

BIBLICKÝ SLOVNÍK

PŘIPRAVIL JEAN-JAQUES VON ALLMEN
S AUTORSKÝM KOLEKTIVEM

PŘEKLAD REDIGOVAL JAN MĚŘJOVSKÝ

ZPRACOVAL KOLEKTIV AUTORŮ ZA VEDENÍ J.-J. VON ALLMENA:

S. AMSLER, P. BONNARD, M. BOUTTIER, M. CARREZ, O. CULLMANN, J. HÉRING,
ED. JACOB, J.-L. LEUBA, D. LYS, R. MARTIN-ACHARD, CH. MASSON, R. MEHL,
PH.-H. MENOUD, F. MICHAELI, H. MICHAUD, G. NAGEL, G. PIDOUX, CHR. SENFT,
E. TROCMÉ

S. FRUTIGEROVÁ-BICKELOVÁ, S. DE DIÉTRICHOVÁ,
H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ

F. BAUDRAZ, M. BERNOUILLI, CH. BIBER, J. BURNIER, ED. DISERENS, A. GOY,
A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, J.-CL. MARGOT, A. PÉRY, J.-PH. RAMSEYER,
J.-D. ROBERT, H. ROUX, P. VALLOTON

PŘEDMLUVA

Není třeba připomínat, jak velmi naše generace hledá a znovu objevuje v Písmech svatých Slovo živého Boha a jak od svých kazatelů, učitelů a vydavatelů očekává, že jí pomohou a povedou ji, aby mohla vždy lépe slyšet boží Slovo. Současné církve prožívají — použijeme-li titulu proslulé příručky — *biblickou obnovu*, jež chce natolik proniknout a osvětlit všechny oblasti církevního života, že nelze její důsledky ještě změřit.

Jednou z trvalých povinností církve jistě je povzbuzovat orientalisty, filozofy, exegety, historiky Izraele, judaismu a rané církve, aby znásobili svá bádání. Církev je však také povinná zpřístupnit výsledek jejich práce ostatním, těm, kdo nejsou specialisty, — a k tomu by chtěl přispět tento slovník. To znamená, že byl připraven především k užitku co největšího počtu čtenářů. V našem světě církev velice potřebuje členy, kteří jsou schopni svědčit nejen svým životem, ale také svým slovem o spáse, jež se jich zmocnila, a to zajisté vyžaduje, aby se dobře vyznali ve světě zjevení a vždy lépe chápali biblické poselství. Proto jsme považovali za prvořadý úkol nabídnout tzv. „širší veřejnosti“ jasnou představu o dosahu, jehož se dostane našim lidským slovům, byla-li zvolena za nositele Slova božího. Pokusili jsme se o to v naději, že přitom nezklameme ani teology. Chtěli jsme se také vyvarovat úzkoprsého církevnictví a snažit se pomoci nejen protestantům, ale mít na zřeteli i ty „venku“, které bible zneklidňuje a provokuje, mít na mysli rovněž římské katolíky (bez postranních úmyslů rozmnožovat vlastní řady), kteří se účastní návratu k biblickým pramenům; k němuž v jejich církvi dochází. Jak víme, není to náhoda, že se biblická obnova časově shoduje s nadějí na obnovu jednoty božího lidu.

Abychom se co nejvíce přiblížili stanovenému cíli, bylo třeba zvolit vhodnou metodu. Každá volba se ovšem vzdává toho, co ne zvolila. Museli jsme se zříci mnohého. Jestliže jsme se rozhodli připravit přístupnou, nepřiliš rozsáhlou příručku, museli jsme upustit od výkladu mnoha pojmů. Neznamená to ovšem, že nemají teologický význam — nepatří však ke klíčovým pojmům bible, anebo je lze vyjádřit i jinými výrazy, jimiž se slovník zabývá (proto se také čtenář často setká v textu se šípkou, jež odkazuje na článek věnovaný příslušnému pojmu). Bylo nutno upustit také od obvyklého vědeckého aparátu, hebrejského nebo řeckého výraziva, vysvětlivek, od exegetických hypotéz atp. Všichni, kdo se na přípravě slovníku podíleli, se snažili (vzdor této „řemeslné újmě“) předložit práci exegeticky a teologicky hlubokou. Doufáme, že se to podařilo; aniž se tím narušil charakter slovníku jako obecně přístupné publikace. Až na několik málo výjimek bylo třeba vypustit bibliografické údaje: kazatelé zpravidla vědí, kde je získat, a laikům by nebyl soupis badatelských prací k velkému užitku. Poznamenejme však alespoň, že autoři slovníku čerpali nejen ze svého osobního materiálu, ale zejména z výkladů v *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* a z lepších teologií Starého a Nového zákona. Tento slovník lze tedy považovat za lidovou příručku biblické teologie, jejíž hlavní pojmy jsou řazeny abecedně. To byl jeden z našich záměrů.

