstane z mrtvých, je tentýž, který zemřel (sr. L 24,39n; J 20,26nn). Přesto, že Židé v roz- ptýlení učili, že duše je nesmrtelná, Nový zákon nikde nedovoluje, aby tato řecká myšlenka do něho pronikla. Proč? Předně proto, že člověk nemá sám v sobě záruku svého bytí (jediný Bůh je nesmrtelný, 1Tm 6,16!). Potom proto, že věří, že spása neruší boží stvoření, nýbrž je přetvořuje, představuje si věčný život pouze na nové *zemi* (2Pt 3,13) a v novém *těle* (1K 15,35nn). Učení Písem nesdílí myšlenku neslučitel- něho dualismu mezi „hmotným“ a „du- chovním“, naopak hlásá vtělení (J 1,14). Vzdáť se věčného učení o skutečném vzkří- šení ve prospěch zduchovňujícího učení o nesmrtelnosti duše je totéž jako říci, buď že Bůh není Stvořitel, anebo že mohl spa- sit jen část svého díla; zvláště to znamená, že Ježíš Kristus nevstal z mrtvých (1K 15,13nn) a smrt tedy není přemožena, a proto lidé navždy trvají ve strachu a poddanství (Žd 2,14n).

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## S O U D

### Starý zákon

1. Myšlenku *soudu* ve Starém zákoně lze pochopit, vyjdeme-li od slovesa *soudit*, jež Židé nepojímali v právním smyslu jako my dnes. *Soudit* je v bibli úzce spjato s pojmem → *smlouva*. Když se dvě bytosti spojují smlouvou, nabývají vůči sobě určité právy i povinnosti. Pokud smluvní

partneři dodržují závazky vyplývající ze smlouvy, jsou *spravedliví*. *Soudit* znamená jednat tak, aby smlouva byla zachována. V hrdinských dobách Izraele povstávají *soudci*, jako Gedeon, Samson atd., aby vedli lid a zachraňovali ho z hroziícího nebezpečí. Vykonnávají spravedlnost tak jako každá hlava lidu, soudci jsou však proto, že zachraňují lid a uvádějí ho do normální situace. I král je soudce, vykonává spravedlnost a řeší spory, s kterými se na něho lidé obracejí. Několikrát jsou judšti vůdcové označeni jako ti, kteří dopomáhají ke spravedlnosti (2S 15,4; 1Kr 3), avšak jejich nejvlastnější úlohou je *soudit lid*, tj. stanovit každému náležitě místo uvnitř smlouvy, udržovat smlouvu, pomoci slabému a odstavit násilníka. Dokonalý, ideální král podle Izaiáše 11 vykonává *spravedlnost* právě tímto způsobem (Iz 11, 3,5; sr. Iz 61).

Jelikož vztahy mezi Hospodinem a Izraelem jsou smluvní povahy, *soud* znamená pro Izrael spásu, vítězství, vysobození; Bůh takto zasahuje ve prospěch svého lidu, neboť je Bohem smlouvy. Průvodním jevem jeho zásahů je trestání těch, kteří stojí mimo smlouvu a jsou nepřáteli Izraele (Ž 7,7; 9,4; 110,6). *Spravedlnost* nebo *soudy* Hospodinovy podle Sd 5,11 a Mi 6,5 mají tento smysl. Jsou vítězstvím pro Izrael a porážkou pro nepřátele. Kdykoli Hospodin jedná pro dobro svého lidu, *soudí* jej, tj. pomáhá, vede, zachraňuje. Dějiny Izraele jsou souvislou řadou podobných *soudů*: soudu nad světem skrze potopu (Gn 6,5), soudu nad Sodomou (Gn 18,20), nad Egyptem (Ex 7,4). Jistěže soud zde znamená pohromu a trest, protože Egypt není Izrael; pro izraelský lid jsou však boží soudy úlevou, vysobozením, vítězstvím (Dt 32,36; Iz 30,18; Jr 30,11; Ž 135,4).

V žalmech jsou časté zmínky o Bohu-soudci a jeho soudech. Bůh je zde oslavován jako soudce celé země, všech jejích končin, jako ten, kdo soudí svět spravedlivě (1S 2,10; Ž 9,9; 96,13; 82,8; sr. Gn 18,25). Lze z toho vyvodit, že oslava soudu či soudů božích měla v izraelském kultu důležité místo, tak jako očekávání na Hospodinův soud. Při velikých svátcích býval Hospodin oslavován v jeruzalémském chrámu jako pravý soudce. Při slavnosti zvané *Den Hospodinův* zaujímal úlohu božského soudce král, který v kultu zastupoval Boha. Na počátku roku, zahajovacím náboženskou slavností, oslavovala se

jeho spravedlnost a jeho soudy. Cílem slavnostních obřadů bylo obnovit smlouvu, posílit spravedlnost, podmínku života a štěstí. Obřady zahrnovaly řadu příslibů: příslib vítězství, štěstí, hojnosti; boží spravedlnost znamená mj. také dar mimořádné plodnosti, kterou má kult zajistit (Ž 72,3; Iz 45,8; Joel 2,23). Nepřekvapuje, že z těchto očekávání, udržovaných a oživovaných kultem, se zrodila myšlenka definitivního vítězství božského soudce, konečného či posledního soudu. Tomuto vývoji napomohlo izraelské pojetí → času, chápaného lineárně jako sled událostí, které mají počátek a konec.

2. Naděje v boží soud existovaly v Izraeli již před 8. stoletím. Proroci jako Amos, Ozeáš, Izaiáš žili v době obecného lidového očekávání na *Hospodinův den*. Toto očekávání však mělo statický charakter. Izrael z pouhého svého titulu očekával den, který by pro něj byl světlem a spásou, pro nepřátele porážkou a zkázkou. Am 5,18: „Ten den Hospodinův ... jest tmy a ne světla“ (tj. ne tak, jak byste chtěli). Am 5,14: „Hleďte dobrého, a ne zlého, abyste živi byli, a buďte tak Hospodin zástupů s vámi, *jakž pravíte*.“ „Žít“ zde znamená tak jako na mnoha jiných místech být ušetřen při posledním soudu. Tato doba sdílela obecný pocit, že soud je za dveřmi, že Bůh co nevidět zasáhne do dějin. Proroci pozvedli pokleslé lidové očekávání soudu tím, že do něho znovu uvedli morální důraz. V jejich poselství se den Hospodinův stává dnem trestu pro nespravedlivé, dokonce i pro ty, kteří se pyšní příslušností k lidu smlouvy (Am 5,18; Oz 5,8; Iz 2,12). Smlouva vyžaduje od obou partnerů stejnou věrnost, izraelské dějiny však byly řadou zrad a útěků od pravého Boha. Soud se uskuteční buď přímým zásahem Hospodina, jenž vezme do ruky otěže dějin (což bude provázáno teofaniemi nebo osobním zjevením Boha, sr. Mi 1,2), buď prostřednictvím kosmických jevů, nebo vojenskými katastrofami; do země vtrhne nepřítel, zničí města a vyhubí všechno živé (Am 9; Oz 5,10). Soud však nebude znamenat totální záhubu lidu, nýbrž jeho očištění. → Ostatek přetrvá, „bude žít“, stane se jádrem nového → Izraele (Am 5,15; Iz 6,13; 10,23). Boží království a jeho král mají rysy zlatého věku izraelských dějin, Davidovy epochy (Am 9,11). Není snadné popsat přesně, jak si bibličtí autoři představovali soud, protože

s oblibou užívali obrazných vyjádření (sr. Oz 5,14: „Nebo já jsem jako litý lev Efraimovi a jako lvíče domu Judovu“), za kterými lze skutečnost těžko zahlédnout. Soud uskutečněný v dějinách před exilem (587 př. n. l.) je pochopen jako počátek obnovy Izraele, jež má po něm přijít.

3. Zatímco proroci 8. století omezovali soud na Izrael a jeho nejbližší sousedy, tj. na politický obzor své doby, jejich nástupci pojali soud širě. Tento vývoj souvisí s představou → Boha, která se postupně prohlubovala. Když bylo uznáno, že se boží moc rozprostírá nad celým světem, nabyl soud kosmického rozměru (Sf 1,2: „Zajisté že sklidím všecko se svrchku země...“ sr. Sf 2,4). Také motivy božího zásahu se svým způsobem změnily: Bůh soudí ne pro zásluhy Izraele, které jsou velmi chudé, nýbrž kvůli svému jménu, své cti (Abd 15); velmi zřejmé to je u Ezechiele, kde se výpověď „a zvíte, že já jsem Hospodin“ opakuje jako refrén, který soud ospravedlňuje. Ezechiel vidí Hospodina soudícího všechny sousední národy Izraele (k. 25), hovoří o království mrtvých, kde spočívají všichni, které Hospodin soudil (32,18), o generálním útoku pohanského světa (Gog a Magog, 38—39) jako o předejře jeho konečného zničení. Pomocí obrazů, které se blíží apokalyptice, popisuje Joel soud nebo den Hospodinův v údolí Jozafat (= Hospodin soudí, sr. Joel 3,1). Zachariáš líčí konečný Hospodinův boj s národy a vybudování nového Jeruzaléma, který bude trůnit nad poraženými národy (Za 14). Konečně Daniel, nejmladší z knih, nás uvádí do nebe, kde Bůh v podobě starce, obklopený soudci, otevírá knihu a zahajuje soud, po němž se objeví Syn člověka (= Mesiáš), jenž ustavuje své království; podílíky království se stávají ti, kdož jsou zapsáni v knize života, i ti, „kteříž spí v prachu země“ a budou vzkříšeni, kdežto ostatní docházejí věčného odsouzení (Da 7; 12). Před exilem soud probíhal v oblasti dějin, v těchto posledních spisech z pozdější doby se projevuje určitá dualistická představa světa a soud zde otevírá nový věk světa, tvoří nové nebe a novou zemi.

4. Období mezi SZ a NZ bylo z literárního hlediska velmi plodné, o čemž svědčí apokryfní literatura a část literatury rabínské. V těchto spisech předchází mesiášskou dobu, tj. příchod Mesiáše či krále na

konci času, soud; je vyhrazen pouze židovskému národu, avšak po něm následuje všeobecný soud, kde budou všechny duše odsouzeny buď do ráje, nebo do gehenny, do pekla. Pohané budou odsouzeni k věčnému ohni, zatímco Izrael bude pro své zásluhy zachráněn (sr. knihy Henochovy k.10). Vedle myšlenky soudu umístěného definitivně na konci času, který lze nazvat posledním soudem, znal pozdní judaismus i jinou představu, podle níž se soud koná každý rok u příležitosti velkých svátků, jako paschy a novoroční slavnosti; proto je také první den Nového roku nazván „den soudu“.

Biblické představy soudu jsou bohaté, někdy i protichůdné a našemu chápání cizí. Neměly by zastíit základní myšlenku SZ, totiž vědomí, že soud je živá skutečnost. Život Izraele je možný jen v tomto výhledu, který mu dává smysl a zároveň ozřejmuje naprostou závislost stvoření vůči Bohu, který je stvořil a který je také podrobuje soudu.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

#### Nový zákon

Sloveso *soudit* označuje někdy v NZ činnost soudu (J 18,3; Sk 23,3) a vyjadřuje hodnocení jednoho člověka druhým (Mt 7, 1—2; Sk 16,15; Ř 2,1—3). V takových případech má nejčastěji za svůj podmět Boha nebo Krista. Soud je vskutku jedním z aspektů království božího.

1. NZ *nikde neříká, proč je třeba počítat s božím soudem. Omezuje se na jeho ohlášení* a toto oznámení se děje jako slovo boží (sr. L 3,2,7; Sk 17,30—31). Očekávání soudu plyne na jedné straně z víry ve svatost Boha, Pána nebe i země, na druhé straně z vědomí hříchu světa. Bylo by si nicméně možno představit, že Bůh nebude zasahovat a že nechá svět, aby se porušoval čím dál tím více, až ke své záhubě. Oznamuje-li NZ, že soud přijde, děje se to proto, že Bůh ve svém milosrdenství měl soucit s lidmi, kteří se kazi, a chtěl jim svým odpuštěním nabídnout možnost záchrany. Spasení těch, kdo věří, tu pak není možné, leč jsou-li z božího království vyloučeni ti, kdo se odmítají smířit s Bohem (Mt 13,24—30,36—43). Soud je tedy, v NZ právě tak jako ve SZ, aspektem vysvobození věřících (sr. L 18,1—8; Ř 12,19; 2Te 1,5—10; Sk 6,10) a v poslední instanci pochází z božího milosrdenství. Proto také soud, jenž se zdá být na první pohled hro-

živě blízký všem, kdo sledují, co se stane — Janu Křtiteli (Mt 3,10,12), Ježíši (Mt 24,34), atd. —, je zpožděn, poněvadž se Bůh pro trpělivost rozhodl dát všem lidem možnost pokání (L 13,6—9; Ř 2,4; 2Pt 2,9). Na druhé straně dal Bůh oznámit svůj soud na celém světě dřív, než jej vykoná (Mt 24,14).

2. Pojem soudu, společný celé bibli, vrcholí tedy u spisovatelů NZ v pojmu *posledního soudu*. Zůstáváme tak na linii náboženských pojmů judaismu, avšak první křesťané mají o jeden důvod víc, o jeden rozhodující důvod, aby byli přesvědčeni, že žijí v posledních časech světa: vědí, že Kristus, Mesiáš, přišel a nastoluje → čas naplnění božích zaslíbení a obnovení stvoření. Není to tak, že by bylo ztraceno ponětí o nynějším soudu v dějinách: to zůstává živé (L 13,1—5; Sk 5,1—10, 12,23, 13,11; Ř 1, 18—32; 1K 11,27—32; Zj 2,5,16, 22—23; 3,3, atd.). Pozornost se upírá nicméně zvláště na definitivní soud, jenž má zajistit triumf boží vůle zlomením všech odporů, s nimiž se setkává jak mezi duchovními mocnostmi, jež ovládají svět (1K 6,2—3, 15,26; J 16,11; L 10,18; Ř 16,20; 2Te 2,3—10; Sk 12,7—9, 20,7—15), tak mezi lidmi (Mt 25,31—46; Ř 2, atd.). Tento soud zasáhne všechny lidi, poněvadž jsou všichni odpovědní před svým Stvořitelem podle milosti, jež jim byla prokázána (Mt 11,20—24; L 12,17nn; Ř 2,12—16). I křesťané projdou soudem (1K 5,10). I současný svět bude převrácen (Mt 24,29) a zničen (Mt 24,35; 2Pt 3,7—12); bude to „konec světa“ (Mt 13,39; 24,3). Nový svět nahradí svět současný (2Pt 3,13; Zj 21,1). Kosmická povaha soudu souvisí s faktem, že biblické myšlení nerozlučuje rovinu morální a rovinu fyzikální (přírodní), jako se to děje v myšlení moderním. Boží odsouzení člověka nezasahuje pouze v jeho svědomí, nýbrž v celé jeho existenci: v jeho duchu, který se ocitne ve tmě (Ř 1,21—22), v jeho těle, jež podléhá nemoci a smrti (1K 11,30; Ř 6,23). Zasáhne i svět, ve kterém žije, (přírodu, vesmír, viz Ř 8,19—23). Tento kosmický aspekt soudu zůstává nicméně druhotný. V podstatě je jenom rozšířením soudu nad lidstvem, které zůstává v popředí.

3. *Poslední soud patří přirozeně Bohu* (Mt 18,35; Ř 14,10; 1Pt 1,17 atd.). Bůh nicméně svěřuje jeho provedení Kristu, až se zjeví ve své slávě (Mt 3,11—12, 7,22—23,

13,41—43, 16,27, 25,31—46; J 5,22; Ř 2,16 atd.). „Den soudný“ (Mt 10,15, 12,36; 2Pt 2,9; 1J 4,17 atd.) a „Den Páně“ (1K 1,8; 1Te 5,2; Žd 10,25 atd.) jsou jedno a totéž. S Kristem soudcem budou spolupracovat andělé (Mk 8,38; 2Te 1,7), učedníci Ježíšovi (L 22,30), ano i celá církev (1K 6,2—3) (sr. také Mt 16,19, 18,18; J 20,23). Jednota Otce a Syna na jedné straně a obecnství věřících s Pánem na straně druhé jsou klíčem k pochopení těchto zprvu překvapujících pojetí.

4. Jestliže je Ježíš, uprostřed lidí své doby, již ten božský soudce, který má přijít, soudce posledního dne, má postoj, který vůči němu lidé zaujmají, bezprostřední důsledky nejen v tomto světě, nýbrž rozhoduje již o rozsudku, jenž nad nimi bude vynesen na prahu věčnosti (Mt 7,24—27; L 9,26; J 12,48). Nepřekvapí nás tedy, čteme-li v evangeliu Janově, že Ježíš vykonával již během své dějinné existence soud nad těmi, kdo k němu přistupovali, přestože nepřišel svět soudit, ale spasit. *Před ním už se vsutku ustalují osudy pro budoucí věk*: jedni slyší jeho slovo a přijímají věčný život; druzí odmítají věřit a jsou již odsouzeni. Jejich nevěra je znamením sklonů, které je jednoho dne nenapravitelně přivedou k odsouzení (J 3,7—21; sr. též 5,22—27, 8,15, 9,39). Stejně tak, když Kristus přijímá úděl smrti a slyší boží hlas: „Oslavil jsem a ještě oslavím,“ můžeme prohlásit: „Nyní je soud světa tohoto, nyní kniže světa tohoto vyvrženo bude ven“ (J 12,31). Bůh již skutečně vynesl svůj soud nad dvěma stranami sporu: nad Ježíšem a nad světem, podrobeným Zlému, když slibuje slávu tomu, jenž jde, aby zemřel jako oběť nenávisti světa. Zájem, který má čtvrté evangelium o nynější soud, nezmenšuje nijak jeho očekávání posledního soudu, kde bude plně zjeveno to, co se nyní začíná rýsovat (sr. J 5,28—29 atd.).

5. Až na několik oddílů v janovských spisech, kde soudit znamená odsoudit, *má soud dvoji konec*. První je vyjadřování termíny jako → radost Pána, → pozeňání Otce, přijetí do božského království, → věčný život, → sláva, čest, nesmrtnost, → pokoj, → odpočinutí, atd. Druhý je vyjadřován výrazy jako → temnoty zevnitřní, kde bude pláč a skřípění zubů, věčný oheň, vzdálení od Boha, hněv a ponížení, trápení a úzkost, věčné zatracení, zármutek, atd. (sr. Mt 25; Ř 2; 2Te). Přídavné jméno věčný, které

provází některé z těchto termínů, neoznačuje jako v naší řeči nekonečné trvání, nýbrž naznačuje, že jde o věci, které souvisejí s posledním božím zásahem, až nastolí nový svět. I když je život v království bez konce a má podíl na boží stálosti, není přece jen jisté, že se utrpení zavřených prodlouží do nekonečna. Všechno úsilí určit přesně, co lidé očekávají po soudu, naráží ostatně na nepřesnost myšlenky, jež nebyla rozpracována, aby ukojila naši zvědavost, nýbrž abychom se báli Boha, který nám nabízí své odpuštění a věčný život v obecenství se svým Synem. Užítí pojmu „soud“ v NZ nás tedy nepodněcuje ani k spekulaci ani ke snění o nebi či pekle. Vede nás spíše k tomu, abychom přítomnou hodinu prožívali ve víře a v poslušnosti Boha Ježíše Krista.