Slovník připravovalo poměrně velké množství autorů, a přesto jsem měl po přečtení a přehlédnutí všech příspěvků dojem, že nevznikl mechanicky řazený slovník, ale celistvá příručka. Napadlo mne proto, že by se slovník mohl jmenovat *Slovo a slova*. Nakonec jsem od tohoto titulu upustil, poněvadž jej někteří považovali za příliš náročivý. Zmiňuji jej zde pouze proto, abych zdůraznil, jaký výsledný dojem ve mně vyvolaly naše výklady. Bude-li se mnou čtenář moci souhlasit, považoval bych to (ačkoli se těchto slov sotva odvažuji) za znamení úspěchu. Znamenalo by to totiž,

že se zřetelně ukázalo, že nás jakékoli *slovo*, jímž se dostáváme do tak bohatého, rozmanitého, tak rozdílného, cizího světa bible, vždy znovu vede k tomu, co je srdcem tohoto světa: k Slovu božimu vtělenému v Ježíši Kristu. Žádné z biblických slov, ať už se mluví o církvi, Jeruzalému, zákonu, obětech, službě, budování, chrámu či o člověku nebo o smlouvě, nevydá své tajemství, leč ve vztahu ke Slovu, k Ježíši Kristu. Právě proto snad množství autorů nevedlo k roztržiténosti výsledné práce. Přes rozdílné metody, přes odbornost více nebo méně osvědčenou, přes různé předsudky, jež nelze vyloučit, a ovšem přesto, že každý z autorů žil radostmi a starostmi *hic et nunc* ve své církevní práci, přesto jsme všichni po osmáct měsících pracovali na společném díle.

Zbývá, abych vyslovil vděčnost všem, kdo pomohli uskutečnit plán, který mi dlouhá léta ležel na srdci. Patří především všem spoluautorům Biblického slovníku. Nešetřili časem ani námahou, aby dílo posloužilo tak, jak má veřejnost právo očekávat. Zvlášť myslím na teology odborné zaměřené, kteří jsou zvyklí psát především pro „lidi od řemesla“, a zde se snažili předložit výsledek svých bádání daleko širšímu čtenářskému okruhu. Moje vděčnost patří rovněž kazatelům, přihlásili se k práci plně a bratrsky a jejich spolupráce svědčí o tom, že se po ukončených studiích vyplatí vyhradit si čas ke studiu. Není správné, má-li jim někdo za zlé, že si těch několik hodin meditace a bádání leckdy zárlivě chrání před náporom sborových povinností. Potřebují je, aby se neutopili v rutině: člověk je teolog vždy pro církev!

A jak by to vypadalo s církví a jejím teologickým myšlením bez vydavatelů, kteří svou pěknou práci pokládají především za povolání a službu? K takovým patří paní M. Delachaux a M. A. Niestlé: odvažují se tohoto edičního počínu k desátému výročí teologických sbírek, které nesou jejich jméno. Přáli bychom si, aby se jim dostalo poděkování i tím, že uživatelé slovníku budou knihu rozšiřovat dál — že slovník darují přátelům, katechumenům, studentům; že na něj upozorní další čtenáře bible, ty, kteří mají bibli rádi, i ty, které zneklidňuje a provokuje.

Jsem si velice dobře vědom, že takové dílo, jako je biblický slovník, nemůže být nikdy dokonalé. Dříve než jsme předložili podrobný plán slovníku ke schválení výboru pro biblické sbírky, sestavili jsme od roku 1945 čtyři úplné plány a od všech jsme nakonec ustoupili. Vím tedy dost o tom, jak mnohé — výběr pojmů, volba autorů, rozsah výkladů aj. — může vyvolat diskuse a spory. Jedno je však důležitější než jakákoliv diskuse, ať sebeoprávněnější: setkat se v lidských svědectvích v Písmu s Ježíšem Kristem, božím Slovem. Nepráli jsme si nic jiného než usnadnit „to jedno potřebné“.

Lucerne, podzim 1953

J.-J. VON ALLMEN

Poznámka: Několik teologických výrazů ponecháváme v člancích v původním znění, aby jejich překlad a opakování výklad nebyl přítěží:

Aión: řecký výraz překládaný obvykle jako „věk“, ne ve významu jednoho sta let, nýbrž jako způsob bytí ve vztahu k Bohu. *Přítomný aión* = přítomný věk, → svět, který se vzbouřil a skončil při Kristově návratu; *příští aión* = věk, jenž se projeví po Kristově návratu, ale který je již přítomen od narození Páně (→ čas).

Eschatologie — *eschatologický:* výrazy, které pocházejí z řeckého *eschaton* = to, co přijde na konci. Eschatologie je tedy učení o konci světa a o příštím věku. Od chvíle, kdy do našeho světa vstoupilo v Ježíši Kristu boží království, je oblast eschatologie již nyní v našem světě tajemně přítomná: vnáší do něj nejistotu i zaslíbení (→ čas).

Jahvista — *Elohista*: Těmito výrazy označujeme dva nejstarší literární prameny prvních knih bible. Víme, že tyto knihy, tak jak je dnes čteme, jsou výsledkem jakési skládky vytvořené ze čtyř základních pramenů (ke dvěma zmíněným je třeba připojit ještě dva další: deuteronomistický a kněžský). Označení dvou nejstarších pramenů pocházejí z božího jména, které jeden pramen uvádí jako Jahve a druhý Elohim.

Septuaginta (LXX — *Sedmdesátka*) je řecký překlad Starého zákona z hebrejštiny. Vděčí za své jméno legendě, podle níž sedmdesát překladatelů nezávisle jeden na druhém překládalo hebrejský text a nakonec zjistilo naprostou totožnost všech překladů. Legenda tak chtěla zjednat důvěru myšlence, že bible Židů, rozptýlených v impériu a mluvících řecky, je stejně inspirovaná jako hebrejská bible Židů palestinských.

Pentateuch je sbírka pěti knih, židovskou tradicí připisovaných Mojžíšovi: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium.

Synoptická evanelia nebo krátce *synoptikové* jsou evangelia podle Matouše, Marka a Lukáše. Jmenujeme je tak proto, že vcelku sledují tutéž osnovu a mohou tedy být „viděna společně“ (takový je etymologický význam výrazu *synoptický*).

ZKRATKY BIBLICKÝCH KNIH

Starý zákon

Gn	- Genesis, 1. Mojžíšova	Př	- Přísloví
Ex	- Exodus, 2. Mojžíšova	Kaz	- Kazatel
Lv	- Leviticus, 3. Mojžíšova	Pís	- Píseň Šalomounova
Nu	- Numeri, 4. Mojžíšova	Iz	- Izaiáš
Dt	- Deuteronomium, 5. Mojžíšova	Jr	- Jeremiáš
Joz	- Jozue	Pl	- Pláč Jeremiášův
Sd	- Soudců	Ez	- Ezechiel
Rt	- Rút	Da	- Daniel
1S	- 1. Samuelova	Oz	- Ozeáš
2S	- 2. Samuelova	Jl	- Joel
1Kr	- 1. Královská	Am	- Amos
2Kr	- 2. Královská	Abd	- Abdiáš
1Pa	- 1. Paralipomenon	Jon	- Jonáš
2Pa	- 2. Paralipomenon	Mi	- Micheáš
Ezd	- Ezdráš	Na	- Nahum
Neh	- Nehemiáš	Abk	- Abakuk
Est	- Ester	Sf	- Sofoniáš
Jb	- Job	Ag	- Aggeus
Ž	- Žalmy	Za	- Zachariáš
		Mal	- Malachiáš