6. *Podle jakých měřítek budeme souzeni?* Podle → Zákona, jež Ježíš nezrušil (Mt 5,17—20; Mk 10,19), ale jehož smysl prohloubil (Mt 5) a jehož podstatu vylíčil (Mt 22,37—40; sr. též Ř 13,8—10): podle přikázání lásky k Bohu a k bližnímu. Pro všechny, kdo slyšeli Kristovo slovo, bude nakonec posledním měřítkem jejich náklonnost k jeho osobě (Mt 10,32—33). Je jasné, že tuto náklonnost schválí Bůh jen tehdy, bude-li věrohodná: jen povede-li k horlivé, rozumné a věrné službě (Mt 24,45—51; 25,14—16), která není předstírána jen slovy (Mt 7,21—23). Apoštolu Pavlovi to dovoluje nahradit normu Zákona normou Ducha Kristova (Ř 8,1—17; Ga 5,13—25, 6,7—9). Stejně jako Ježíš (Mt 16,27) však praví i Pavel, že každý bude souzen podle svých → skutků (Ř 2,6) či podle toho, co učinil dobrého či zlého (2K 5,10). Nezdá se, že by tomu bylo třeba rozumět v tom smyslu, že se s námi bude nakládat podle jednotlivých našich skutků, nýbrž podle svědectví, které vydávají o našich vnitřních sklonech (Mt 12,33—37; Ř 13,8—10).

V této perspektivě je největší problém, před nímž stojí každý člověk, otázka jeho → *ospravedlnění* na božím soudu. Farizeové si toho byli obzvláště vědomi a tato starost tvořila osu jejich zbožnosti. Apoštol Pavel ukázal (Ř 7), do jaké úzkosti, do jaké beznaděje upadá ten, kdo je při řešení tohoto problému odkázán pouze na své síly. Poněvadž je člověk zcela hříšný, nemá žádnou naději, ledaže by mu Bůh prokázal milosrdenství.

Přesně to hlásal Ježíš: Bůh odpouští člo-

věku jeho dluh, ať je jeho výše jakákoliv (Mt 18,21—35; Mk 2,1—12; L 7,36—50). „Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“ (Mk 2,10). Všimněme si, že toto → odpuštění může být přijato jen ve víře v Ježíšovo mesiášství, ve víře, která s sebou rozhodně přináší také obnovu života. Nemá-li víra tento důsledek, zůstává iluzorním odpuštěním, po kterém vztáhla ruku: den soudu to ukáže (Mt 6,14—15, 18,23—35). Nelze tedy přijmout odpuštění bez pokání a obrácení (Mt 3,2,8, 4,17, 11,20—24; L 13, 1—9; Sk 2,38; 3,19). Prokázání odpuštění bude rovněž ohroženo, jestliže člověk nevytrvá až do konce ve víře a v poslušnosti Krista. Odtud nutnost bdít, abychom nebyli přistiženi ve zlém soudem, jehož den ani hodinu neznáme (Mt 24,43, 25,13; Ř 13, 11—14; 1Te 5,1—11; Zj 3,3).

Přestože to vyjadřuje jinou řečí, nezná apoštol Pavel jiné řešení problému ospravedlnění než ono, které přináší boží milost. Hříšníci „spravedliví učinění bývají darmo, milostí jeho, skrze vykoupení, které se stalo v Kristu Ježíši, jehožto Bůh vydal za smírce skrze víru ve krvi jeho“ (Ř 3,24—25). A apoštol staví jediné platné ospravedlnění vírou do protikladu k ospravedlnění ze skutků Zákona, o něž usilují Židé. Zakládá tak svoji bezpečnost na budoucím soudu výhradně na díle smíření, jež Bůh vykonal v Ježíši Kristu (Ř 5,9—10; 8,31—39). Totéž platí i pro všechny křesťany: ať se dopustí jakékoli chyby (1K 3,15), ať upadnou do jakéhokoli hříchu (1K 5,5), jejich spasení zůstává v očích apoštola zajištěno, pokud trvají ve víře. Přesto mluví ještě apoštol k věřícím o hrozbě, kterou pro ně představuje soud nad skutky, je- muž budou podrobeni (2K 5,10; Ko 3,25; 1Te 4,6; 1K 9,27). To znamená, že není jiné ospravedlnění než vírou v Ježíše Krista. Tato víra však obvykle působí obnovu života v obecenství se vzkříšeným Kristem (Ř 6). Nežijeme-li proto podle Ducha, nejsme skutečně v Kristu a klameme sami sebe, domníváme-li se, že máme prospěch z jeho smrti za naše hříchy. Život inspirovaný láskou má osvědčovat skutečnost našeho ospravedlnění Ježíšem Kristem. Myšlenka ospravedlnění ze skutků tedy neodporuje učení o ospravedlnění z víry. Naopak, je v něm zahrnuta. Jakub se o této věci vyjadřuje po svém a je jen zdánlivě v rozporu se slavnými prohlášeními svatého Pavla (Ř 3,28 atd.): „Z skutků ospravedlněn bývá člověk a ne z víry toliko“ (Jk 2,14—26).

7. Zde by bylo třeba říci ještě několik slov o problému vzniklém z očekávání posledního soudu. Jde o otázku, kterou klade → smrt, když ukončí život, dříve než soud nastane. Židé se již tou otázkou zabývali a vyřešili ji vírou ve vzkříšení mrtvých k soudu (Da 12,2). Prvotní církev se tohoto řešení přidržela (J 5,27—29; 1Te 4,13—18; Sk 20,11—15); svatý Pavel však mluvil jen o vzkříšení věřících, jako by smrt, odplata za hřích, byla něčím definitivním pro ty, kdo umírají vzdáleni od Krista. Jak je to však se zesnulými v době mezi jejich smrtí a mezi příchodem Krista k soudu a spasení? Často se říká, že spí (Mt 9,24; J 11,11; 1K 11,30; 1Te 4,13; 5,10), avšak z tohoto výrazu nelze odvodit nic pozitivního, poněvadž je to běžný eufemismus pro řeč o smrti. Naopak se zase podobnoství o zlém boháči a chudém Lazarovi (L 16,19—31), stejně jako Ježíšovo prohlášení lotru umírajícímu na kříži (L 23,43), opírá o myšlenku, že zlý je po své smrti v místě trápení, ale věrný v pokoji (sr. též L 16,9; Zj 6,9, 7,9—17, 14,3). Jakýsi *předběžný soud* by tedy postihoval každého člověka od hodiny jeho smrti. Apoštol Pavel ostatně ujišťuje, že smrt pro něho bude zisk (Fp 1,21), poněvadž mu dovolí „býti s Kristem“ (Fp 1,23), „přijít k Pánu“ (2K 5,8), to jest ocitnout se vůči němu ve vztahu, který je méně nejistý než vztah dosavadní, v němž má vidění nahradit víru (2K 5,7). Všimněme si ještě, že očekávání předběžného soudu, k němuž dochází bezprostředně po smrti, nemá za následek vyloučení, ba ani oslabení očekávaného posledního soudu při příchodu Ježíše Krista. Zdůrazněme na závěr, že pojem soudu, který hraje v NZ tak důležitou roli, svědčí ani ne tak o jasně vymezených a logicky vyjádřených vědomostech, jako spíše o tom, že je ve světě přítomen svatý a milosrdný Bůh, který se zjevil v Ježíši Kristu. Proto je skutečnost soudu hlásána tak výrazně, zatímco jeho možné způsoby (čas, způsob, místo) zůstávají nejistými.

J. BURNIER /přel. V. Sláma

## SPASENÍ

### Starý zákon

Jako u mnoha biblických pojmů je i zde dosti obtížné sjednotit v syntetickém pohledu soubor různých představ kupících se kolem jediného tématu spasení. Pojetí spasení není ve všech knihách SZ přesně

stejně, u různých proroků například nacházíme podstatné rozdíly. To, co zde o spasení řekneme, zůstane tedy v obecné rovině, nebudeme při tom rozebírat do podrobností mnohé aspekty této otázky.

1. S představou spásy se pojí řada slov hebrejského slovníku. Uvedme z nich tři ústřední. Často se setkáváme se slovesem *p-d-h*, jehož původním smyslem bylo: „získat předmět nebo osobu do vlastnictví za protihodnotu“ (peníze, předmět). Jde o slovo, které se dá přeložit *koupit*, nebo lépe *vykoupit* (Ex 13,13; 34,20; Jb 6,22—23). Jde-li o Boha, který vykupuje svůj lid, není protihodnoty: Bůh jedná z čistě milosti a nežádá nic výměnou. Takto zachránil svůj lid z otroctví v Egyptě (Dt 7,8). Jiné sloveso užívané ve stejném smyslu *g'-l*. Toto sloveso se původně vztahovalo k činu pomsty, jestliže byl spáchán zločin nebo urážka na člena kmene. Nejbližší příbuzný oběti má povinnost pomstít prolitou krev; je *g'el* čili mstitel krve. Stejný výraz je však používán v širším smyslu: vykoupit, propustit otroka na svobodu, vysvobodit, spasit, a to i v řeči o Bohu (Ex 6,6). *G'el je vykupitel*.

Pojem „spasit“ se však nejpřesněji vyjadřuje slovesem *j-š-'* a to především, je-li ve formě trpné (být spasen) a kauzativní (činiti někoho spaseným). Zdá se, že původně tento kořen obsahoval představu šire a prostoru: *mít dosti místa*, cítit se dobře. Opakem je sloveso *č-r-r*, *být v úzkých*, odtud být stísněn, sklíčen, mít úzkost. Původní smysl slovesa se mění ve smysl běžnější, který se vztahuje k jakémukoliv vysvobození: z nemoci, nebezpečí, války, od smrti, z otroctví atd. Podle okolností nabývá sloveso zvláštního významu: uzdravit, být šťasten, vítězit, žít, být vysvobozen. Potom může přejít na obecnější rovinu a týkat se spasení člověka nebo lidu v okamžiku posledního božího soudu na konci času. V tomto bodě navazuje na mesiášské a eschatologické koncepcce.

Podstatné jméno odvozené od tohoto slovesa znamená: *spasitel* (*móšič'*). Dává se mužům, kteří Izrael vysvobodili od nepřítelů, který jej utiskoval (např. Sd 3,9,15). Společně může existovat i několik osvoboditelů (Abd 21). Většinou se však tímto výrazem označuje sám Bůh. On je spasitelem člověka nebo lidu, není jiného (Iz 45,21). Poukažme ještě k tomu, že z tohoto slovesa vychází výraz: *hosanna* (*hóš'ánná'*), jenž znamená „spas přece“ (Ž 118,25).



a J 12,13), a dále, že několik nejznámějších vlastních jmen v bibli je utvořeno z téhož kořene: Izaiáš, Ozeáš, Jozue a Ježíš. Slovo odpovídající našemu výrazu *spasení* (jēša') má širší význam, než je tomu v našem jazyce. Může stejně dobře sloužit k vyjádření spásy, jako vysvobození, vítězství, majetku, štěstí, prosperity, či pokoje (někdy odpovídá i slovu *šálóm*: *mír*).

2. Jak jsme právě viděli, pojem spasení v SZ obsahuje jisté prvky, které se nyní pokusíme osvětlit podle několika obecných vět:

a) Nejprve spasení znamená *hmotné a konkrétní vysvobození*, týká se života člověka či lidu v četných okolnostech, jimiž je stržen a ohrožen. Být spasen znamená vyjít bez pohromy (živ a zdráv) z nebezpečné situace, ve které člověk riskuje nezdar, porážku nebo smrt. Ať je to Izraelec v bitevním poli (Dt 20,4) nebo věřící vydaný napospas nemoci či v mravní tísni (Ž 6,5, 69,2 atd.), obrací se k svému Bohu, aby se mu dostalo vysvobození a spasení. Spasit tedy znamená pomoci v nejkonkrétnějším slova smyslu, jako přítel, který ošetřuje nemocného, nebo jako vojsko, které jde na pomoc jinému vojsku, ohroženému mocnějším nepřítelem.

b) Ve SZ se spasení mnohem častěji objevuje jako *národní a kolektivní vysvobození* než jako osvobození individuální. Důležitou roli hraje zajištění i spasení jednotlivce, zvláště při vyjádření osobní zbožnosti, jak se to často ozývá v žalmech. Ale ani zde není ovšem snadné vždy rozlišit, co se týká jednotlivce a co společenství. Liturgický charakter žaltáře nám brání v příliš radikálním rozlišování, byli-li bychom v pokušení tak činit. Vcelku se nejčastěji jedná o okamžité nebo budoucí spasení lidu či izraelského národa. Spasení je spjato s politickými okolnostmi, které tvoří osnovu dějin Izraele. O spasení téměř nelze hovořit obecně, nýbrž lze mluvit o spasení lidu v tom či onom zvláštním případě: otroctví v Egyptě, útisk sousedními národy, ohrožení Asyřany, porážka Babylóňany, babylónské zajetí, obecný rozvrat lidstva před koncem času a příchod království božího. Mesiášská naděje Izraele byla, tak říkajíc, vždycky národně a politicky zabarvena. Spasení bude znamenat počátek národní obnovy a znovuzřízení Davidova trůnu v Jeruzalémě, spolu s obnovením svobodného, pro-

sperujícího, vítězného a věčného království.

c) Takové spasení může být pouze *božím dílem*. Bůh je spasitelem jak lidu, tak jednotlivce. Ve slovesech, na která jsme na začátku upozornili, je ve většině případů subjektem Bůh. Dokonce i když jsou lidé vysláni jako zachránci, Bůh je posílá a vede, aby vysvobodili lid. Proroci, ať jsou ve zvěstování jejich poselství jakékoliv rozdílly, se všichni shodují v tomto bodě: lid nemůže zachránit ani jeho vojenská síla ani král Izraele nebo Judeje ani spojení s Asyřany nebo Egyptany. Bůh sám zachraňuje (Oz 5,13; Iz 31,1; Ž 33,16—17 atd.). Přesněji se dá dílo božího spasení charakterizovat třemi následujícími pohledy: Bůh jednal *v minulosti*; zachránil lid z egyptského otroctví. Vyjít z Egypta zůstává stále v biblické tradici jako nejdůležitější čin, ve kterém se projevilo boží spasení. *V přítomnosti* zachraňuje Bůh svůj lid za okolností, které lid ohrožují, neboť je spolehlivý ve své → smlouvě i ve svých → zaslíbeních. Zejména když dovolil, aby jeho lid šel do vyhnanství a podstoupil trest za nevěru, zachránil ho v určeném čase z této zkoušky a dovede do zaslíbené země. Toto je však už výhled k *budoucnosti*, která se protahuje až do konce času: Bůh zachránil svůj lid v okamžiku konečného naplnění prorocství.

d) V této eschatologické oblasti jsou asi nejrozmanitější koncepce. I s rizikem přílišné schematizace můžeme mluvit o dvojitým pojetí spasení na konci času. *Prorocké pojetí* popisuje události konce ve vztahu k návratu ze zajetí a k uvedení lidu v Palestině do původního stavu. Toto uvedení do původního stavu bude předzvěstí nastolení věčného božího království na zemi: sjednocení obou království, Izraele a Judy, očištění a posvěcení lidu, nová smlouva uzavřená s Bohem, soud nad národy vykonaný Mesiášem, který zasedne na jeruzalémský trůn a který bude potomek Davidův nebo nový David, věčná říše pokoje, lásky a spravedlnosti, kdy bude obnovena i příroda a vlk bude bydlit s beránkem (Iz 11,1—10; Jr 31,31—34; Ez 37,21—28). Druhé pojetí se objevuje i ve SZ, především je však rozvíjí mimobiblická literatura; je to *apokalyptické pojetí* spasení po všeobecné katastrofě, která zničí celý vesmír; potom nastane boží soud, ke kterému vstanou mrtví, nakonec přijde Mesiáš, jenž nastolí věčné království s novým nebem a novou zemí (Iz 65,17; Da 7 a 12).

e) Pojetí niternějšího *osobního spasení* ve smyslu vysvobození z hříchu a radosti z odpuštění není Starému zákonu cizí, ale objevuje se v něm jen zřídka (Ž 51,14).

Stránky SZ, které obsahují pojetí spasení možná v nejpůlnejším smyslu slova, pojetí zároveň národní i univerzální, bezprostředně přítomné i budoucí, kolektivní i individuální, jsou psány velkým prorokem exilu (Iz 40—55).

F. MICHAELI /přel. V. Syrovátka

### Nový zákon

Sloveso *spasit* a podstatné jméno *spása*, *spasení* se objevují v NZ víc než 150×; z toho jde většinou (více než 100×) o *sloveso* — ať již v činném nebo trpném rodě. Tato letmá statistika není bez významu: ukazuje, že NZ se méně zabývá myšlenkou spásy jako takové a více spásou jako historickou skutečností, která se „naplnila“ v → Ježíši Kristu a brzy se zřejmě „zjeví“.

1. NZ užívá tohoto slovesa nejprve v běžném smyslu, jak ho znala i klasická řečtina. „Spasit“ souvisí se slovem „zdravý“. Znamená: navrátit zdraví tomu, kdo je ztratil, uvést do bezpečí ohroženého, vytrhnout umírajícího ze smrti (Mt 8,25; 14,30; 27,40.42.49; Mk 3,4; L 6,9; J 12,27; Sk 27,20; 4,9; 14,9; Žd 5,7). V této řadě textů Ježíš vystupuje jako strůjce bezprostřední spásy v konkrétní situaci: „spasí“ učedníky před bouří a Petra od utonutí. Sám sebe „nespasí“ před mukami kříže. NZ nestaví předěl mezi spasení „duchovní“, → duše, a domněle méně závažnou spásu těla. Pojímá lidskou osobnost jako celek, proto i člověka nemocného a zahlcovaného vlnami nechává bez rozpaků volat k Ježíši o *pomoc* (v mnoha textech SZ znamená spasit prostě zachránit). Ježíš tedy přichází „pomocí“ člověku v akutním nebezpečí, ale tato pomoc má v duchu NZ zvláštní povahu: ohlašuje a ve vymezené oblasti života uskutečňuje očekávané definitivní a všeobecné spasení; potvrzuje, že přišla doba eschatologické spásy a že Bůh nyní přichází na pomoc lidstvu tak, jak to doposud neučinil (Mt 11,2—6). V této souvislosti se v evangeliích často setkáváme s výrazem, který je příznačný právě svou dvojnárodností: „*víra tvá tě spasila*“ (Mk 5,34; L 8,48; Mk 10,52; L 7,50; 17,19; 18,42). Kontext vypovídá, že spása je především fyzické uzdravení osoby, ke které se Ježíš obrací; můžeme proto právem přeložit

„víra tvá tě uzdravila“. Tentýž obrat se však objevuje v příbězích, kde se nejedná o uzdravení (L 7,50 — zde spása znamená výslovně odpuštění hříchů; sr. L 17,19 — toto místo nedovoluje omezit spásu na pouhé fyzické uzdravení).