Nový zákon

Mt	- Matouš	1Tm	- 1. Timoteovi
Mk	- Marek	2Tm	- 2. Timoteovi
L	- Lukáš	Tt	- Titovi
J	- Jan	Fm	- Filemonovi
Sk	- Skutky apoštolské	Žd	- Židům
Ř	- Římanům	Jk	- Jakubova
1K	- 1. Korintským	1Pt	- 1. Petrova
2K	- 2. Korintským	2Pt	- 2. Petrova
Ga	- Galatským	1J	- 1. Janova
Ef	- Efezským	2J	- 2. Janova
Fp	- Filipenským	3J	- 3. Janova
Ko	- Kolosenským	Ju	- Judova
1Te	- 1. Tesselonicenským	Zj	- Zjevení Janovo
2Te	- 2. Tesselonicenským		

ABRAHAM → *Jména vlastní*

ADOPCE — OSVOJENÍ

1. V řeči Starého zákona neexistuje podstatné jméno, které by odpovídalo novozákonnímu termínu „adopce“. Této okolnosti je třeba si všimnout i proto, že je dokladem toho, že u Židů se vůbec nevykytovala právní forma osvojení.

Myšlenka osvojení tu ovšem docela nechybí: termín syn (*bēn*) koření ve slovesu „stavět, budovat“ *b-n-h*; tedy budovat rodinu, tj. zajišťovat jí potomstvo, žít dál ve svých dětech (→ manželství, smrt). Co se děje, když je manželka neplodná? Žena se může stát matkou prostřednictvím jiné ženy. Tak v Gn 16,2: „Aj, nedopřál mi Hospodin, abych rodila; vejdi k mé otrokyni, snad z ní budu mít syna“. Podobně i v Gn 30,3: „...porodí na má kolena, a tak i já z ní budu mít syny (= jejím prostřednictvím se stanu matkou)“. V Ex 2,10 je v novém překladu řečeno, že dcera faraónova „přijala Mojžíše za syna“. Doslovný překlad by zněl: Mojžíš „jí byl za syna“ (nový překlad má toto znění v poznámce; Kraličtí překládají „měla jej za syna“ sr. 1Kr 11,20; Est 2,7).

Myšlenka osvojení se tedy ve SZ v náznacích vyskytuje, není však právně kodifikována jako např. v právu římském, kde se adopcí dostával adoptovaný pod zákonou moc svého adoptivního otce.

2. Ani v NZ není mnoho textů, v nichž se vyskytuje představa „osvojení“. Celkem je jich pět a všechny jsou v pavlovských epištolách (Ř 8,15,23, 9,4; Ga 4,5; Ef 1,5). Nechceme přehlížet právní význam slova, ale v NZ má hluboký obsah náboženský. Jsme tu přímo ve středu křesťanské zvěsti. Křesťan volá: „abba“, tj. „otče“ (doslovně přímo tatínku! sr. Ga 4,6). Mezi Bohem a věřícím vznikl nový synovský vztah, a to na základě díla Kristova na kříži. → Hřích rozbil přirozený vztah mezi Bohem a stvořením. Zákon nesporně člověku ukazoval, jaká je boží vůle, avšak zároveň člověka drtil nadlidskými požadavky, takže se člověk děsil toho, až se bude muset postavit před neúprosného soudce. Člověk tak zůstával otrokem spoutaným mocí hříchu. Bylo třeba, aby zasáhl Kristus a zlomil právo zlořečení a zákona. Kristova smrt ná → kříží (Kristus byl za nás učiněn hříchem, 2K 5,21!) osvobodila věřícího od strachu a uvedla ho do nového

vztahu k Bohu, je přijatým (osvojeným) „dítětem božím“, už není ustrašeným otrokem. Je synem — ne ovšem přirozené či z podstaty, jak to platí o Synovi —, nýbrž byl za syna přijat (osvojením). Prostřednictvím Syna jsme se stali přijatými (osvojenými) syny či dětmi božími. Jsme teď vůči Bohu ve stejném vztahu jako Ježíš vůči svému Otci.