2. V druhé řadě textů je specifické nz pojetí spásy podáno výrazněji.

a) Spása není chápána jako provizorní vysvobození v tom či onom případě, nýbrž jako *definitivní celostné vysvobození*: v mnoha textech stojí podstatné jméno *spása* v absolutním významu, bez dalšího upřesňování (Sk 4,12; 13,26; 16,17; Ř 1,16; 10,1,10; 11,11; 13,11; 2K 1,6; 7,10; Ef 1,13; Fp 1,28; 2,12; 2Te 2,13; Žd 1,14 atd.). Tyto texty dokazují, že víra prvotních křesťanů si záhy přivlastnila myšlenku celostné spásy (zvl. ve sz smyslu) a že se více zabývala ohlašováním spásy jako skutečnosti již naplněné či nastávající (viz výše) než vytvářením jejich definic.

b) Spása je v NZ pojata vždy jako *vymanění*, → *vysvobození*, ne jako přístup k vyššímu a duchovnějším životu. Mezi situací ztraceného a podrobeného člověka a postavením člověka spaseného není vývoj a postupné zduchovnění, nýbrž roztržka, zastavení, smrt, skrze kterou se spása dokonává. Tato revoluční změna v postavení člověka se často popisuje slovesy v trpném rodě: člověk je *zachráněn*, *spasen* (rozumí se: Bohem; sr. Mt 9,21; 10,22; 24,13; 19,25; 24,22; L 8,12; J 3,17; 5,34; 10,9; Ř 5,9.10; 10,9; 11,26; 1K 1,18; 3,15; 2K 15; Ef 2,5; 2Te 2,10; 1Tm 2,4 atd.).

c) Z čeho, *od čeho* je člověk Bohem v Ježíši Kristu zachráněn? Na to NZ odpovídá různými formulacemi, které v celku prozrazují určité souvislé pojetí. V několika málo textech čteme, že ze svých → hříchů (Mt 1,21; L 1,77; Sk 5,31; L 5,50; Jk 4,12), z odsouzení (J 3,17; 12,47; Mk 16,16; 1K 5,5; 3,15; 1Pt 4,18), ze záhuby (Mt 16,25; Mk 8,35; L 9,24; 1K 1,18; 2K 2,15; 2Te 2,10; Mt 18,11; L 19,10), ze → smrti (Jk 5,20; L 6,9; 2K 7,10), z božího hněvu (Ř 5,9; i Te 5,9n). Tyto rozličné pohledy se shodují v tom, že všechna nebezpečí, z nichž člověk musí být spasen, převádějí na boží hněv: žádná hrozba není pro biblického člověka tak vážná jako zamítavý boží odsudek. Proto také je NZ velmi strážlivý v popisu dosažené spásy: ať hovoří o radosti, o → životě, království atd., vždycky předpokládá, že se spása projeví především

ve vztahu k Bohu, bude znamenat obnovený → mír s Bohem.

d) NZ užívá různých formulací také při vyjádření události či skutku spásy. Již jsme se setkali s výpovědí „víra tvá tě spasila“, která uvádí do časové shody fakt spásy i akt → víry. Samozřejmě zde jde o shodu, ne o vztah mezi příčinou a následkem; uzdravuje Ježíš, ne víra. V těchto textech jsou spása a uzdravení pojaty jako uskutečněné v minulosti, ale ještě přítomné (řecké sloveso je v perfektu). V podobném smyslu hovoří epištoly často o křesťanech jako o *spasených* (doslova „ti, kteří jsou právě zachraňováni“, 1K 1,18; 2K 2,15; Ef 2,5.8 atd.); ne že by věřící již vlastnil spásu jako vnitřní náboženskou jistotu, nýbrž je skrze apoštolské kázání předmětem spásné boží aktivity. V tomto smyslu hovoří apoštol k Efezským o „evangelium vašeho spasení“ (Ef 1,13 = nejen evangelium, které mluví o spasení, ale které vás uvádí do *vaší* spásy). Podobně apoštol vyhláší, že se nestydí za evangelium, protože je „boží mocí ke spásě každého věřícího“ (Ř 1,16; sr. 1K 15,2; Jk 1,21). Tyto texty představují spásu jako současnou skutečnost, nový vztah k Bohu, který *vstoupil v platnost* díky kázanému a vírou přijatému evangeliumu.

e) Je zřejmé, že tytéž texty, které jako by pojímaly spásu v současném a aktuálním smyslu, ji zároveň chápou jako budoucí: teprve v → království *po* posledním → soudu bude člověk konečně a beze zbytku spasen. V synoptické tradici se sloveso spásit vyskytuje v budoucím čase (Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13; 16,16; L 8,50), rovněž tak u Jana (J 10,9), ve Sk (2,21; sr. Ř 10,13; Sk 16,30n) a zvl. v epištolách (Ř 5,9–10; 9,27; 10,9; 11,26; 1K 3,15; 10,33; 1Tm 2,15; 2Tm 4,18). Tyto slovesné tvary představují spásu jako definitivní naplnění vykupitelského božio díla v Ježíši Kristu po posledním soudu. V příslném smyslu řeckých výrazů věřící *nejsou* spaseni, nýbrž *spasenými se právě stávají*: budou ještě muset čelit mnoha svodům a zkouškám tohoto světa a zvláště poslednímu soudu. V tomto ohledu jsou nejvýznamnější texty Ř 5,9–10, kde apoštol opírá svou jistotu poslední spásy ne o zkušenost spásy částečné, nýbrž o skutečnost, že „Kristus umřel za nás“. Ř 8,22.25 dosvědčuje, že i křesťané „lkají“ a „očekávají“ spásu a jsou spaseni pouze „v naději“ (v. 24), takže věřící se neobejde bez nutné „pomoci“ Ducha, udílené věřícím až do

konečného, plného osvojení spásy. V Ř 11,25 vidíme, že spása ještě není dovršena, a to nejen v osobní rovině, nýbrž ani v dějinách, neboť „všechn Izrael spasen bude“ až poté, co do církve vstoupí „plnost“, plný počet pohanů.

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

## SPRAVEDLIVÝ

Přídavné jméno *spravedlivý* bylo v řecko-římském světě na přelomu letopočtu běžným slovem. Objevovalo se ve třech myšlenkových okruzích. Spravedlivý je ten, a) kdo se korektně chová ke svému okolí, jedná jako věrný občan, dbající zákonů obce, osvědčuje politickou a právní loajalitu, b) kdo je ctnostný ve smyslu lidového stoicismu. Nauka o ctnostech je zde prodchnuta mravním optimismem: člověk nachází v sobě a v „přírodě“ princip i možnost spravedlnosti, jež je pojata jako úspěšně završená snaha o osobní mravní vyváženost. Dosahuje se jí zřídka, ale je umožněna tomu, kdo ji chce vážně pěstovat. Této myšlenkové orientaci odpovídá podstatné jméno *spravedlnost*. Sloveso *ospravedlnit* zde nacházíme mnohem častěji, zřejmě proto, že v tomto myšlenkovém okruhu znamená spravedlnost především stav, kvalitu. c) V helénistické mystice, ovlivněné orientálními náboženstvími, znamená ospravedlnit učinit spravedlivým, bezvadným, dokonalým ve smyslu náboženské kvality, kterou člověk získává jednou provždy. Uvedme text, který je možná polemikou s židovskou a křesťanskou myšlenkou spravedlnosti: „Tento stupeň, mé dítě, je sídlem spravedlnosti: pohled, jak *bez soudu* zapudila nespravedlnost. Nyní, kdy nespravedlnosti již není, jsme *učiněni spravedlivými*“ (*Corpus Hermeticum* XIII, 9).

2. Ve SZ směřuje myšlenka spravedlnosti jinam. Jejím východiskem je přesvědčení, že sám Hospodin „soudí“ to (či toho), co je nespravedlivé. Sloveso ospravedlnit se vyskytuje nejčastěji v trpném rodě. Člověk není sám o sobě spravedlivý, nýbrž je ospravedlněn, tj. Bohem *prohlášen za spravedlivého* a také po tomto přejném božím zhodnocení touží: „V Hospodinu ospravedlnění budou a chlubiti se všecko símě Izraelovo“ (Iz 45,25). Dokonce i v lidských vztazích zachovává pojem spravedlnost právní a forenzní (deklarativní, ve smyslu soudního výroku) význam: „Běda těm...

kteří ospravedlňují bezbožníka pro dary, spravedlnost pak spravedlivých odjímají od nich“ (Iz 5,23). V tomto pojetí je Bůh především soudce; ne však moderní soudce, jehož úkolem je co nejpřiměřeněji aplikovat literu zákoníku, nýbrž jako *starověký král, suverénně vládnoucí právem života a smrti nad svými poddanými* (Ž 7,12; Jr 12,1; S 5,4; Ž 5,9.11; 18,26nn; Iz 42,21). Nepochopíme nic z biblické (zvláště Pavlovy) myšlenky spravedlnosti, pomineme-li její starozákonní souvislosti, hlavně představu soudce-krále. „Spravedlivý“ zde není ctnostný jedinec, ještě méně pak člověk vnitřně přeměněný a zbožštěný mystickým zasvěcením; spravedlivý je především člověk *králem kladně zhodnocený*. Královská přízeň se projevuje dvojím způsobem: jednak jako výslovná pochvala poddaného, jednak jako osvobození, které vymaňuje člověka z útlatku a násilí nepřátel či z úzkosti jeho vlastních chyb. SZ zná všechny polohy „právní situace“ člověka před králem. Nejhlubší je jistě ta, kde se člověk ani neopovazuje předstoupit před krále-soudce: „Hospodine, slyš modlitbu mou... pro spravedlnost svou vyslyš mne a nevcházej v soud se služebníkem svým, neboť by nebyl spravedliv před tebou nižádný živý“ (Ž 143,2). Je pozoruhodné, že v tomto žalmu se člověk obává božího soudního výroku a zároveň jej vyhledává; ví totiž, že boží spravedlnost je v podstatě milosrdná a „dobrotivá“: „... pro spravedlnost svou vyved z úzkosti duši mou a pro milosrdenství své vypleň nepřátely mé“ (v. 11–12). Tato osvobozující boží spravedlnost s člověkem jedná a poté, co jej pokořila pod svou královskou autoritu, jej pozvedá a pomáhá mu lépe žít: „... oznam mi cestu, po kteréž bych choditi měl... nauč mne činiti vůle tvé, nebo ty jsi Bůh můj“ (v. 8 a 10; sr. Ž 19, 10nn; Mi 7,9; „Zuřivost Hospodinovu poneseš, nebo jsem proti němu zhrěšil, až se zasadí o mou při a mne se zastane, Vyvedeť mne na světlo a budu viděti spravedlnost jeho.“ (Bázeň i důvěra před soudcem-králem, → soud ve SZ.)

3. V NZ převládá starozákonní pojetí, i když s mnoha obměnami a novými rysy. V NZ nacházíme několik textů, kde *spravedlivý* znamená příkladný, ctnostný, čestný, tak jako v okolním helénismu (Mt 27,19; 27,24; Fp 1,7; 4,8; L 12,57; 2Pt 1,13), však i tato „počestnost“ směřuje k pojetí „před Bohem“ (Sk 4,19; 2Tm 1,6; Ef 6,1).

Bůh je spravedlivý v tomtéž smyslu jako ve SZ; vykonává královské právo nad životem a smrtí, chválí či zavrhuje své poddané, jimiž jsou všichni lidé (ať jsou si toho vědomi nebo ne: Zj 16,7; 19,2; 1Pt 2,23; J 17,25; Ř 7,12), s tím rozhodujícím upřesněním, že spravedlnost boží není chápána „o sobě“, jako taková, nýbrž ve svém dějinném vyjádření, ve výroku, jenž byl pronesen smrtí a vzkříšením Ježíše Krista (Ř 3,26; 1J 1,9; Ř 1,17; 2,2). Bůh je pochopen jako *král, který přichází vynést rozsudek*, jenž zcela změní postavení člověka (i celého vesmíru) před ním.

V NZ se ovšem vyskytuje pojem „spravedlnost“ i v širším významu, který není odvozen přímo z díla kříže a který byl v té době běžný: spravedliví jsou ti, jejichž chování Bůh schvaluje: Abel (Mt 23,35; Žd 11,4), Lot (2Pt 2,7; sr. Mt 13,17; 23,29; L 1,6; 2,25). Zdá se, že Ježíš bral vážně dobově běžné dělení na spravedlivé (ti, kteří zůstávají věrni zákonu a náboženské praxi: almužně, modlitbě, půstu) a hříšníky neboli nespravedlivé (masa lhostejných vůči náboženskému životu: Mk 2,17; Mt 5,45; L 5,32; 17,7; sr. Ř 5,7; Mt 23,28; L 14,14; 20,20). V tomto smyslu podstatné jméno *spravedlnost* označuje souhrn konkrétních náboženských úkonů věřícího Žida (Mt 3,15); „lačnejšíci a žízňící spravedlnosti“ jsou ti, kdo dychtí po životě, k němuž Bůh může přitakat a jenž bude zbaven všeho útlatku (Mt 5,6; 6,33; 5,10.20). Tato spravedlnost není vnitřní či duchovní; je vždy chápána jako konkrétní lidský, dějinný život (Mt 6,1; L 1,75; 1Pt 2,24; 1J 2,29; Jk 3,18).

Pavlova terminologie je plně podřízena sz pojetí. Jeho zcela novým přínosem je, že žalující i osvobozující boží rozsudek (sr. Ž 143!) není již očekávan či rozeznávan v té které události národního či osobního života, nýbrž v jedinečné události Ježíše Krista, který „zemřel i z mrtvých vstal“. Pavel stojí před touto událostí jako člověk, který právě obdržel rozhodnutí soudu a pokouší se je rozluštit a postihnout jeho nečekané důsledky.

a) Boží výrok nebyl v → Ježíši Kristu pouze jednou provždy vynesen. Je nyní „zjeven“ všem lidem kázáním evangelia (Ř 1,17). Pavlovi nestačí, že dílo spásy bylo v minulosti dokonáno; je třeba, aby si ho člověk byl vědom a z něho žil. Boží spravedlnost, „naplněná“ na kříži, je nyní „zjevena“ apoštolským kázáním a bude „zviditelněna“ při posledním soudu. Někdy

Pavel zdůrazňuje více minulou událost, jindy možnost, kterou má „nyní“ člověk, aby žil jako „ospravedlněný“, někdy vyhlášeje definitivní završení ospravedlnění, k němuž došlo na kříži a které bylo přijato vírou.

b) Bytostné postavení člověka nevystihuje jeho potřeba nesmrtnosti nebo dokonalosti, ale boží zlořečení, které na něm lpí (Ř 5,18; Ga 3,13). Protože Bůh miluje člověka a hodlá jej obdařit synovskou důstojností, nepřestává mu zlořečit a „přičítat“ mu jeho hřích (Gn 15,6; Ř 4; 5,13; 2K 5,19). Zlořečení, které je ve službách laskavého božího úmyslu, dojde naplnění v Ježíšově → kříži. A protože jeho spravedlnost je osvobozující, jednou provždy odsuzuje hřích (1K 15,3; Ř 14,15; 1K 8,11; Ga 2,20; Ř 4,25; 8,32—34 atd.). Na kříži dosahuje boží spravedlnost definitivního vítězství nad všemi „mocnostmi“, které udržují člověka i celý vesmír v otroctví (zákon, hřích, andělé v satanových službách atd.).

c) Z boží strany se jedná o nový osvobozující zásah a zvláště o nové uplatnění jeho věčné lásky. Od stvoření světa Bůh měl na zřeteli nové stvoření v Ježíši Kristu. Celé dějiny lidstva směřují ke kříži (Ř 5,12nn; 1K 15,20nn). Kříž není posledním lidským pokusem, jak obložit boží hněv: je božím dílem, rozhodujícím „obřadem smíření“, jenž byl dlouho předtím připravován, jako se dlouho předem chystala levítská oběť (Lv 16) staré smlouvy.

d) Bůh očekává, že člověk odpoví na jeho smíření iniciativu. Odpovědi nemá být nic jiného než bezpodmínečné podrobení se božímu rozsudku, vynesnému v Ježíši Kristu. Člověku nezbyvá než se poddat, věřit; zmínka o → víře má v této souvislosti především restriktivní, omezovací význam. Člověku je však umožněno uvěřit, neboť může slyšet kázání evangelia. Poslušnost víry (Ř 10,17) je podle Pavla *jedinou možností*, která člověku zbývá, i *jedinou podmínkou* přístupu k církvi (Ř 3,25,26; 8,3; 5,6—7; Fp 3,13). Věřící, nespolehnající již na nic jiného než na boží dílo v Ježíši Kristu, zřká se veškeré vlastní spravedlnosti (spravedlnosti → zákona, tj. ze skutků zákona). Je ospravedlněn „skrze“ víru; ne že by se jeho víra stala novým záslužným skutkem, nýbrž proto, že nepřestává počítat s jedinou spravedlností, spravedlností „boží“ (sr. Fp 3,9, text v této věci nejjasnější).

e) Spravedlnost, kterou Bůh věřícímu

„přičítá“, je skutečná spravedlnost. Člověk, kterému Bůh nepřičítá jeho hříchy, je spravedlivý (před Bohem, což je jediné důležité); je „omilostněný hříšník“, je skutečně ospravedlněný, a proto i skutečně spravedlivý. Tak jako v Ž 143 je Bůh, který odsoudil a nechal zemřít, také Bohem, který otevírá a zjevuje člověku možnost lepšího života (Ř 6). Člověk osvobozený od hříchu se stává „služebníkem spravedlnosti“ (Ř 6,18). V tomto textu znovu nacházíme slovo spravedlnost v jeho židovském významu; spravedlnost je život, nad kterým Bůh může vyřknout příznivý soud. Omilostněný člověk může a musí žít život spravedlivý, skutečně nový.

f) Opravedlnění bylo naplněno na kříži, zjevno evangeliem a je prožíváno ve „službě spravedlnosti“. Definitivně bude zjevno až při posledním soudu. Zůstává předmětem naděje, věřící nepřestává hladovět a žíznit po této konečné spravedlnosti (Ř 3,6; 2,3—10,16; 2K 5,10; 1K 4,4—5; Ř 8,38,39; 5,9—11; Ga 5,5: „My zajisté duchem z víry naděje spravedlnosti očekáváme“).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

**SPRAVEDLNOST → Spravedlivý**

**SRDCE → Člověk**

**STARŠÍ → Služba NZ**

**STEZKA → Cesta**

## STÍN

Tento výraz může znamenat hrozbu nebo ochranu či neúplnost ve vztahu k celé skutečnosti.

1. Stín smrti (Mt 4,16; L 1,79; sr. Iz 9,1; Ž 23,4) vyjadřuje strach a bolest hříšných lidí, nad nimiž vládne smrt a jež boží světlo přichází navštívit a zachránit skrze Ježíše Krista (→ smrt, → světlo).

2. Stín blahodárný a ochranný: stromu (Mk 4,32), domu (Gn 19,8), boží ochrana, která je mocná a věrná (Ž 91,1; 121,5). Lidé doufají, že Petrův stín uzdraví ty, na které padne (Sk 5,15; sr. moc → oděv Ježíšova, Mk 6,56; Pavlova, Sk 19,11n). Neuzdravuje však oděv nebo stín, nýbrž Bůh skrze víru (Sk 19,11; Mk 5,25—34).

Zastínění Nejvyššího (L 1,35) připomíná oblak na Sinaji (Ex 19,9,16,18), v němž byl Bůh zároveň přítomen i ukryt: Bůh jedná svou stvořitelenskou mocí a přitom skrývá svoje tajemství.

3. „Stínem“ jsou nazvána izraelská a židovská zařízení a zvyky, které měly jen dočasnou platnost a pro jejichž trvání po příchodu Ježíše Krista už není důvodu.

Ko 2,16n: Zdržet se určitých pokrmů, pravděpodobně masa a vína, a zachovávat určité židovské → svátky bylo pokládáno za prostředky, jak se oddělit od světa a získat boží dobrodiní. Avšak hodnoty očekávané od budoucího světa, odpuštění (v. 13), osvobození od těla a od zlých mocností (v. 11,12,15), vzkříšení (v. 12; 3,1), budoucí život a sláva (3,4) jsou v Kristu a věřící na nich mají podíl v jeho těle, jímž je církev. „Stín už nemá cenu pro toho, kdo se podílí na ‚těle‘“ (Ch. Masson).

Izraelské služby boží byly obrazem a stínem věcí nebeských, jejichž skutečností je Kristus (Žd 10,1). Pravá svatyně je ta, kterou Kristus zbudoval v nebesích, Mojžíšův svatostánek je jen její nedokonalou napodobeninou (Žd 8,2,5). Je tomu právě tak u → obětí. Pravá oběť je ta, kterou uskutečnil Ježíš, když obětoval svůj vlastní život (Žd 9,11—14; 10,1—10).

4. Jk 1,17: Bůh je otec „světél“, to jest hvězd. Ty prodělávají hvězdné proměny a v nich údobí temnosti, ale u Boha tomu tak není. V něm není stínu, on je věrný sám sobě (1J 1,5). Jeho dary jsou jako on, čisté, bez jakéhokoliv zla, schopné nás dokonale spasit.

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

## STVOŘENÍ

Všechny sousední národy Izraele, Sumer, Babylón, Egypt, měly své vlastní tradice o stvoření světa. Vyprávění o počátku světa měla náboženský charakter. V Babylóně se při novoroční slavnosti recitoval epos *Enuma Eliš*. Všem těmto kosmogoniím je vlastní mytologický pohled. Různé části světa, jako nebe, moře, země, mají podobu božstev, která spolu bojují na život a na smrt. Z jejich boje vzniká stvořený svět. Ačkoli Izrael žil v prostředí, kde mýty o stvoření hrály význačnou úlohu, nepřevzal jejich podstatu. Naopak, dokázal se z nich vymanit. Pokud SZ zachoval určité stopy starých mýtů, pak pouze sporadicky a formálně. Hospodin nejprve zvítězil v boji nad pradávným drakem, zastupujícím veleoceán, propast, nazývaným *Rahab*, *Leviatan* nebo *drak* (Ž 74,12—17; 89,10—13; Jb 26,12—14; Iz 27,1; 51,9) a potom stvořil svět. Na jiných místech si Hospo-

din podmanil oceán přímo (Jb 38,8; Př 8,29; Jr 5,22; Abk 3,8; Ž 18,16; 33,7; 65,8; 104,5—9).

Bible obsahuje dvojí vyprávění o počátku a různých epochách stvoření: A) Gn 1,2—2,3, B) Gn 2,4—17. Rozdíly mezi nimi jsou značné. Týkají se nejen posloupnosti stvoření, ale i věci zásadní povahy. Příběh A) zobrazuje svět v okamžiku stvoření jako bezbřehý oceán ponořený do temnot, jako chaos, kde se prolínají země, voda a noc. Příběh B) jej líčí jako vyschlou, nehostinnou poušť. Oba, jako ostatně celá bible, sdílí vidění světa, které se značně liší od dnešního pohledu, které však ve své době bylo obecně rozšířené. Ve verzi A) nápadně scházejí mytologické rysy. Živly zde postrádají charakter osob, který měly ve starých mýtech. Nejsou to božstva, nýbrž věci. Tento příběh, v němž každé slůvko má své místo, působí dojmem vyznání víry. Neodpovídá na otázku, zda Bůh stvořil svět z ničeho, *ex nihilo*; obdobná otázka by byla semitským myšlením cizí. Zde použité sloveso *b-r-h* odpověď nedává. Ve chvíli, kdy Bůh zasahuje, je svět bez tvarou masou vody a země, kde není života. Teprve stvořitelským zásahem umožnil Bůh ve světě život. Z tohoto hlediska je jasné řazení jednotlivých etap stvoření a jejich cíl: umožnit život tam, kde možný nebyl. Verš 2 zachycuje chaotický stav prvního dne. Rozlehlý oceán pokrývá zemi ponořenou ve tmě. Výraz *duch boží*, jenž se podle téhož verše vznášel nad vodní hladinou, není nesporný — lze také přeložit „veliká bouře se hnala nad vodami“. V. 3—5: stvoření světla, přehra života. V. 6—8: svět je pojat jako nakupení vod; Bůh vytváří oblohu, kterou si pisatel představuje jako pevnou klenbu, na níž spočívá nebeský oceán. V. 11—13: mohou se objevit rostliny. V. 14—19: stvoření světél, tj. slunce, měsíce a hvězd. Pozoruhodné je, že světlo bylo stvořeno dříve než nebeská tělesa a že slunce a měsíc, nejdůležitější z nich, nejsou označeny jménem, nýbrž nazvány „světly“. V této chtěné degradaci hvězd je zcela zřetelný záměr; v Babylóně se totiž měsíc a slunce zbožňovaly. V. 20 až 23: země plodí ptáky a ryby, zařazené zde do jedné skupiny, jako by náleželi k jednomu druhu. Bůh jim žehná, tj. dává jim schopnost plodit se a rozmnožovat. V. 24—25: země vydává zvířata. V. 26—28: Bůh sám osobně přistupuje k dílu, aby učinil člověka, vrchol stvoření, kvůli němuž bylo vykonáno vše předchozí. Je

zvláštní, že zde pisatel již neuzívá třetí osoby („ať je světlo“), nýbrž první osoby množného čísla: „učíňme člověka“. Je na místě otázka, zda Bůh z Gn 1 není tak jako u Iz 6,8 obklopen dvorem nebeských a božských bytostí. „Učíňme člověka k obrazu našemu“ by potom znamenalo: učíňme jej k obrazu některé z božských bytostí, jež obklopují boží trůn. Tento závěr se však zdá příliš násilný. První osoby množného čísla se užívá ke zdůraznění toho, že při stvoření člověka, krále stvořeného světa, je u díla Stvořitel osobně. Tento → obraz, podoba (hebrejský *celem* a *demút*) je předmětem stálých teologických sporů; je to pochopitelné, neboť obsahuje tajemství podoby → člověka a jeho vztahu ke stvořiteli. Význam je přesto zřetelný; v bibli totiž použité výrazy označují vždycky vnější, fyzickou podobu. Vnější podoba člověka, stvořeného k božimu obrazu, je táž jako jeho stvořitele. Žehná mu, uschopňuje jej k plození. V. 29—30: ovoce a zelenina slouží k výživě člověka, zatímco pro zvířata jsou určeny traviny. V. 31: večer šestého dne se Bůh zhlíží ve svém díle, které se mu jeví jako dokonalé. „A viděl Bůh vše, což učinil, a aj, bylo velmi dobré.“

Pozoruhodný je teocentrický důraz tohoto oddílu. Vše, co se děje, působí Bůh. Učinil zemi obyvatelnou a umožnil život. Na něm — či lépe na jeho stvořitelském slově — život spočívá. Kdyby je odvolal, znamenalo by to návrat temnot, ničivých vod a smrti. Představa mořských vln, dorážejících na břeh a zastavených neviditelnou silou, představa nebe, které zadržuje spousty vrchních vod, to vše člověku připomíná, co by se stalo, kdyby Bůh odňal své slovo. Podobně je příchod noci připomínkou prvopočátečních temnot. Na vrcholu božského díla stojí stvořený člověk jako viditelný odraz stvořitele, jako kníže světa milosti, světla a života.

Druhý příběh (B) nás uvádí do vyprahlé pouště bez života, do rozlehlé plochy vyschlé hlíny. Ze země však stoupá voda a svlažuje zemský povrch. Z této vlhké tvárné hlíny Hospodin jako hrnčírí hněte postavu. Dýchne do jejího chřípí a promění ji tak v živou bytost. Následuje vyprávění o boží zahradě, vznik zvířat, stvoření ženy z mužského žebra. Tento příběh, starší než předchozí, je mnohem méně systematický a jeho představa světa je jiná.

Ačkoliv se oba příběhy dostaly na po-

čátek bible poměrně časně, nezbudily nijak veliký ohlas v ostatních sz spisech. Ez zná mýtus o Edenu, ale v jiné souvislosti (Ez 28,13). Jejich přínos pro nás netkví v dobové představě → světa (země jako placka stojící na sloupech, nebo jako klenba spočívající na horách a zadržující oceán nad sebou), nýbrž v náboženském postoji, o němž vypovídají a který je i pro dnešního člověka poučením i příkladem.

Podle bible člověk a svět nedokázali zachovat dokonalost, které se těšili ve chvíli stvoření. Došlo k rušivé události, o jejímž tajemství podává obrazným způsobem zprávu Gn 3. Těžko říci, jaké místo zaujímalo stvoření v izraelském kultu. Zdá se, že nehrálo tak důležitou úlohu jako v Babylóně, nicméně narážky na stvoření, časté hlavně v žalmech, dokládají, že Bůh byl v kultu oslavován také jako stvořitel. Mluvíme-li dnes o stvoření, máme na mysli minulou událost, která se stala jednou provždy. Ve SZ je naopak stvořený svět, svět života, neustále ohrožován smrtonosnými mocnostmi. Bůh musí zasahovat, aby jejich působení překazil. Bdí nad tím, aby příboj chaotických vln nepřekročil určité meze (Jr 5,22; Př 8,29). Po odplatě, které se dostalo silám nepřátelským životu ve chvíli potopy, Bůh zajišťuje rovnováhu světa a života, pravidelné střídání ročních období (Gn 8,22; Ž 74,16n; Jr 31,35). Udržuje svět spravedlivě, tj. dbá o to, aby ve světě byl možný život (Jl 2,23; Ž 148,6).

Bůh je v bibli průběžně oslavován jako Bůh stvořitel. Tyto výpovědi chtějí spíše oslavit stávající boží moc a moudrost (Ž 93,1; 96,5; 96,10; 102,26; Iz 40,21) než připomínat prvopočáteční událost. Jemu patří svět. Má moc nad přírodou a může jí užít k uskutečnění svých záměrů (Ž 24,1; 65,10; 78,26; Iz 40,26; 44,24; 45,12; 45,18; Jb 9,4). Má v péči svět, své stvoření (Ž 104). Jako stvořitel má moc a může pomoci (Ž 146,5; Iz 45,9). Smyslem biblických zmínek o Bohu stvořiteli není připomenout, co se stalo kdysi dávno. Pojem stvoření není teoretická otázka, nýbrž otázka mé vlastní existence. Bibličtí autoři se ustavičně vracejí k činnosti stvořitele proto, aby zdůraznili jeho moc; průvodním jevem boží moci je malost člověka a jeho závislost na Bohu (Ž 33,8; 103,14; Jb 10,9; 33,6; Ž 139,13—16). K vystižení boží stvořiteléské aktivity užívá bible s oblibou slovesa ve tvaru přítomného času; jeho činnost tak nabývá trvalé povahy. „Já Hospodin činím všechno, roztahuji nebesa,

rozprostírám zemi mocí svou“ (Iz 44,24). Stvoření je trvajícím božím *akt*, tak jako vykoupení Izraele. Lze je vyložit takto: v minulosti, v přítomnosti i v budoucnosti jsem a zůstávám stvořitelem. Na mně závisí rovnováha světa a jeho pevnost. Bůh, který činí svět, jej také může zrušit. V mnoha oddílech se popisuje konec světa (Jr 4,23 až 26), což je opět projev boží moci. V Př pomáhá stvořiteli v díle → *moudrost* (Př 8,22—31).

Učení SZ o stvoření je velmi bohaté. Ačkoliv používá dnes již překonaných pojmů, ujišťuje — a to je pro nás důležité —, že svět existuje pouze díky Bohu; bez něho by nebylo života. Vztah světa a živých bytostí k Bohu je vztahem stvoření k stvořiteli, tedy vztahem absolutní závislosti. Jeho moc a vláda nad světem i životem plně trvají. Život člověka závisí na milosti toho, který stvořil svět a který jej ze své vůle udržuje při životě.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

## SVÁTKY

### Starý zákon

Více než kdy jindy zde musíme přihlížet k dějinám, neboť jejich průběh pomáhá pochopit, co svátky v různých obdobích pro Izraelce znamenaly. Dovoluje také vidět, čím se staly na počátku křesťanského letopočtu. Vidíme, že prošly hlubokým vývojem, avšak není možné, abychom jej dopodrobna po etapách sledovali, i když v celku sleduje pohyb izraelského náboženství. Často nám nejmladší doklady zachovaly vzpomínky na nejranější období. Avšak v tomto vývoji nám zůstává mnoho otázek nevyjasněných, neboť v mnoha případech odpovídá spíše tomu, co se nám zdá logické, než tomu, co texty výslovně říkají.

1. Musíme se samozřejmě vrátit do *kočovného období* Izraele ještě před Mojžíšem, abychom pochopili určité prvky, neboť už tehdy svátky vyznačovaly velké momenty pastýřského života. Usazení v kananejské zemi způsobilo potom velké změny: základní chvíle zemědělského života se liší od momentů života kočovného a vznikají nové svátky. Deuteronomistické a kněžské reformy později významně obměnily pojetí i nejstarších svátků.

Z kočovného období zřejmě pocházejí dva výroční svátky — *velikonoce* na jaře a svátek *smíření* na podzim. Zvláště kněžské oddíly nám zachovaly starobylé rysy

těchto svátků. Velikonoce s obětí beránka v rodinném kruhu a s tak zvláštní úlohou → krve (při vyjití ze země egyptské má Izraelce chránit před andělem zhoubcem). V rámci kočovného života lze pochopit mnoho obřadů. Jde tu o jakési znovuzasvěcení stád božstvu, které obnovuje smlouvu se svým lidem. Později je ovšem zabíjení prvorozených pojímáno tak, že je jimi božstvu odevzdáno to, co mu právem patří, jestliže má nadále zajišťovat plodnost stád. Svátek smíření může mít stejně dávné počátky. Obřad s kozlem pro Azazela (Lv 16,20—28), v podstatě obtížným všemi hříchy lidu, zapadá těžko do mnohem duchovnějšiho rámce kněžské zbožnosti, nevíme však přesně, jaké byly původní obřady tohoto svátku.

Svátky lunární, tedy měsíční s dvěma hlavními momenty — úplňkem a novem — musí či aspoň mohou pocházet z této doby. Hrají ovšem velkou úlohu i v životě zemědělském.

Úzké pojítka mnoha svátků se zemědělským životem prozrazuje palenstinský původ. Svátek *přesnic*, který se slavil na jaře zároveň s velikonoce, vyznačoval svátek žně. Jedí se první mouční jídla, proto se s nimi samozřejmě nesmí míchat nic z toho, co pochází z minulé sklizně. Odtud pochází zákaz používání kvasu při pečení chleba. Ostatní úkony se přidávají: obětování prvotin, obětování prvorozených ze stáda, což má zajistit úrodu polí a plodnost dobytka. Svátek týdnů (letnice) o padesát dní později provází dožínky.

Na podzim se koná velká dožínková slavnost, která stále zůstávala obzvláštním svátkem. Nazývá se svátkem *stánků*, protože se každý ubytoval v tuto dobu pod chýškami z větví uprostřed svých vinic. Pro tento rys (ve městech byly chýškami plátěné stany) považovali někteří badatelé tento svátek za vzpomínku na kočovný život. Tento smysl mu byl dán později, nezdá se však, že by byl původní. Rozhodně však vidíme, že tento svátek slavili už Kanaánci v Sichemu (Sd 9,27).

*Lunární svátky* mají také významnou úlohu. Proroci se často zmiňují o novoluní zároveň se *sabatem*, který se zatím ještě neslavil každý týden, nýbrž je to svátek úplňku (Iz 1,13; Oz 2,13). Jsou to rodinné či kmenové slavnosti (1S 29,18.29). Bývaly proto úžeji spjaty s malými venkovskými svatyněmi, kde bývaly podnětem k radovánkám, ba i příležitostí k nevázanostem. Z toho důvodu je proroci tak přísně od-



suzují a Deuteronomium na ně hledí s nedůvěrou. Svátek přesnic se snadno spojil s velikonoce a svátek smíření se svátkem stánků, neboť se slavily v touž roční dobu, jedny na jaře, druhé na podzim. Staré zákonodárství, ze kterého už máme jenom zlomky, nám podává pouze neúplný výčet výročních svátků. Pokud jde o jarní svátky, hovoří svědek zvaný „Jahvista“ (Ex 34,18—26) a svědek nazvaný „Elohist“ (Ex 23,14—16) velmi málo o velikonočních. Příkládají všecu důležitost svátku přesnic. Pokud se proroci zmiňují o svátcích lunárních, novoluní a sabatu, neuvádějí nikdy nic přesného. Ke každoročním svátkům je na podzim nutno připojit svátky novoroční se slavností *nastolování Hospodina*. Víme o ní jen málo z několika pozdních zmínek. Svým původem asi sahala k počátkům království a odpovídala slavnostem známým odjinud, například z Babylónie (nastolování Marduka), ale nebyla s nimi totožná.

2. *Joziašova reforma* nezamýšlela zavádět novoty, nýbrž reformovat a očistit náboženský život, když do něho uvedla něco z nanejvýš mravního poselství proroků. Ale jako při všech reformách byly novoty přece důležité. Soustředění bohoslužby do Jeruzaléma přivedlo velké změny, i pokud jde o svátky. Ztratily úplně charakter nezávanosti, která je příliš často provázela v malých svatyních. Projevy veselosti ovšem trvaly, ale zcela zesvětšely. Svátky se tak oddělily od každodenního života, neboť bylo nemožné, aby se všichni společně vydávali do Jeruzaléma. Zemědělský charakter mnoha svátků se postupně vytrácel. Právě Deuteronomium při velkém jarním svátku znovu zavádí prvky, které jsou charakteristické pro velikonoce (Dt 16,1—8).

Hlavní svátky slavené v Jeruzalémě nabývaly pochopitelně větší důležitosti a slavnostnosti. Zapomínalo se na jejich zemědělský charakter a začaly být stále více považovány za připomínku velkých náboženských událostí Izraele. Uprostřed všeobecné systemizace se svátky tehdy začaly vázat na kalendář místo na přírodu. Už před Deuteronomiem většina těchto svátků zlidověla. Deuteronomium jim však začalo dávat zřetelnou povahu připomínání náboženské minulosti Izraele, což bylo zcela v duchu tohoto pohybu. Radostnost starých svátků byla pojednou vystřídána vážností výroční slavnosti.

Přesný vývoj nemůžeme sice sledovat, ale možná právě tehdy se *sabat* stal svátkem týdenním a přestal být svátkem lunárním. Znamenal blahodárny odpočinek po práci (Ex 23,12; Dt 16,9nn), velmi humánní povahy, jak to odpovídá duchu Deuteronomia.

Kněžská reforma pokračovala po linii deuteronomistické a vyvodila z ní všechny důsledky. Protože k ní však z větší části došlo až v exilu, je někdy vzdálena skutečnému životu. Svátky se nemění, ale jsou pevně stanoveny na měsíc a den (Lv 23,5nn; Nu 28,16). Jsou tu však nové rysy: svátek novměsíce, který byl Deuteronomiem vynechán, se znovu uplatňuje (Nu 28,11—15). Možná, že to naznačuje, že v širokých vrstvách nikdy nepřestal být slaven. Týdenní *sabat* už není jenom přerušením práce. Je čirou a holou nečinností. Stává se dokonce asketickou službou (Ex 16,27—30; 31,12—17). Spolu s → obřízkou se stane rozpoznávacím znamením židovstva rozptýleného mezi pohany. Význam svátků je patrný z jejich délky. Sedm dní je vyhrazeno pro velikonoce (s nimiž jsou těsně spojeny přesnice) a pro svátky stánků, zatímco svátky týdnů (letnice) trvají jen jediný den. Svátky stánků se stávají připomínkou někdejšího kočovného života, šťastné a požehnané doby Izraele. Není to vlastně vzpomínka na nějakou určitou událost. Každý rok se však tento život znovu na několik dní stane skutečností, provázenou nadějí, že se k němu přidruží někdejší věrnost. Velikonoce si zachovávají či znovu nalézají mnoho starých rysů, které nám „jahvistické“, „elohistické“ či „deuteronomistické“ oddíly nezachovaly, ale které asi nikdy nepřestaly k svátku patřit (Lv 23,1—4; a sváteční oddíl o vyjití z Egypta Ex 12,1—20). U ostatních svátků jsme svědky sjednocování rituálu provázeného zápalnými → oběťmi za hřích, sobotním odpočinkem a shromažďováním lidu ze všech judských městeček v jeruzalémské svatyni. Oběti při těchto svátcích už nejsou radostnými dobrovolnými dary, jejich výše je stanovena zákonem, jsou povinností společenství. Jejich přinášení je prospěšné všemu přítomnému i nepřítomnému lidu.