Stav božích synovství bude ovšem plně realizován — i když nám ve víře nadále už patří — až v slávě Otcově, kdy bude naše tělo oslaveno. Boží osvojení celé naší bytosti zůstává předmětem naděje. Proto ještě očekáváme přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla (Ř 8,23).

A jak je tomu s Izraelem? Ve SZ Bůh vyhlásil: Izrael je můj syn (Ex 4,22). I on byl přijat (osvojen). Obnovení Izraele navrátí tento národ do skutečné situace „božích synů“ (Ř 9,4).

Jsme tedy „přijatými dětmi pro Ježíše Krista“ (Ef 1,5 sr. J 1,12 n). V tomto božím činu osvojení se zaskvělo milosrdenství toho, jenž nás spasil v Ježíši Kristu a uvádí nás do nového normálního vztahu: jsme božími dětmi, které žijí z milosti svého Otce.

M. BERNOUILLI /přel. K. Trusina

AMEN

Amen je hebrejské slovo, kterého se často používalo při synagogální bohoslužbě, odkud přešlo do NZ a udrželo se v liturgickém jazyce všech křesťanských církví. Je odvozeno od kořene, který zahrnuje myšlenku pevnosti, skutečnosti a z něhož vznikly výrazy různé a důležité: přežít, věřit, pevnost, věrnost, jistota, víra a možná též mamon.

Amen tedy znamená: pravdivý, opravdu, určitě, určitý; někdy prostě odpovídá slovu „ano“ (viz 2K 1,20). Do řečtiny bylo přeloženo výrazem „staň se“, který ztratil odstín pevnosti a pravdy, jenž je pro hebrejský tvar charakteristický, a nakonec vyjadřuje namnoze jen jakési přání.

Ale užití slova „amen“ ve SZ opravňuje k tvrzení, že jeho význam je širší: slouží k potvrzení a podepření toho, co bylo právě řečeno. Když je posluchač vysloví, ztotožňuje se s tím, co slyšel, souhlasí s tím, uznává to za své, je připraven se tomu podrobit. Tak Banaiáš odpovídá „amen“ na rozkazy krále Davida (sr. 1Kr 1,36; Jr 28,6). Amen má tedy hodnotu podpisu, slibu, z čehož plyne jeho použití v právníc-

tví. Lid odpovídá „amen“ na přikázání, která mu Mojžíš diktuje. Zavazuje se tak, že je bude následovat, přijímá jejich důsledky (sr Dt 27,15nn (12×); Neh 5,13; Nu 5,22).

Slovo „amen“ rovněž přešlo do náboženské mluvy, stvrzuje modlitbu a podtrhuje slavnostní povahu chvalořečení (sr 1Pa 16,36; Neh 8,6; Ž 41,14; Ž 72,19). Společensví vyjadřuje tímto slovem svou účast na chvále Hospodina a připojuje se k oslavě a vzývání svého Pána.

V NZ má slovo „amen“ rovněž úlohu odpovědi a má své místo v bohoslužbě, jak o tom svědčí texty prvotní církve (1K 14,16; Zj 5,14): nachází se na konci modliteb a chvalořečení, aby byla zdůrazněna jejich důležitost a pravda (sr. Ř 1,25, 9,5, 11,36, 16,27; Ga 1,5; Fp 4,20 atd.), je součástí chvalozpěvů určených Hospodinu, kde je někdy spojeno se slovem „halelujah“ (Zj 19,4), a je vyslovováno věřícím nebo celým společenstvím. Až později si kazatelé vyhradí právo říkat „amen“.

V NZ si slovo „amen“ zachovává svůj původní smysl pravdy, pravdivosti. Vyjadřuje jistotu církve, která s důvěrou odpovídá na zaslíbení svého Pána. Jak říká jeden vykladač, „ano“ církve je ozvěnou božího „ano“, které není nikdo jiný než Ježíš-Kristus, kterého Zjevení označuje jako věrného svědka, Amen, opravdové amen, amen absolutní, narážející zřejmě na tvrzení SZ (sr. Zj 3,14; Iz 65,16).