3. *Pozdější vývoj v době judaismu* pokračuje ve směru vytčeném kněžským kodexem. Pravidla o sobotě a jejich výklad se např. stávají čím dál tím přísnější. Historický charakter přisouzený pře-

devším velkým svátkům se rozšířil i na svátky ostatní. Po zničení chrámu se tak letnice staly památkou vydané zákona na Sinaji. Svátky i kalendář se řídily podle měsíce a závisely na pozorováních, která se konala v Jeruzalémě. Trvalo to dlouho, než se vydané směrnice dostaly až do diaspory; v některých letech se tak mohlo stát, že byl svátek slaven dvakrát s měsíčním mezidobím, aby bylo datum stanovené Jeruzalémem také zachováno. Když nastal přestupný měsíc, který byl opakováním posledního měsíce, slavil se podobně svátek *Purim*, který na tento měsíc připadal, skoro všude ještě jednou.

Na památku zničení chrámu byly zavedeny dva dny postu. Dějinný charakter, kterého jednotlivé svátky nabyly, zračí se nápadně v době makabejských bojů za náboženskou a politickou svobodu judského lidu. Velká vítězství této doby byla připomínána zvláštními svátky. Každý byl památkou na určitou událost, zvláště Bohem dané vysvobození v onen den. Tak máme *den Nikánorův* (1Mak 4,48), připomínající Judovo vítězství nad tímto syrským generálem, *zasvěcení chrámu* (1Mak 5,59), kdy ve znovuzískaném a očištěném chrámě opět začíná řádná bohoslužba podle starých předpisů. Jeden svátek oslavoval také dobytí Akry, syrské pevnosti, která po prvních vítězstvích vzdorovala ještě přes dvacet let věrným Židům, když obnovovali bohoslužbu a politickou nezávislost země. V prvním století po Kristu, v době historika Josefa Flavia se tento svátek už neslavil. U svátku *Purim* nemáme žádné zmínky o jeho počátcích. Stejně jako kniha Ester, která o něm hovoří, měl asi velmi profánní charakter.

V náboženstvích všech národů sousedících s Izraelem ztratily svátky posléze svůj z velké části přírodní a zemědělský charakter. Ve slavení těchto svátků se zprítomňovaly velké mýty těchto náboženství. V Izraeli byly naopak mýty spíše co možná vyraženy. Náplní svátků se stalo každoroční připomínání dějinných událostí. Avšak tyto události nejsou oslavovány jen jako události. Připomínají také ten či onen velký boží skutek ve prospěch jeho lidu. Dalo by se říci, že připomínají boží dílo, které je stále přítomné a možné. Jako kdysi vysvobodil Bůh svůj lid z otroctví v Egyptě a uvedl jej do kananejské země, tak i dnes může a chce vysvobozovat ze skutečného či možného útlaču. Tento dějinný či přesnější dějinně náboženský cha-

rakter se zračí i ve svátcích z makabejského období, z těch, které vznikly brzy po událostech samých. Neoslavují se tu velké činy Judy Makabejského, tak jako třeba svátek 14. července připomíná dobytí Bastily, ale každý rok je Židům připomínáno přímé boží dílo vykonané rukou Judovův. Tuto myšlenku nalézáme zřetelně a pevně vyjádřenu už v díle Deuteroizaiášově, kde se však dosud neváže na slavení svátků. Vysvobození z Egypta v něm zůstává velkou zárukou ještě podivuhodnějšího vysvobození, kterým Bůh už brzy vysvobodí svůj vypovězený lid. Mohlo by se obecněji říci, že je zárukou všech vykupitelských skutků, které Bůh může pro svůj lid vykonat. Křesťané převzmu mnoho z židovských svátků. Vedle toho, co připomíná židovskou minulost, položí a čím dál více budou klást do popředí zcela čerstvé vzpomínky na život Ježíšův. V podstatě je však budou slavit v též duchu.

G. NAGEL /přel. B. Vik

### Nový zákon

Svatý Pavel říká křesťanům: „Žádný vás nesud... z strany svátku, neb novoměsíce, aneb sobot, *kteréžto jsou → stín věci budoucích, ale (pravda) tělo (jest) Kristovo*“ (Ko 2,16n; sr. Ga 4,10n). Jinými slovy, příchodem, smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíšovým jsou svátky Starého zákona nyní naplněny a držet je „znamená znovu upadnout do staré smlouvy, jako kdyby Kristus nebyl přišel“ (O. Cullmann).

1. Až do vzkříšení dodržuje Ježíš se svými učedníky pravidelně svátky a dny židovských služeb božích (sr. Mt 26,18nn atd.; L 2,41n; 4,16; 23,54n atd.). Čtvrté evangelium dokonce velmi zdůrazňuje skutečnost, že Ježíšovi záleželo na tom, aby byl přítomen na židovských svátcích. Vstupuje do Jeruzaléma na velikonoce (2,13nn; sr. 12,12nn; 11,56), k jinému svátku (*Purim*? 5,1), k svátku stánků (7,2nn), posvěcení (chrámu) (10,22). V této vůli být přítomen je jakoby Ježíšovo prohlášení, že on je „skutečností“ těchto svátků a že je přišel naplnit, jako přišel naplnit celý Zákon (sr. Mt 5,17). Je tedy možno srovnat tato vyprávění s obdobným chováním Ježíšovým v jeruzalémském → chrámě.

a) To se zvláště projevuje ve vztahu k sobotě, *sabatu*. Sedmý den v týdnu je den, kdy Ježíš s oblibou koná své dílo: Nejenže káže v synagógách (Mk 6,2nn par; sr. Mt 4,23 par; 9,35; L 4,15; J 6,59nn; 18,20),

ale zdá se, že dává tomuto dni přednost při uskutečňování svých divů (→ zázrak; Mt 12,9—14 par; Mk 1,21nn par; L 13,10nn; 14,1nn; J 5,1nn; sr. 7,23; 9,14). Je to den povytce, v němž po příkladu Otcově „pracuje“ (J 5,17), to jest zjevuje vlom světa, který přichází, do světa, který odchází. Tak naplňuje očekávání → odpočinku a boží přítomnosti předobrazené sabatem. Činí z něho „svůj“ den, den, kterým vládne pro své dílo, den, jehož je „Pánem“ (Mt 12,1—8 par). Vskutku není třeba vykládat Ježíšovu svobodu vůči sabatu jako projev zásadního protiformalismu; je to znamení jeho mesiášství. Pro spásu lidí (L 13,15nn; 14,5) vládne Ježíš obzvlášť právě tímto dnem, který nemá svoje odůvodnění v sobě samém (Mk 2,27), nýbrž v Ježíši Mesiášovi. Také ten, kdo by přestoupil sabat, aniž by tak činil, protože přišel Kristus, byl by „zlořečený a přestupník Zákona“ (jak to přináší jedno podání oddíl L 6,5), zatímco ti, kteří vědí, že Ježíš je Mesiáš, a tedy ten, který působí přítomnost království božího, jsou osvobozeni od poslušnosti zákonů o sabatu (Mt 12,1nn par), protože se jich už netýkají. Budou moci, a bude to jejich povinností, najít jiný den pro své služby boží, právě tak, jako budou moci, a dokonce budou muset opustit chrám a → obřizku, protože jsou nový → Izrael.

b) Avšak Ježíš nenaplňuje jen sabat. Naplňuje i židovské *velikonoce*, které nebyly ničím jiným nežli stínem utrpení Krista, jenž je „naše pascha, beránek velikonoční“ (1K 5,7). Proto evangelisté tak silně zdůrazňují vztah mezi tímto židovským svátkem a smrtí Ježíšovou (sr. Mt 26,2 atd.; J 11,55nn; 12,1—6; 13,1), to je také důvod, proč čtvrté evangelium — aby ještě více zdůraznilo tuto zprávu — neklaďe Ježíšovu smrt do stejného času jako Matouš, Marek a Lukáš. To je konečně také smysl přesného vztahu ustaveného mezi židovskou paschou a zřízením svatě večere Páně (→ eucharistie) (Mt 26,17nn par; sr. J 6,4).

2. Po svém ustavení potřebovala křesťanská církev určitou dobu, aby pochopila celý dosah toho, že v Ježíšově osobě a díle se naplnily židovské svátky a obřady. Je známo, že někteří křesťané ze Židů by byli rádi viděli, aby celá církev setrvala při židovských obyčejích (Ko 2,16; Ga 4,10), zatímco mnoho křesťanů z pohanů a s nimi zvláště svatý Pavel tím, že toto jho od-

mítli, uplatnili pouze učení o novém Izraeli, vyznávané a vyjádřené jednomyslně celou církví tím, že sabat nahradili nedělí.

Je pravda, že sobotní den, v němž se Židé shromažďovali ve svých synagógách (sr. Sk 15,21), zůstal jak v Jeruzalémě (sr. Sk 6,9), tak všude jinde nejhodnějším dnem pro misií mezi Židy (sr. Sk 9,20; 13,5.14.42.44; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19.26; 19,8). V tomto smyslu můžeme říci, že první křesťanští misionáři pokračovali v dodržování sabatu, stejně jako chodili do chrámu (Sk 3,1; 5,20.25). Byli si však vědomi toho, že jsou něco jiného než Židé (→ církev).

Proto dnem křesťanských služeb božích není sedmý, ale první den v týdnu (Sk 20,7; 1K 16,2), záhy zvaný „den Páně“ (Sk 1,10) = *neděle* — i když docela na počátku se jeruzalémští křesťané scházeli každý den (Sk 2,46). Den Páně se prosadil, protože to byl den, v němž Ježíš vstal z mrtvých (Mt 28,1 par; J 20,1) a zjevil se učedníkům (Mk 16,14; L 24,13nn.34.36nn; J 20,19; sr. 20,26). Tím, že první křesťané každý první den v týdnu proměňovali ve svátek vzkříšení Kristova, vyslovili jednu z podstatných zásad bohosloví o neděli a službách božích. Je to den a okamžik přítomnosti mezi svými, den a okamžik, kdy základní datum dějin spásy je znovu přítomněno, den a okamžik, v němž Pán přichází ke své církvi, odpovídaje na její prosbu (*maranatha*, 1K 16,22 = *Přijď, Pane!* Zj 22,20). Vrcholným bodem tohoto setkání a této jednoty je chvíle → eucharistie (večeře Páně), v níž Ježíš jako ve velikonoční večeři (Mk 16,14; L 24,30nn.41nn) předsedá jídlu svých věrných (sr. Sk 10,41).

Avšak první den v týdnu není jen dnem vzpomínky na vzkříšení (pro myšlení Písem vzpomínat je mnohem víc než namáhat paměť!). Máme zde druhou podstatnou teologickou zásadu, týkající se neděle a služeb božích: Neděle je den, kdy se předjímku uskutečňuje křesťanská naděje na slavný příchod Kristův, „den Páně“ (Sk 1,10), to jest ten poslední den, o němž mluvili proroci (sr. Iz 2,12; 13,9; Jl 2,31 atd.): den naděje nebo den odsouzení zlých, den, v němž Ježíš bude pít víno nové (sr. Mt 26,29) a kdy bude vyhnán z hostiny ten, kdo nemá sváteční → oděv (sr. Mt 22,11nn). Když si uvědomíme, jak důležitá je naděje na mesiášskou hostinu pro biblické pojetí večere Páně, a připomeneme si, co bylo před chvílí řečeno o vzpomínání, porozu-

míme, do jaké míry byla tato svátost ve středu nejen bohosloví, nýbrž i služeb božích konaných prvními křesťany (sr. Sk 20,7 atd.). Z prvního dne v týdnu se tak stal den Páně — *dies dominica*.

Neděle, památka vzkříšení a předjímka návratu Kristova, je tak oním dnem povýče, v němž se mezi těmito dvěma daty uskutečňuje dílo spásy, takže prožívat křesťanskou neděli znamená vystavovat se milosti spasitelného božského tajemství. Byli bychom dospěli ke stejnému výsledku, kdybychom místo o večeři Páně byli mluvili o kázání, které ji doprovázelo (Sk 20,7nn). Neboť → kázání, právě tak jako večeře Páně, se zařazuje do božského díla posledních dnů. Také ono připomíná Ježíšovo vzkříšení (sr. Sk 2,24nn atd.) a tím, že shromažďuje vyvolené (sr. L 5,10; Mt 9,37n), předjímá návrat Páně (sr. Mt 24,31). Je tedy možno říci, že neděle je ustavující prvek církve. Je také možno říci, že ti, kdo se domnívají, že se musí zřítí neděle a slavit spíše sabat, rovnou popírají přechod ze staré k nové → smlouvě, a tím popírají i Ježíšovo mesiášství.

Je dosti překvapivé, že Nový zákon nepřenáší nikdy na neděli zákony týkající se odpočinku sedmého dne. Jestliže se sbor v Troadě schází večer — tedy bezpochyby po dnu práce, a to práce tvrdé, alespoň pro mládence, který usnul (Sk 20,7) —, není nutně třeba světít den Páně nicneděláním. Ostatně církev čekala tři století, nežli se den Páně stal nepracovním dnem, nedělí. První den v týdnu je posvěcován službami božími se všemi jejich pravidelnými prvky.

To, že každá neděle je svým způsobem svátkem *velikonočního Beránka*, neznamená ještě, že by židovské slavnosti beránka byly už za času apoštolů proměněny v to, čím se staly později, totiž v první a základní oddíl církevního roku. Poznamenejme však, že při sporech o datum velikonočních slavností se budou mnozí dovolávat podání, o nichž bude řečeno, že pocházejí až od apoštolů. Oddíly Ko 2,16 a Ga 4,10n; Ř 14,5 naznačují, že někteří křesťané chtěli do života církve přenést další židovské svátky. Naopak se zdá, že byla jednovýslnost, pokud jde o svátek *letnic*. U tehdejších Židů se letnice slavily na památku darování Zákona na Sinaji, na paměť ustavení božího lidu. Křesťané měli v tento den oslavovat znovustavení božího lidu skrze vyjití Ducha svatého (sr. Sk 2). Proč by svatý Pavel psal

křesťanům do Korintu, z nichž většina vyšla z pohanství, že ve sboru v Efezu, jež tvořili většinou také křesťané z pohanů, míní zůstat až do letnic (1K 16,8), kdyby tento svátek byl znám pouze Židům? Tím spíše se můžeme domnívat, že se *křesťanské letnice* slavily v Jeruzalémě, protože apoštolovi velmi záleželo na tom, aby se tam v čas letnic dostal (Sk 20,16). Tento poslední oddíl umožňuje také předpokládat, že tento svátek, který křesťanům připomínal den, v němž „zbožní lidé, kteří přišli ze všech národů, co jich je pod nebem“ (Sk 2,5), slyšeli „divné věci boží“, byl podle představy Pavla slaven nejen na památku vyjití Ducha svatého, nýbrž i proto, aby byla zdůrazněna jednota a světovost církve. Vždyť právě proto, aby projevil tuto jednotu obecné církve, vstupuje Pavel do Jeruzaléma jako doručitel sbírky, kterou uspořádal ve svých sborech (sr. 1K 16,1—4; 2K 8 a 9; Ř 15, 25—28).

4. Zatímco památku smrti a vzkříšení Ježíše a památku vyjití Ducha svatého slavila apoštolská církev pravidelně, výročí *Ježíšova narození* nebylo předmětem žádné oslavy. Ostatně, jak to později připomene Origenes, chová Písmo určitou nedůvěru vůči výročím narozením. Jmenuje jen narozeniny faraónovy (Gn 40,20) a Herodovy (Mt 14,6). Ostatně narozdíl od velikonoce a letnic je datum narozenin Ježíšových určeno jen velmi přibližně. Je to doba, kdy vladařem syrským byl Cyrenius (L 2,2). Bylo třeba čekat několik století, než církev téměř jednomyslně uznala 25. prosinec jako den Ježíšova narození.

5. Vzhledem k citátu Ko 2,16, který jsme uvedli v záhlaví tohoto článku, je možno si klást otázku, zda znovuuvedení svátků do života církve neprotiřečí učení Nového zákona. Upozorníme však, že svatý Pavel protestuje proti zachovávanému svátku *židovským*, a nikoliv proti svátkům *křesťanským*. Bylo by možné z toho vyvodit toto naučení: V církvi je oprávněné slavit svátky pod podmínkou, že zdůrazňují, že v Ježíši přišel Mesiáš, a vyjadřují, že tedy boží království je přítomné. Tyto svátky se stávají nepravými, jakmile přestanou připomínat Ježíšovo spasitelné dílo (i letnice jsou dílem Ježíšovým, on posílá Ducha svatého, J 15,26) anebo přestanou ohlašovat jeho slavný návrat. Jinými slovy křesťanské svátky musí být předně a především

christologické. Stávají se jakýmsi příživníky, jakmile osobu a dílo Kristovo vytlačí ze středu víry a radosti církve. Toto pravidlo bude tím důležitější, čím více bude třeba stanovit meze a záměr slavností, které by se mohly přímo nebo nepřímo opírat o oddíl jako Žd 11 nebo Mt 26,13.

Povšimněme si zvláště toho, že užitečnost křesťanských svátků záleží ve skutečnosti, že zdůrazňují podstatnou křesťanskou pravdu, že totiž spása není myšlenka, nýbrž událost, která má svůj střed i svůj smysl v osobě a díle Ježíše Krista.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## SVATÝ

Myšlenka svatosti (často zahrnující i myšlenku posvátnosti a čistoty) je společná všem náboženstvím, byť v mnoha místních a dobových obměnách. V základu nacházíme téměř vždy myšlenku *oddělenosti* (vydělení, uložení stranou) a duchovní *moci*: svaté je to, co je oddělené, zasvěcené bohům (svatyně, obětiny, kněží, mágové, liturgické formule, kultovní předměty atd.) buď jako oběť, nebo jako to, čeho bohové mohou použít. Svaté je to, co je nadáno mocí, a to jak nad lidským osudem, tak i nad bohy. K myšlenkám zasvěcení a duchovní moci se z lidské strany připojuje úděs či úcta před svatostí.

Stará řečtina měla k dispozici celou řadu termínů vyjadřujících různé aspekty svatosti. Hebrejščina však znala jediný hlavní termín (*qādōš*), pravděpodobně kananejského původu; tento kořen vyjadřuje myšlenku oddělenosti (od světského, profánního). K převodu termínu *qādōš* vybrali překladatelé SZ do řečtiny slovo *hagios*, které ze všech řeckých synonym označujících svatost bylo nejméně rozšířené. Ze SZ přešel tento termín do NZ i do křesťanského jazyka a stal se jedním z jeho klíčových slov. Myšlenku svatosti tedy křesťanství sdílí s okolními náboženstvími, avšak termínu, kterým se v bibli vyjadřuje, nechýbí původnost. I sama biblická myšlenka svatosti je v mnohém ohledu jedinečná.

1. *Svatost boží*. Vůdčí výpověď SZ říká, že Hospodin je svatý. Rozvinutí myšlenky svatosti v nauku je založeno na tomto základním povědomí. Hospodin je svatý ve dvojnásobném smyslu (zdánlivá protikladnost vystihuje dvojí pól izraelského náboženství): a) Plně ovládá stvořený svět: je *celá jiný*,

nepochopitelný, neuchopitelný, nezbadatelný. Toto vědomí, které nacházíme již v nejstarších výpravných textech (Gn 28, 16nn; 1S 6,19nn; 2S 6,6nn; Joz 24,19), vrcholí u proroků (Iz 6; 57,15; Oz 11,9; 12,1; Ez 1; 28,25; 36,22; 38,23; „A tak zveleben, a posvěcen, a v známosti uveden budu před očima národů mnohých, a zvědí, že já jsem Hospodin“). Svatost a Hospodinova → sláva jsou si zde často rovnocenné. b) Svatý Hospodin se *sdílí* se svým lidem; soudí je a udílí mu své milosrdenství, a tak dovoluje lidem podílet se na své svatosti. Boží svatost je činná a náročivá: nejprve žaluje člověka, aby mu vposledu zprostředkovala nový život, jehož jediným vysvětlením a měřítkem bude Hospodinův úmysl (Dt 7,6; Iz 8,13; Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26; Nu 15,40; „Svatí buďte, nebo já svatý jsem“). Tento výrok nevyslovuje především morální, nýbrž náboženský požadavek; lid bude náležet svému Bohu a od jiných národů se bude odlišovat úzkostlivým zachováváním kultických předpisů. Kontext zde jasně dokazuje, že svatost Izraele má svůj původ i vysvětlení ve vysvobození, kterým ho Bůh obdařil: „Já jsem Hospodin Bůh váš, kterýž jsem vyvedl vás z země Egyptské“ (Nu 15,41; sr. Iz 40,25; 41,14; 43,3.14; 45,18; 57,15, kde jako u Oz Hospodinova svatost, tj. to, co je Hospodinova nejvládnější, není jeho hněv proti hříchu, nýbrž jeho jednající láska). Výraz „Svatý izraelský“ neznamená nic jiného (Iz 1,4; 5,19.24; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11 atd.).

Je příznačné, že v NZ se myšlenka boží svatosti objevuje jen zřídka. Důvod je prostý: NZ není spekulativní spis o božské dokonalosti, o boží svatost se zajímá jen potud, pokud se zjevuje v Ježíšově osobě (sr. níže ad 2). Výroky, uvedené např. ve Zj 4,8; J 17,11; 1Pt 1,15n; Mt 6,9 však prokazují, že starozákonní povědomí nebylo zapomenuto. V prosbě „posvěť se jméno tvé“ (Mt 6,9) Ježíš a první křesťané neměli tolik na mysli úctu, kterou musí být boží jméno zahrnuto, nýbrž definitivní zjevení Boha lidem na konci věků.

2. *Svatost Ježíše a Ducha*. NZ nikdy nevypovídá o Ježíši, že byl „svatý“ povýtce (dokonce ani v L 1,35: „svaté dítě“), tedy že by ve své osobě shromažďoval veškerou mravní a náboženskou dokonalost. Výrazy „svatý boží“ (Mk 1,24; J 6,69; L 4,34; Zj 3,7) nebo „svatý služebník“ boží (Sk 3,14; 4,27.30; sr. Mt 12,16n) znamenají, že v Ježíši se skrze Boha naplnil boží soud a mi-

losrdenství. Proto byl „vyvolen“ a obdařen Duchem, tak jako služebník z Iz 53 (sr. Ž 105,16, kde „svatý“ je Aron). Stejně je tomu i s výrazem → Duch svatý: Duchu se zde nepřisuzují mimořádné kvality, nýbrž se podtrhuje jeho původ a božská autorita. „Duch svatý“ a „Duch boží“ jsou naprosto rovnocenné výrazy (sr. Iz 63,10nn, kde „svatost“ Ducha vyjadřuje jeho dějinnou účinnost, a Ž 51,13, kde Duch boží působí život a vysvobození v osobní rovině). Přídavné jméno „svatý“ k podstatnému jménu Duch nic nového nepřidává. U synoptiků a ve Skutcích se nejednou zdá, že přídavné jméno „svatý“ bylo k původnímu textu připojeno dodatečně, snad proto, aby napomohlo k lepšímu odlišení Ducha od démonských duchů; pravděpodobně hrozilo nebezpečí, že pohanokřesťané budou Ducha s demony ne snad přímo zaměňovat, ale porovnávat. Činnost Ducha božího je vždy nesrovnatelná, „svatá“ (Mt 12,32 par.; 1K 6,19; Ef 2,19; Ř 15,16; 2Tm 1,14 atd. sr. Iz 40,25; 43,15); nevětná se do žádné předem určené kategorie.

3. Svatost *vyvoleného lidu*. Ve SZ není svatost statická boží dokonalost, nýbrž božství samo, sdílející se s lidmi a jednájící v dějinách. Prvním cílem dějinného působení boží svatosti je shromáždění, vyvolení „svatého lidu“ (Lv 21,6,8; Ex 22,31; Dt 26,19; Lv 20,8; Ez 37,28 atd.), tj. odděleného, *vyděleného* ke službě Hospodinu. Hospodin tedy posvěcuje (= osvobuje si) svůj lid → vyvolením, → soudy a osvobodivými zásahy do dějin. SZ však neméně důrazně připomíná, že lid posvěcuje Boha (Nu 20,12,13; 27,14; Iz 5,16; 8,13; 29,23; Ez 20,41). Toto posvěcování Hospodina nabývalo podle doby různých forem. Především na počátku a pak i v průběhu celých izraelských dějin se naplňuje v → kultu; shromážděním na „svatém místě“ a požíváním dobovinných zástupných obětí se Izrael posvěcuje, zasvěcuje svému Bohu. Odtud mimořádná důležitost míst, nástrojů, dob a osob *oddělených* ke kultu, např.: → sabatu (Gn 2,3; Ex 20,8; Neh 13,22; Jr 17,22,24; Ez 20,20), oltáře (Ex 29,37; 40,10; 1S 16,5), obětí (Lv 6,11,20), chrámu (Abk 2,20; Jon 2,5; 1Kr 9,3), kněží (Lv 8,12; Ex 19,22; 1Pa 15,14; 2Pa 29,34) a v poexilní době zvláště tóry (→ Písmo). Věřící Žid se zasvěcoval pro službu svému Bohu řadou pravidelných a konkrétních úkonů. Této hluboké a věčné zbožnosti však hrozilo dvojí nebezpečí: Především bytostnější přílnutí

k formě, gestům, nástrojům kultu než k jeho předmětu, izraelskému Bohu. Proti této materializaci posvěcení nepřetavovali protestovat proroci: „Hospodina zástupů samého posvěcujte!“ (Iz 1,4; 8,13; 31,1; Oz 11,9; Iz 55,5; 60,9). Instituce, rity, svátky a oběti jsou svaté do té míry, do jaké zůstávají ve službě jediného Svatého izraelského. Jiné nebezpečí představovalo opomenutí, že Hospodinovo posvěcení nelze oddělit od osobního podrobení se jeho zákonu. Myšlenka svatosti se zde stýká s myšlenkou → „spravedlností“, pojaté v mravním smyslu: posvětit se neznamená pouze se očistit, oddělit od jiných národů či se bezvýhradně podrobit kultickým předpisům. Znamená to „ostříhat ustanovení těchto a soudů“ (Dt 26,16). V souvislosti Dt se nejedná pouze o tzv. náboženský život (kult, prvotiny, levirát atd.), nýbrž o mezilidské vztahy všedního dne (vdova a sirotek, cizinec, chudí, meze vlastnictví, falešní svědkové atd.). „Bůh silný a svatý ukáže se svatý v spravedlnosti“ (Iz 5,16; ne zcela jasný text, který nicméně vystihuje podstatný rys prorockého poselství. Lze přeložit též: „Svatý Bůh bude posvěcen spravedlností“).

Často se říká, že Ježíš a první křesťané skoncovali s rituální a kultickou složkou starozákonního posvěcení a podrželi pouze jeho morální a „duchovní“ význam. To je zřejmě omyl. a) Je pravda, že NZ zdůrazňuje především boží dílo, posvěcující nový boží lid, naplněné jednou provždy v Ježíši Kristu, základu nové svatyně, kterou je → církev (J 17,19; 1K 1,2; Ř 15,16; 1K 6,11; celá Žd). b) NZ tak jako SZ zachovává však „kultické“ pojetí mravního života; vyzývá věřící, aby obětovali svá těla (tj. své konkrétní jednání) Bohu jako svatou a živou oběť (sr. Ř 12,1; 15,16; Fp 2,17). c) Myšlenka svatosti se bytostně vztahuje k oblasti společenství, je „eklesialní“ povahy: „svatí“ jsou jako bratři shromáždění a „organizování“ Duchem v rozrušené tělo (Ef 4,12; 1K 16,15; 2K 8,4; 1K 7,14; 9,1 atd.). Ve všech těchto textech svatost není záležitost několika specialistů na mravní a náboženský život, nýbrž týká se všech bratří, podílníků božního díla v Ježíši Kristu: jeruzalémští „svatí“, pro které Pavel organizuje sbírku, nejsou nadání nějakou zvláštní kvalitou. d) Svatost zůstává v epištolách tématem naléhavých výzev, tak jako ve SZ: v epištole Jakubově jsou „posvěcení“ povoláni, aby se „posvěcovali“ nebo aby posvětili Pána Ježíše Krista (Ef 1,4; 5,27; 1Pt 1,15; 3,15; 1Te 4,3nn;

Ř 6,19,22; Zj 22,11). e) Již v NZ nacházíme varování proti „spiritualistickému“ učení, které pojímá svatost jako asketickou zvláštnost: „nebo veslélike stvoření boží dobré jest, a nic nemá zamítáno býti, což se s díky činěním přijímá. Posvěcuje se zajisté skrze slovo boží a modlitbu“ (1Tm 4,5; sr. podobné varování ve věci čistoty; Ř 14,20; Tt 1,15).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

## SVĚDEK

Výrazy „svědek, svědčit, svědectví“ mají zprvu význam striktně právní. Svědek je osoba, která zná přímo určitá fakta a před soudem vypoví, co viděla nebo slyšela. „Svědčí“ o tom, co ví.

V běžné mluvě se význam těchto výrazů rozšířil. Svědectví se už netýká jen konkrétních faktů, ale i názorů, přesvědčení, které zapůsobily jako pravé na toho, kdo je hlásá. Do takového svědectví vniká prvek víry, která uniká veškeré čistě empirické kontrole.

Bible používá těchto výrazů v jejich doslovném i rozšířeném smyslu. Všimněme si při této příležitosti, že bible velmi často užívá právníckého jazyka. Její sdělení jsou zaměřena především na vztahy: vztah Boha k člověku a člověka k → bližnímu. Právnícký jazyk vyjadřuje *vážnost* těchto vztahů.

1. *Svěděk, svědectví v jejich doslovném, právníckém, smyslu.* Svědčit u soudu je vážná věc. Mojžíšův zákon požaduje v případě obvinění, které může být trestáno smrtí, výpověď několika svědků. Pro případ křivého svědectví má strašlivé sankce (Dt 17,2—13, 19,15—19; Nu 35,30). Synedrion udržuje zdání zákonnosti vyvoláním několika falešných svědků proti Ježíšovi (Mt 26,60, sr. Sk 6,13, 7,58).

Apoštolská církev rovněž trvá na větším počtu svědků jako nezbytné záruce každého rozsudku vynesného církevní autoritou (1Tm 5,19; 2K 13,1, sr. Mt 18,16).

2. *Svěděk, svědectví v jazyce zjevení.* a) Svědectví ve smyslu čistě biblickém se také týká skutků, jimiž však jsou boží činy a slova; mají konečný smysl, jeho rozpoznává pouze víra. Skutek a jeho výklad jsou zde nerozlučně spjatý. „Oblak svědků“, který připomíná 11. a 12. kap. epištoly Židům, tvoří lidé, kteří věřili božím zaslíbením, kteří rozpoznali jeho ruku ve vy-

svobozeních a soudech, jichž byli předmětem, kteří očekávali budoucí vysvobození, k němuž ukazovaly ony první události jako předcházející znamení. Boží lid zvěstuje a vyznává živého Boha, je mu svědkem mezi národy (Iz 43,10—12).

Svědky v NZ jsou nejprve ti, kdo znali Ježíše, kdo se podíleli na jeho službě, kdo byli *očitými* svědky jeho utrpení a vzkříšení. Jejich svědectví se tedy týká *skutečných* událostí. Zde však jejich svědectví nekončí. Kdo je Ježíš? Jeho svědkem může být jenom ten, kdo v něm rozpoznává božího posla ohlašovaného v Písmu a kdo ho vyznává jako Pána a spasitele. Nadále jde o *zjevenou a hláсанou pravdu* a toto zjevení je dílem Ducha svatého (L 24,48; Sk 1,8,21—22, 2,32, 10,37—43, 13,30—31, 26,16). Později se výraz svědek rozšířil na ty, kdo poznali a vyznávali Ježíše jako živého Pána, ale neznali ho v těle; tak tomu je u apoštola Pavla (Sk 22,15, 26,16 sr. 1K 15,1—11) a u všech ostatních, kdo následující apoštoly vyznávali veřejně ukřižovaného a vzkříšeného Krista.

Svědectví je vyznání ústy, hlásání evangelia. Aby však bylo autentické, předpokládá nasazení celé osoby, celého svědkova života. Již za pozdního judaismu mnoho věřících zpečetilo krví judaismu své víry a slovo svědek se stalo synonymem mučedníka. Apoštolská církev rozpoznává nevyhnutelnost zkoušek a utrpení, doprovázejících vyznání víry. Je příznačné, že řecké slovo svědek přešlo do latiny a románských jazyků jako slovo *martyr*, tj. mučedník (sr. Zj 6,9, 17,6).

b) Svědectví Boha Otce, Syna, Ducha svatého.

1° Věřící se proti svým protivníkům často dovolávali Boha jako *svědku*. Samuel se dovolával Boha a jeho pomazaného za svědku svého jednání (1S 12,5). Svatý Pavel bere Boha za svědku svého jednání, svých citů, pohnutek, které ho inspirovaly (2K 1,23; Ř 1,9; Fp 1,8; 1Te 2,5,10). Naopak Bůh, povolávající svůj lid před velký soud, bere si za svědky nebesa a zemi (Iz 1,2).

2° Ježíš Kristus je nazván věrným a pravdivým svědkem (Zj 1,5, 3,14). V Janově evangeliu výrazy „svědčit, svědectví“ zaujímají mimořádně mnoho místa. Ježíš je svědek, který přišel z nebe, jemuž vydává svědectví sám Bůh, boží činy, Písmo a Jan Křtitel. Ježíš dosvědčuje, co viděl a slyšel (J 3,11—13,31—33, 5,31—47, 8,13 až 18). Všimněme si, jak Janovo evangelium trvá na právním principu většího

počtu svědectví, na svědectví Jana Křtitele (sr. J 1,7—8,32), Mojžíše, Boha, skutků. V procesu s lidstvem je Syn člověka svědkem, který svou pouhou přítomností způsobuje rozlišení světa a tmy, a to tak, že lidé soudí sami sebe tím, jaké k němu zaujmou stanovisko. Ježíš přišel na svět, „aby vydal svědectví pravdě“ (J 18,37). Po vzkříšení bude svědkem povýtce → *Duch svatý*. On pečeti boží slovo v srdci věřících. „Nebude mluvit sám od sebe,“ ale bude říkat to, co slyšel (J 16,7—15). První Janova epistola se zmiňuje o třech svědectvích: Ducha, vody křtu a krve ukřižovaného (1J 5,6—9), o třech svědectvích, která tvoří jednotu.

Apokalypsa často používá výrazu „svědectví Ježíše“ k označení hlásání evangelia (Zj 1,2,9, 12,17, 20,4). Zmiňuje se i o svědectví andělů (22,16).

3° Při smlouvě mohou jako „svědci“ sloužit věci nebo doličné předměty; třeba kámen, „památník“ vztyčený Jákobem a Lábanem (Gn 31,45—48; *Gál Ed* znamená svědectví). Právě tak Jozue vztyčí pamětní kámen v Sichem: „Aj, kámen tento bude mezi námi na svědectví, nebo on slyšel všechna slova Hospodinova, kteráž mluvil s námi“ (Joz 24,27).

Desky zákona v truhle úmluvy jsou nazývány „desky svědectví“, neboť jsou na nich zapsána boží příkázání; v širším smyslu je i → truhla úmluvy někdy nazývána „svědectví“ (Ex 25,16.21.22; 26,34, 31,18, 32,15; Nu 17,4). Mojžíšova píseň, kniha Zákona „svědčí“ proti lidu, který jí není poslušen. Celé Písmo *svědčí* o božím díle.

S. DE DIÉTRICHOVÁ  
/přel. V. Syrovátka

**SVĚDOMÍ** → *Člověk NZ*  
**SVĚST** → *Pokušení*

## SVĚT

### Starý zákon

Ve SZ se nesetkáváme s teoretickým a vědeckým výkladem starozraelského pojetí světa. Mluví o něm poněkud teoreticky, když vypráví o stvoření světa (sr. Gn 1). Nejčastěji však je třeba tato pojetí hledat v nejrůznějších oddílech. (Gn 28,10—15, žebřík v Jákobově snu nám ovšem ukazuje velmi relativní rozměry tohoto světa.) Celkový obraz je souvislý a blíží se tomu, co známe od sousedních národů, na jejichž celkové vzdělanosti se Izrael podílel. Obsáhlé mytologické texty z Ras-Šamra i to,

co nám řečí spisovatelé zachovali z bájesloví fénického, nám dobře ukazuje, jaké bylo starokanaánské bájesloví. Bylo podobné, i když ne stejné, jako bájesloví mezopotamských národů. Jde o nesmírně spleťtíou mytologií, v níž jsou jen nárazky na počátky a na uspořádání světa. Často jsou souběžné s tím, co potkáváme v mnoha básnických oddílech SZ. Rozeznáváme tu výchozí bod izraelské bohoslovecké práce, pojetí, která se během dob zjednodušovala a třífila.

V kněžské zprávě v Gn 1 máme výsledek bohosloveckého přemýšlení, a nikoli pouhý počátek. Odtud musíme vycházet, neboť je to „nejvědeckější“ stať, kterou máme. V podloží tu nalézáme kanaánské a mezopotamské koncepce, avšak skutečně nově promyšlené a uspořádané. Hlavně jsou očištěny od jakéhokolli klamu mytologie, který by přece musel být považován za útok na velebnost Hospodina, jediného Boha, a tudíž jediného → Stvořitele. Nalézáme tu opět, zřetelně a souvisle to pojetí světa, které je zlomkovitě v mnoha jiných textech. Na počátku nebylo nic jiného než tekutý chaos. Jedním z prvních božích činů bylo umístění země doprostřed tohoto chaosu, země ploché, překlenuté pevnou oblohou. Pod touto klenbou se mohou objevit hory, jakmile se v moři shromáždily vody, které byly ještě pod tímto jakoby zvonem. Vody, které jsou nad nebeskou klenbou, mohou zvláštními otvory padat na zem jako dešť. Mohou ovšem také přicházet mohutnými proudy, otevře-li Bůh všechny nebeské průduchy — jako za dnů potopy. → Vody, které jsou pod zemí, mohou tryskat a dávat zrod pramenům, které jsou v Palestině tak vzácné a mnohem méně vydatné, než by si člověk přál. Pod oblohou se pohybuje slunce, měsíc a hvězdy po drahách, které jim Bůh určil. Bez ohledu na některé obrazy (Ž 19,6) to jsou pouhá svítidla. Lidé na ně ovšem dlouho hleděli jako na samostatné božské bytosti: Kněžská zpráva o stvoření (Gn 2,1) v tom smyslu hovoří o „nebeském vojsku“. Vedle tohoto přirovnání monoteistického textu nacházíme četné nárazky na starší mytologická pojetí. Někdy to jsou vzpomínky, nejčastěji však pouhé obrazy, které se zachovaly v řeči. Bůh rozřal moře na dvě poloviny jako bůh Marduk v Babylónii bohyni Tiámat, která je zosobněním prvotní propasti (Jb 26,12). Bůh určuje mořím meze, které nesmějí překročit (Př 8,29). Lidé mohou dosáhnout nebeské klenby, když si postaví



dot vysokou věž (Gn 11,4). Tvrzení, že Bůh je Stvořitel, se vyskytuje velmi záhy, ale bohosloveckou úlohu má teprve od Deuteroizaiáše, který to buď prostě vyznává, buď o tom udává podrobnosti, které mají podtrhnout svrchovanou boží moc a dobrotu (Iz 40,12nn.21nn atd.). Později se o tom hovoří v témž duchu. V básnických textech však nacházíme četné mytologické narážky, které nám ukazují, že Izraelci měli představy velmi příbuzné představám Kanaánců a Mezopotamců: Iz 51,9, boj proti obludě, která byla na počátku (sr. Iz 27,1). Ž 74,13; Jb 38,4 podává úctivatý obraz stvoření. Setkáváme se s ním i v Př 8,22nn, kde je očištěn od všeho, co bylo tehdy pokládáno za narážku na jiné bohy (sr. též Jb 26,7—14). V nepříliš dávném období umisťovali Izraelci nad nebeskou klenbu boží příbytek a jeho trůn (sr. Ez 1,22.26; 10,1; Ž 11,4; Iz 66,1). Podle Gn 28,10—15 je možný styk mezi nebem a zemí. Naproti tomu Jb 1,7 už nehovoří o hmotných prostředcích, jak se tam dostat. Pro celkové pojetí světa je nutno si uvědomit, že pro Izraelce není země středem vesmírného uspořádání, v němž by opravdu existovala jen ona a v němž by jí hvězdy pouze sloužily. Teprve mnohem později vznikla vlivem řeckých myslitelů a fyziků představa uspořádaného vesmíru, ve kterém byla země nejen geografickým, ale i skutečným středem. Izraelské bohoslovecké snažení se vyhýbalo jakémukoli náznamu starých mytologických pojetí, neboť každá jiná božská moc by soupeřila s Hospodínem a stala by se útokem na jeho slávu a moc. Celková představa o světě se zatím však neměnila, nicméně o to rozhodněji se prohlašuje, že Bůh sám je stvořitel a pořadatel všeho, co je vidět na zemi, v mořích i pod nebem.

Znalosti, které měli Izraelci o velmi ohraničeném a omezeném světě mezi Středozemním mořem, Iránskou pouštinou, Kavkazským pohořím a Arabskou pouští, jistě napomáhaly představě, kterou si postupně vytvářeli → o Bohu, který vládne všemu, ba, který je jediný Bůh, který skutečně existuje. Když se toto pojetí světa rozšířilo, rozšířila se i jejich představa Boha, který stále vládne nad světem, rostoucím vždy do větších rozměrů.

G. NAGEL /přel. B. Vik

### Nový zákon

Bibliční pisatelé, tak jako většina jejich současníků, dělají svět na tři části: na svět

pozemský, svět nad zemí a pod zemí (sr. Fp 2,10, kde je řeč o nebesťanech, pozemšťanech a obyvatelích podzemí).

1. *Pozemský svět.* Ve středu země stojí podle Ez 5,5 město → Jeruzalém, předurčené podle židovských představ k tomu, aby bylo i středem nového světa. Palestina je zaslíbená země, ve zkratce pouze „země“, jako u Mt 5,5 (zde nabývá slovo „země“ nadpřirozeného významu).

Již SZ zná kromě Palestiny a sousedních zemí, jako je Fénicie, Sýrie, Egypt, i mnoho vzdálenějších zemí. Zeměpisné znalosti Izraelců pokrývaly oblast na sever až ke Kavkazu, na jih k Etiopii, na západ až po Tarsis (snad Španělsko, spíše však Kartágo), na východ až k Indii, možná k Číně (sr. Iz 49,12, zmínka o zemi „Sinim“). NZ má v obzoru navíc ještě Ilýrii, Itálii, Španělsko, tj. podle tradičních představ řecké vzdělanosti veškerý obydlý svět.

Země, stvořená Bohem, slouží za příbytek rostlinám, zvířatům a lidem. Mnozí autoři, jmenovitě apoštol Pavel, předpokládají, že země (shodně s Gn 3,17) byla zlořečena pro přestoupení prvního člověka. Podle určitých židovských představ, jak se uchovaly v apokryfech, i zvířata jsou těžce postižena následky lidského pádu (sr. zvláště „Knihu Adama a Evy“). Stejně se na věc dívá apoštol Pavel (sr. Ř 8,19n). Ježíš sdílel přesvědčení, že současný stav stvoření neodpovídá tomu, jaké stvoření mělo být (→ ďábel), zároveň však pohledem víry dokázal prohlédnout temný závoj úpadku a uzříti za ním boží zemi (Mt 6,28—29). Bez těchto myšlenek je zatěžko pochopit křesťanskou eschatologii a zaslíbení nového světa.

Pozemský svět je často uváděn krátce označením „svět“ (J 11,27; Mt 4,8; sr. L 4,5). Výraz „přijít na svět“ znamená tak jako v mnoha moderních jazycích „vtělit se na zemi“ (J 1,9; 16,21 atd.). „Svět“ může také znamenat „lidé“: evangelium má být hlášáno „všem lidem“ (jediný správný překlad Mk 14,9).

2. *Nadzemský svět* → nebe.

3. *Svět pod zemí.* Židé jej nazývají š'ol Řekové *hádés*. Není nutné spojovat podzemní svět s místem muk, s „peklem“, jak to činí populární křesťanská teologie; je prostě shromážděním zesnulých. Pro zlé jedince se však může stát místem trápení, jako např. pro zlého boháče z L 16,23nn.

Zbožní naopak mohou dojít po → smrti jistě blaženosti, zvláště ti, kteří byli přijati v „Abrahamovo lůno“; nic však nenasměruje tomu, že by Abraham byl „v nebi“ — je totiž zlým „v pekle“ na dohled.

Určitě židovské apokryfní spisy, jako 2. kniha Henochova, umísťují vězení padlých andělů do oblasti nebe. Judova epištola naopak (13) spolu s 2Pt (2,4) vyhrazuje pro padlé anděly „tartar“.

Již proroci a žalmisté dávají ve svých viděních zbožným, kteří zesnuli, naději na slavnější úděl na konci věků. Kniha Daniellova dokonce slibuje vzkříšení, jež přinese spravedlivému trvalé blaho (Da 12,2; sr. 2. Makabejská 7,14; 4. Ezdráš 7,32nn). Tzv. mudroslovná literatura konkuruje těmto nadějím řeckým ideálem nesmrtelnosti duše, zvl. kniha Moudrosti (k.2.3.5.15). V NZ převážilo první pojetí (→ vykoupení, → vzkříšení). Pro Pavla je hádes zásadně přemožen Kristovým vzkříšením. Na konci věků bude zlikvidována i sama smrt (1K 15,26), takže pro „peklo“ nebude místa. Zjevení Janovo však ponechává pro → ďábla a jeho spojence místo věčných trestů.

4. *Svět jako celek.* Vesmír je v SZ běžně označován jako „nebe a země“, přesněji jako „nebesa a země“. Tento termín nacházíme rovněž v NZ (sr. 2Pt 3,13, prorocství o stvoření nových nebes a nové země; sr. Zj 21,1). Někdy také nabývá „země“ významu „pevnina“ („nebe, země, moře“ — Sk 4,24; 14,15; Zj 10,6). NZ však zná také slovo *kosmos* (svět) ve významu „vesmír“, veškerenstvo (Sk 17,24; 1K 3,22, kde „svět“ zahrnuje i anděly, sr. 1K 4,9.13; 6,2—3). Často se užívá výrazu „všecko“ (asi jako německé *das All*, sr. Ef 1,10; 3,9; 4,6; 1K 8,6; 2K 5,18). Vrcholnou naději vyjadřuje 1K 15,28 slovy: „Aby Bůh byl cele přítomen ve veškerenstvu“ (obvyklý překlad, též králíček znění: „aby Bůh byl všecko ve všech“, nevyhovuje).

Všichni bibliční autoři učí nebo předpokládají, že svět jako celek byl → stvořen Bohem. Křesťanům je Kristus stvořením stvořitelského Slova (J 1,1—4; Ko 1,16—18). Stvoření *ex nihilo* (z ničeho) hlásá Jan (1,1—3) a Pavel (1K 8,6; Ř 11,36).

5. *Svět v eschatologickém výhledu.* Bible nepovažuje náš svět za prostorově neohraňovaný. Je nekonečný v časovém rozměru? Svou podstatou jistě ne. Co Bůh stvořil, může také zrušit. Podle nz pojetí, které nacházíme již v určitých částech proroc-

kých spisů, je náš svět již dlouho zralý k zániku. Bůh však oddaluje konečnou chvíli, aby ponechal hříšníkům čas k obrácení. Konec však je blízko. 2Pt dokonce nachází obdobu mezi destrukcí starého světa vodou (za časů Noé) a zničením stávajícího světa ohněm (3,5nn); starý svět ustoupí novému. Tato epištola zná tři podobě následující světy, avšak pro myšlení NZ jako celku představují první dva světy (svět před Noé a náš svět) svět jeden. Tvoří „přítomný aión“ proti „nadházejícímu aiónu“ (→ čas). Pro postavení křesťana je příznačné, že se může díky daru → Duchu svatého a příslušnosti k → církvi již nyní v předjímce a skrytým způsobem podílet na budoucím světě.

Nadházející aión si samozřejmě nemůžeme představit jinak než pomocí obrazů vypůjčených z našeho světa, tedy nedostatečně (sr. Zj 21 a 22). Avšak *myšlení* orientované biblickým zjevením může alespoň částečně vytyčit souřadnice, které dovolí jej blíže vymezit. Tak jako našemu světu, ani světu budoucímu nebude chybět viditelná stránka. Jeho hřích a porušenost však budou zcela a ve všech ohledech zničeny, bolestná přehrada mezi „živými“ a „mrtvými“ zmizí a boží vláda v něm setane zřejmou.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

„Svět“. V samotném NZ je svět vlastně bohoslovecký pojem (v hebrejském SZ ostatně chybí příslušný výraz a my překládáme slovem „svět“ slovo, které znamená obydlený prostor, např. Ž 90,2; Iz 18,3). Když se však hovoří o spáse, používá se tohoto výrazu ve shodě se z pojetím vztahu mezi Bohem a stvořením, i když pojem sám má kořeny jinde, totiž v náboženském myšlení okolního prostředí.

1. Svět je předně, bez jakéhokoli znevažování, *souhrn stvořené skutečnosti*. SZ v tomto smyslu hovoří o „všech věcech“ anebo o „nebi a zemi“. Svět byl učiněn skrze Slovo (J 1,10; sr. Žd 1,2; 11,3); svět a vše, co je na něm (Sk 17,24), všecko je vaše (...) ať svět, ať život, nebo smrt... (1K 3,22); na světě nejsou modly (1K 8,4), tj. neznamenají žádnou skutečnost; co by pomohlo člověku získat celý svět, kdyby ztratil svou duši, totiž život (Mt 16,26). Jestliže je člověk tvorem v pravém slova smyslu, tvorem, v němž je především zjeven záměr Boha Stvořitele a který je jakýmsi mluvčím tvorstva před Bohem,

stává se svět pochopitelně označením *lidské skutečnosti*, světem národů, světem dějinným, utvářeným lidskou činností, i to často bez jakéhokoli hanlivého příděchu. Světlo přišlo na svět (J 1,9), zjevilo se v dějinách. Bůh tak miloval svět (J 3,16); Ježíš přišel na svět (J 11,27; 1Tm 1,15). Zavržení Židů bylo smířením světa (Ř 11, 15), tedy všech národů.

2. Protože svět je v podstatě světem člověka, který se vzbouřil proti Bohu, pojem světa nabyl (podobnou proměnou jako pojem → tělo — maso) pejorativního významu: svět znamená velmi často *lidstvo ve vzpouře proti Bohu*, souhrn lidské skutečnosti poznamenané touto vzpourou a propadlé soudu.

Svět je *tento svět*, protože se člověk uzavřel vůči boží moudrosti a následuje svou vlastní, odmítá poznat Boha a přijmout od něho život (J 1,10; 1K 1,20). Toto odmítání může nabýt podoby filozofického rozumování či ideologie, ale projevuje se i v samém náboženství. Pohané i Židé jsou stejně poplatní moudrosti světa. Pohané se domnívají, že se svět řídí jejich rozumem, že jsou pány problémů bytí a že tu je Bůh zbytečný. Židé zas vyžadují od Boha, aby zjevil svou moc a aby je spasil, jak sami chtějí. Je zřejmé, že v obojím postoji se projevuje táž vzpoura proti Bohu (1K 1,22). Svět je tím, čím je, pro hřích prvního člověka (Ř 5,12), který chtěl být jako Bůh, tedy pro pýchu. Také pro žádostivost (1J 2,17; Tt 2,12), což je touha mít život, aniž by jej člověk přijímal od Boha. Poznamenejme, že není třeba hned tak beze všeho nazývat světskými takové zábavy, jako jsou tanec, sport, kino apod.: jsou zlé, jen pokud by se stávaly náhražkami milosti a pokud by jich bylo takto užíváno. Nezapomeňme také, že farizeus je jen jiným druhem „světského“ člověka, je-li spokojen, že není „jako jiní lidé“.

Svět je často líčen jako *osobní moc*, která člověka ovládá. Tak jako existuje Duch boží, existuje i *duch světa*, který zaslepuje mysl (1K 2,12). *Živly světa* (Ga 4,3,8; Ko 2,20n) jsou „mocnosti“, které drží člověka v otroctví. Dábel je *kníže tohoto světa* (J 12,31; 16,11; 1J 5,19), čili *bůh tohoto světa* (2K 4,4). Svět, který člověk utváří a pořádá, když se odcizuje Bohu, stává se mocností, které neunikne, která ho oslepuje a pohání k smrti (sr. J 8,34).

3. Když je Ježíš nazýván *Spasitelem*

*světa* (J 4,42; 1J 4,14), znamená to, že vysvobozuje z této nadvlády a z tohoto otroctví ty, kdo do něho upadli. Byl poslán na svět, aby v něm konal skutky Otcovy (J 10,36nn) a ničil v něm skutky ďáblovy (1J 3,8). Když zjevuje Boha a oslovuje člověka, vězně světa, přemáhá vliv světa a vyzývá člověka k rozhodnutí: buď vyкроčit k svobodě, anebo utvrdit své otroctví. Jde mu především o to, aby svět poznal, že miluje Otce a že činí, co mu Otec přikazuje (J 14,31), tj., aby jej uznal za božského zplnomocněnce a za jeho zjevení. Proto jde vstříc smrti, projevuje roztržky mezi Bohem a člověkem, aby přinesl člověku nejvyšší štěstí, jaké mu Bůh nabízí (sr. 1K 5,19—21).

Ježíš přišel na svět (J 16,28), ale není ze světa (J 8,23; 17,16). Jeho království není z tohoto světa (J 18,36). Vstoupil do dějin, utvářených hříchem, jako cizí těleso, jako boží přítomnost rušící klid světa nabídkou pravého a plného pokoje (J 14,27). Tak upadá v *nenávisť světa* (J 7,7; 15,18), který chce zůstat takový, jaký je. Právě takto je však Spasitel, pravý chléb, který dává život světu (J 6,32).

4. Kristovo postavení se odráží v postavení církve a každého věřícího. Byli jsme vytrženi z tohoto zlého věku (Ga 1,4) a z moci temnosti: svět si na nás nemůže činit nárok jako na své vlastnictví, neboť vykoupení nás přeneslo do království Syna, kterého Otec miluje (Ko 1,13n). Křížem Ježíše Krista je svět pro věřícího ukřižován a on pro svět (Ga 6,14). Ve zlořečenství, které na sobě Kristus nese, se projevuje boží soud nad světem a lživostí jeho slibů. Skrze spásu dokonanou zdarma je věřící oproštěn od zoufalé a bezbožné touhy zajistit si život sám. Jde jen o to, aby přijal vírou boží dar: vítězství, které přemohlo svět, je naše víra (1J 5,4). Stejně jako Kristus, *nejsou ze světa* ani ti, kdo v něho věří. Církev, která vděčí za své bytí Kristu, na němž je založena, je spolu s ním *ve světě* jako cizí těleso, jako nepřizpůsobitelná (J 17,11,16), jako terč nenávisťi světa, který zneklidňuje a ohrožuje (J 15,18; 1J 3,13). Ale právě pro to tu je. Je poslána do světa, jako tam byl poslán Ježíš, aby se Bůh setkal s člověkem a vyhlásil svůj soud a svou milost zjevenou v Ježíši Kristu (J 17,18n). Ježíš tedy od Otce nežadá, aby církvi zajistil klidný život tím, že by ji vzal ze světa, nýbrž aby ji ochránil od Zlého, aby se světu ani ne-

přízpůsobila, ani se z něho nedala odstranit, nýbrž aby byla věrně znamením, kterému bude odpíráno, i znamením zaslíbení (J 17,15).

CHR. SENFT /přel. B. Vik

## SVĚTLO

1. Světlo dne, slunce, hvězd (Gn 1,4; Ex 10,23; Jb 26,10; atd.).

2. Oslnění způsobené nebeským zjevením (Mt 17,2; Sk 9,3; 12,7; 22,6; 26,13; L 2,9 → sláva).

3. Avšak výrazu „světlo“ se v Písmu užívá zvláště pro boží zjevení. Podle Starého zákona Bůh osvěcuje a zachraňuje (Ž 27,1; 36,10; 43,3; Mi 7,8; Iz 60,19n), jeho slovo a jeho zákon je světlem (Ž 119,105; Př 6,23; Iz 2,2—5). Bůh se obrací k člověku a světlo jeho tváře mu dodává všechny hodnoty, radost a mír (Ž 4,7).

Boží Pomazaný (Mesiáš) přináší světlo, je sám světlem (Iz 42,6; 49,6; 51,4; sr. L 2,32; Sk 13,47). Světlo je hodnota známá a prožívaná (Iz 5,20), budoucí spása (Iz 9,1).

Protikladem jsou temnoty, které znamenají zlo, neštěstí, trest a zatracení (Am 5,18; Iz 5,20; 59,9; Jb 18,6.18; Pl 3,2; Ž 88,7; 107,10). Světlo a temnoty nejsou dva světy, které by stály nepohnutě proti sobě a vzájemně se nemohly proniknout, světlo přichází do tmy (Ž 43,3; Iz 60,1n). Bůh přebývá v nedostupném světle (1Tm 6,16) a člověku nepřisluší se k němu dobývat, avšak Bůh přichází k člověku, aby jej převedl ze tmy k světlu. V tom záleží spása (Ž 18,29; Iz 8,23; 42,7).

4. Podle Nového zákona světlo přišlo: Ježíš je „vycházející slunce“ (L 1,78n), světlo, které přichází vysvobodit z temnot a ze stínu smrti (Mt 4,16), světlo světa (J 8,12; 9,5; 12,46). Bůh sám, který je světlo, se stal člověkem (2K 4,4.6).

„Světlo“ a → „slovo“ jsou úzce spjaty. Ježíš, který je světlo, mluví slova boží (J 8,28.31; 12,46—50; Mt 4,16n), je Slovo učiněné tělem (J 1,1.14). Ježíš je světlo celým svým povoláním, celým svým dílem. Není jiného světla, než on, který přišel pro všechny lidi (J 1,4.9), aby je vysvobodil z „temnot“, ze světa nevědomosti, hříchu a smrti (J 8,12). Podmínkou je následovat ho (J 8,12), věřit v něho, zachovávat jeho slova (J 12,46n). Ve skutečnosti většina lidí v něho nevěří (J 1,5.10) a raději zůstává

ve tmě (J 3,19—21). Ti, kdo věří, jsou učení božími dětmi, dětmi světla (J 1,12; 12,36).

Není to Ježíšova chyba, není-li v jeho lidu jasno, je to chyba těch, kdo se dobrovolně činí slepci (L 11,33—36; J 9,39—41). O oku se nemluví jako o „zdravém“ či „nemocném“, nýbrž jako o „dobrém“ či „zlém“, a to zdůrazňuje mravní odpovědnost. Naopak, „když Ježíšovo světlo zasáhne člověka, je celý zalit světlem“ (Schlat-ter, sr. L 11,34—36).

5. Z těch, kteří v něho věří, činí Ježíš světlo světa (Mt 5,14; Fp 2,15; Ef 5,8.13). Přijali světlo a nemají je ukrývat (Mt 5,15; Mk 4,21 = L 8,16). To by dělali, kdyby se za evangelium styděli (Mt 10,33; Mk 8,38; Ř 1,16; 2Tm 1,8). Světlo je slovo, které jim bylo svěřeno (Fp 2,15), a světlem jsou také jejich dobré → skutky (Mt 5,16). Nejde o to, aby sami na sebe upozorňovali, ale jejich skutky budou chválit Boha, poněvadž se stane zjevným, že skutky nepocházejí z nich, nýbrž z Boha samého (Ef 2,10; J 3,21; Fp 2,13; Ř 6,13).

6. Užití protikladu světlo a tma, den a noc, na chování věřících zdůrazňuje protiklad mezi starým pohanským způsobem života a novým životem v Kristu, Jestliže přešli ze tmy do světla, necht zůstanou v světle a nesou jeho „ovoce“ (Ef 5,8n; sr. „ovoce Ducha“; Ga 5,22n; sr. také Ef 4,1: Žít způsobem hodným přijatého povolání). Neboť z hlediska víry tma nemá ovoce (Ef 5,11). Skutky tmy se ovšem vyskytují a apoštol z nich uvádí krajní příklad, totiž pohlavní zvrácenost (Ř 1,24 až 32; 13,12—14; Ef 5,12). Tím, že tyto skutky odsuzujeme a odhalujeme jejich temnou povahu, uvádíme je do světa světla. Světlo vítězí nad nemravností a hříšník je vyzván, aby opustil „smrt“ a přišel ke světlu Kristovu (Ef 5,13n).

Podle 1Te 5,1—7 je „den Hospodinův“ (Am 5,18—20) dnem, v němž Ježíš Kristus bude soudit svět. Zmínka o zloději (Mt 24,43; L 12,39n) upozorňuje na povinnost „bdit v noci“. Avšak Pavel využívá dvojího smyslu „dne“ a „noci“: Věřící jsou dětmi dne, ostatní lidé jsou dětmi noci. K noci patří spánek a opilství, ke dni střídmost a bdělost.

Tentýž protiklad se znovu objevuje v Ř 13,11—14: Dějiny světa se odehrávají v noci, ale den Páně se přibližuje. Věřící mají žít v tomto světě jako ti, kdo jsou

již ve světle božího království. V tomto oddíle jako v 1Te 5,4—8 je řeč o zbraních „světla“ (sr. Ef 6,13—17): Víra není pohov, nýbrž boj (2K 6,7; 10,4).

7. Prohlášení 1J 1,5 „Bůh je světlo“ je třeba rozumět v tomto výhledu na nový život, který je věřícím dán a od nich požadován. Proti gnostickým naukám, podle nichž duše žije s Bohem a tělo si dělá, co se mu líbí, Jan tvrdí, že Bůh je naprostá svatost, čistota a pravda. Nelze tedy být s ním v obecnství a zároveň žít v hříchu. Tam, kde není láska, trvá ještě království tmy (1J 2,8—11).

V janovských oddílech je světlo neoddělitelné od → života, od → pravdy, od → lásky. Bůh vložil všechny tyto hodnoty, které mu jsou vlastní, do svého Syna, aby vírou v něho lidé obdrželi tyto dary a podíleli se přímo na božím životě.

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

## SVOBODA

*Svoboda je stav těch, kteří jsou bezprostředním božím vlastnictvím.* Laroussův slovník definuje svobodu jako „stav člověka, který není vlastnictvím nějakého pána“. Jde o definici ryze negativní, i když je ji možno okrášlit humanistickým nebo politickým idealismem. Podle bible je svobodný ten, kdo jako boží stvoření vstoupil do boží → smlouvy a odtud vzdoruje všem totalitním nárokům lidí a jejich světa. Zajatcem je ten, kdo je ještě neosvobozen z absolutního lidského poručnictví. V menší míře platí totéž o člověku, který je v tomto okamžiku zbaven možnosti plnit boží svobodu (exil, pronásledování, cizí nadvláda). Zásadně je jediným možným osvoboditelem sám Bůh. Jedině od něho lze bedlivě očekávat vysvobození. Jen jemu bude třeba za ně vědět.

V bibli není svoboda na prvním místě nějakou vymožeností, individuálním nebo sociálním zrovnoprávněním člověka mezi lidmi jemu podobnými. Písmo nedělá z člověka hvězdu, který je hrdinou a cílem všeho osvobození. Vidí jej před boží tváří jako předmět boží lásky i jako možnou hříčku sil světa. Považuje jeho osvobození za opětné zařazení do hierarchie stvoření, tedy pod boží autoritu, v → pokoji prvního i posledního dne. To, co se ve světských dějinách nazývá osvobozením a vykoupěním, je, biblicky vzato, jen pouhá změna pána, pokud se z toho nestane svobodně

očekávané a přijaté boží uchvácení moci nad vlastními dětmi.

Adam byl podle laskavého Stvořitelova záměru svobodný. Jeho svoboda trvala až do chvíle, kdy zhřešil. Ježíš — Kristus — je svobodný pro svou naprostou odevzdanost Otcí, je s Otcem zajedno. Lid staré smlouvy je svobodný v té míře, v jaké uznává a vyznává své vysvobození Bohem svých otců. V nové smlouvě předjímá církev účast na „svobodě slávy synů božích“ (Ř 8,21) podle míry své víry v Ježíše Krista a podle svého odporu vůči jakékoli autoritě, která konkuruje autoritě Kristově.

2. Osvoboditelským dílem, o kterém přímější svědectví SZ, je → vyvolení Izraele za přímé boží vlastnictví (Ex 19,5). Historicky řečeno, je jím Mojžíšem zprostředkované vyjití Hebrejců z Egypta. Osvobození tohoto lidu spadá zajedno s jeho založením. Když Bůh osvobozuje a bere lidi do svého vlastnictví, činí z nich vskutku novou, historicky viditelnou skutečnost. Svobodný lid Izraele je dílem samého Boha. Především toto chce ukázat kniha Exodus, když zdůrazňuje, že Izrael nevděčí za svou existenci ani Mojžíšově iniciativě (Ex 3) ani dobré vůli faraónově (Ex 5—14) ani revolučnímu nadšení Hebrejců (Ex 2,14; 5,21; 14,11—12!). Izrael nachází v Bohu svou nezávislost na všech světových mocnostech. Všechny další sz činy vysvobození toto osvobození potvrzují a výslovně se na ně odvolávají („zaslíbení daná Abrahamovi“, „země, o které přísáhl Bůh vašim otcům, že vám ji dá“, atd.). V době soudců i prvních králů jsou boje o nezávislost důkazem, že Bůh osvoboditel zůstává věrný svým zaslíbením a dílu, které započal. Bůh chrání území národa proti vnějším nepřátelům a jejich drzým bohům. V pozdějším období ztrácí Izrael stále více vědomí přímé závislosti na Bohu. Mezi lid a jeho osvoboditele se postaví králové (1S 8). Lid vidí a následuje už jen svého lidského krále a upadá tak z boží svobody do lidské tyranie. Do popředí vystupuje potřeba nového osvobození, které ztrácí územní povahu a stává se stále více osvobozením duchovním. Hlasateli svobody už nejsou vojevůdci, nýbrž proroci. Nepřítelem už není tolik Egypt a Babylón, jako spíše pohrdání příslušností k Pánu (Iz 1,2n), nábožensky maskovaná národní hrdost (Jr 7,3—15), vykořisťování slabých (Jr 34,17) a chození za cizími bohy. Tuto falešnou svobodu a zdánlivou nezávislost bez Pána a jeho smlouvy ukončí

katastrofa. V exilu konečně znovu zazní zvěst o osvobození (Iz 40; 49,8nn; Za 9,9n), které není pojato jen územně, ale které je novou smlouvou, v jejímž rámci dojde ke konečnému vysvobození (Iz 6,1—3; Mi 4, 1nn; Mal 3,1nn).

Stav svobody je již předtím ukázán v Gn 1—2, kde je člověk v přímé službě Stvořitele, a v Gn 12—50, kde se nomádští praotcové díky své přísné závislosti na Pánu již radují předtuchou svobody vyvolených božích.

3. NZ zvěstuje Ježíše Krista jako osvoboditele všech lidí, nejprve Izraele, potom ostatních národů. Ježíš Kristus přináší osvobození (L 4,19,21), protože obnovuje mezi Bohem a lidmi, alespoň věřícími lidmi, přímý vztah vlastnictví a náležení. Jeho příchod vrací Boha do života lidí, zahání nepravé pány (→ odpuštění hříchů, osvobození od → démonů) a dává tak člověku spolu s nesmírnou odpovědností před Bohem také nečekanou důstojnost mezi sobě podobnými. Ježíš Kristus, Immanuel — „s námi Bůh“, znamená teď konec všech diktatur. Pro toho, kdo uznává jeho svrchovanost, začala svoboda; svoboda, která není jen nějakou obrannou reakcí proti okolí (individualismus, pýcha, kterou je kompenzována podvědomá méněcennost), ani pohrdáním světem, nýbrž statutem nového stvoření, které vzal jeho Stvořitel znovu do svých rukou. Skrze Ježíše Krista přichází znovu svoboda do světa, který se odloučil od Boha (J 8,31—36). Tam, kde působí Duch Páně, je svoboda (Ř 8,2; 2K 3,17; Ga 5,1).

V NZ tedy nejde o svobodu pojatou v pouhém sociálním a podmíněném slova smyslu (mít stejná práva jako jiní). Sociální rozdíly jsou známé, znanenané (Jk 5,4—6), přetřásané (Fm 21; Ef 6,9), ale nejsou pokládány za rozhodující (1K 7,20—21 je třeba přeložit: „I když se můžeš stát svobodným, raději zůstaň otrokem“). Zdroj svobody není v institučních reformách, je v Pánu pro toho, kdo se mu poddává a kdo mu slouží (1K 7,22; 12,13; Ga 3,28), všechny ztotožňující mocnosti jsou jím ohroženy a zvklány.

4. Ježíš Kristus vyprošťuje člověka z tyranie → hříchu a → smrti. Smrt je nutným důsledkem hříchu. Otázka národního osvobození z časů staré smlouvy zanikla. Boží osvoboditelské dílo se vztahuje na všechny lidi, všeobecně a jednotlivě. Nabylo na účinnosti, poněvadž se dějiny blíží ke své-

mu konci. Bůh útočí na kořeny tyranie, tedy na vnitřní porušenost (2Pt 2,19), na hřích (Ř 6,18—23), který plodí smrt. Podle toho také koná Mesiáš své dílo. Není osvoboditelem podle představ starých časů a podle překonaných nadějí. Přichází nyní, aby zaútočil na kořeny zla, které člověk nedovedl ani nemohl odstranit, dokonce je v sobě ani nedovedl poznat. Přichází osvobodit člověka od sebe samého, zjevit mu, že jeho domnělá („vnitřní“) svoboda je otroctví. Nasazuje svůj život a vstává z mrtvých, aby umožnil odpuštění a otevřel cestu svobody. Člověk se vzpírá svému vlastnímu osvobození; ale ten, kdo následuje Ježíše až do konce, vstupuje do světa svobody a do → života věčného, přestože do této cesty ještě zasahuje smrt. Blíží se čas „slávy božích dětí“. Pro víru a naději začal čas svobody, hřích a smrt jsou již poraženy.

5. *Svobodně žít* znamená postavit se pod účinnou svrchovanost živého Boha, jinými slovy, být „posedlý“ Duchem svatým. Svoboda, která nemá nic společného s chaosem (Ga 5,13; Ef 4,14; 1Pt 2,16), má svou strukturu, která může dokonce přijmout jméno zákona („zákon ducha života“, Ř 8,2; „zákon svobody“, Jk 1,25; 2,12; „pravidlo učení“, Ř 6,17). Apoštolé proto neopouštějí výuku křesťanů k svobodnému životu náhodě. Učí se s nimi rozeznávat konkrétní vůli Boha osvoboditele, hledají její rysy, písemně je zaznamenávají jako pomůcku pro správnou orientaci (srv. Pavlovo napomínání v závěru epištol). Kde je Duch Páně, tam je svoboda. Pán není Bůh nepořádku, ale pokoje (1K 14,33). Svobodně žít znamená tedy ve víře a v „poslušnosti srdce“ (Ř 6,17) následovat „zákon“ svobody.

a) Chtít předem definovat konkrétní účinky boží svrchovanosti pomocí nějakého → zákona, by však nemělo smysl. Živý Pán by tak byl nahrazen mrtvou literou. Považovat zákon staré smlouvy tak, jak jej zachovala synagoga, za zákon svobody v Kristově království, by nebyl jen omyl, ale i nevděčný krok zpět. Konzervativní útěk do již zašlé doby staré smlouvy by se obrátil zády ke Kristovu příchodu, i kdyby se při tom dovolával jeho jména. Zákon SZ (který ostatně není nějakou přirozenou mravností, ale zákoníkem boží smlouvy) neměl nikdy osvoboditelský účinek. Vždy to byl Bůh, jeho původce, kdo vysvobozoval. Nyní Bůh přináší úplné vy-

svobození v Ježíši Kristu (Ř 8,3—4). Toto vysvobození se nijak nedá vpracovat do nějakého seznamu mravních a náboženských požadavků. Člověk není schopen se vysvobodit svým vlastním dílem. Proto ten prudký a horlivý Pavlův boj proti judaismu, proti všem, kteří prakticky kladou větší důraz na dodržování zákona než na věřící poddanost dílu Ježíše Krista. Křesťané zákonického směru ve skutečnosti nepochopili, že Kristus stojí na počátku nového věku, nového stvoření. Svým moralizováním ničí jak význam Ježíše Krista (Ga 5,11; 6,12), tak význam zákona, který vychvalují (Ga 6,13; srv. Ř 3,19—28; Fp 3,2—3; Ko 2,10—23).

b) I když je třeba odporovat zákonicky myslícím lidem, je nutno mít se na pozoru i před jakýmkoli *hraním si na „silné“*, tj. před okázalým proječováním svobody, která by byla pouhou nadutostí a domýšlivostí těla. Opravdová, Kristem daná svoboda má méně hlučné a radikálnější důsledky (Ga 5,24—25). I když je všechno dovoleno, není všechno prospěšné (1K 8 až 10). Záleží na tom, aby se člověk s láskou začlenil do → vzdělávání Kristova těla a usnadnil tam zapojení druhých (Ř 14—15). Toto chování, které se obětavě vzdává sledování záležitostí osobního prospěchu, jen aby neublížilo evangeliu, je už chováním, jaké vidíme u Ježíše (Mt 17,24—27) i u Pavla (1K 9,1; 1Te 2,5—9). Hle, v čem je dokonalá svoboda bez vnitřních zábran.

c) Žít svobodně neznamená společenskou anarchii. Křesťan, který je skrze vlastní spásu obeznánem s milosrdenstvím Pána pánů, bude *poddán* lidským → *vrchnostem*, pokud se ustavený pořádek nebude vnucovat jako absolutní a věčný. Úkolem státu je zachovat prozatímní nejlepší možný pořádek. Křesťanská svoboda záleží v takovém životě v tomto státě, v němž je první místo dáváno Pánu. Křesťan se tedy chová loajálně a uctivě (Ř 13,1—7; 1Pt 2,13—17), ale staví se také aktivně na odpor (pro největší blaho státu, když stát neplní Pánem uložený úkol — Sk 4,19—20; 5,29), rozhodně užívá všech svých práv (Sk 16,35—39; 22,25—30), někdy také trpí a vydává svědectví až i mučednickou smrtí. Ježíšův a Pavlův proces jsou modelem postoje loajální a konstruktivní svobody, která, přestože je nechápána a odsuzována, vyplývá z božího osvoboditelského díla. Svoboda, kterou zvěstuje bible, zde odhaluje svou politickou a společenskou stránku.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

## Š A L O M O U N → *Jména vlastní*

### T A J E M S T V Í

1. Je obecně známo, jaký zvláštní význam mělo slovo „mystérium“ (tajemství) v helénistických náboženstvích, v horečném úsilí, s jakým se vydala za zvládnutím tajemství bohů. Naším úkolem není vymezit jejich pravděpodobný vliv na biblické myšlení. Hned na začátku však musíme vymezit hranici, která je dělí. V bibli se výraz „tajemství“ týká mnohem spíš záměru božího spasení než zjevení božské bytosti. Mluvil-li Pavel např. o „hlubokostech božských“ (1K 2,10), neoznačuje tím nějaké tajemství božstva, předmět mystického zasvěcení, nýbrž hlubokost boží moudrosti (sr. Ř 11,32nn), která se projevuje v uspořádání jeho plánu pro spasení celého světa. Už to vyžaduje jistou nedůvěru k tomuto nejasnému pojmu, který se ve SZ objevuje teprve značně pozdě. Jeho užívání je omezeno na helénistické období a je vázáno právě na vývoj apokalyptiky v pozdním judaismu. V kanonických knihách používá termínu tajemství jenom Daniel v textu Septuaginty 2,28.30 (hebrejšťina vlastně nemá výraz, který by pojmu „tajemství“ přesně odpovídal: „Ale však je Bůh na nebi, jenž zjevuje tajné věci, a on ukázal králi, co se děti bude v potomních dnech.“ Ty tajné věci se týkají událostí, ke kterým vlastně dojde až v posledních dnech, které Bůh určil od věků. Klíče k nim má Bůh sám. Jen jeho Duch dovoluje, aby jim bylo předem porozuměno.

2. V Novém zákoně narážíme na tajemství takřka výlučně jen ve spisech, které pocházejí, ať už přímo nebo nepřímo, od Pavla (zejména ve spisech adresovaných sborům, které byly obklopeny gnostickým prostředím: do Korintu, Kolossis, Efezu. Nový zákon přejímá někdy od pohansky ovlivněných spekulací jejich vlastní pojmy, jen aby jim mohl evangeliem lépe čelit). Kromě toho se jednou s tímto pojmem setkáme u synoptiků a čtyřikrát ve Zjevení. Může mu být rozuměno v nejširším smyslu: tajemství *boží* (Ko 1,27; sr. Zj 10,7); tajemství *Kristova* (Ef 3,4; Ko 4,3); tajemství *království* (Mk 4,11 par, zde jsou tajemství v množném čísle); tajemství *evangelia* (Ef 6,19). Tajemství tu v podstatě označuje naplnění a zjevení velikého vykupitelského plánu božího v Ježíši Kristu a jeho církvi. Může se také