V tomto směru je třeba chápat výraz „Amen, pravím vám“, který zahajuje mnoho Kristových řečí. Je to slavnostní formule (vyskytuje se 30× u Matouše a 25× u Jana, který ji zdvojuje), jíž přímo Ježíš Nazaretský ujišťuje o své mesiášské autoritě; představuje se jako ten, jenž mluví ve jménu a na místě božím, má právo tak činit, neboť jeho slovo je pravdivé a účinné jako Otcovo. Je právě tak závazné a vyžaduje odpověď. „Amen, amen, pravím vám...“. Zde promlouvá Vládece, Syn člověka, věrný a pravdivý vykladač božího myšlení.

R. MARTIN-ACHARD/
/přel. T. Opočenský

ANDĚL

Starý zákon

Anděl je „posel“; na jeho přirozenosti málo záleží. „Anděly“ jsou nazýváni poslové (Iz 37,9), proroci (Iz 44,26; Ag 1,13), kněží (Mal 2,7; Kaz 5,6). Stejně předchůd-

ce Pána (Mal 3,1), aniž víme, jde-li o člověka či o bytost nebeskou. Ostatně rozdíl přirozenosti mezi bytostmi nebeskými a pozemskými není ve SZ zřetelný; nebeské bytosti nemají vždy křídla (Gn 28,12), chodí po zemi (32,1), spojují se s dcerami lidskými, jedí a velice se podobají lidem (18,1nn, 16; 19,1; Ez 40,4). Převyšují je však silou, znalostí a rozumností (1S 29,9; 2S 14,7,20, 19,27).

1. *Před exilem:* a) *Andělé a země zaslíbená.* Před exilem nebylo vypracované angelologie. Jahvistická monolatrie vykazala staré kananejské bohy do postavení služebníků Hospodina, který předsedá jejich nebeské radě (Jb 1 a 2; 1Kr 22,19nn), jejich podrobenost ukazuje, že Hospodin místo nich nyní vlastní a spravuje tuto kananejskou zemi (Joz 5,13nn). Andělé k ní patří (sr. Gn 32,1,2; 28; Oz 12,4,5; Gn 28,12), ukazují, že Hospodin je ve styku s touto zemí a s lidmi, kteří ji obývají.

b) *Andělé a vyvolení lid.* At už jako nositelé božího slova (1Kr 13,18) či anděl šířící mor (2S 24,16n; 2Kr 19,35) či zhoubce (Gn 19,21n) nebo anděl strážící Eliáše (1Kr 19,3nn; 2Kr 1,3,15) nebo věřícího (Ž 34,8; 91,11) mají andělé společnou službu, ochraňovat lid izraelský nebo jedince, pokud je zapojen do boží smlouvy (např. Gn 24,7).

c) *Anděl Hospodinův* (jahvistické a elohické prameny Pentateuchu). Někteří vykladači v něm viděli druhou osobu Trojice, jiní samotného Hospodina nebo jeho „Dvojníka“ či prostou teologickou glosu nebo anděla *primum inter pares* (prvního mezi rovnými). Toto poslední mínění má na své straně výklad Septuaginty, ale filologie jej nepotvrzuje. Původně se tento anděl zdá být určen jen svým přidělením k službě božích vztahů k jeho lidu, v rámci zaslíbení daného Abrahamovi a pro jeho uskutečnění (potomstvo, dědictví, vykoupení z Egypta. Po exilu si, odlišen, podrží touz funkci – Za 3,1nn). Zmínka o něm je někdy zcela svévolná (sr. Sd 6,14 v jejím kontextu). Výjimečně je *dobře odlišen od Boha* v Nu 22,22nn: Bůh jedná z nebe; jeho anděl se objevuje přímo na zemi a mluví s pohanem (stejně v Gn 16 a 21). Obvykle však tento anděl mluví a jedná, *zcela jako to činí v jiných oddílech Bůh sám:* srovnej Gn 22,15 s 12,1nn; Ex 14,19 s 20,2. Bůh jedná plně skrze něj; jeho jméno je „v něm“ (Ex 23,21).

Tato střídavá rozlišenost a záměna mezi

Bohem a jeho andělem není nijak systematická. Zdůrazňuje, že 1) svatost boží je v jeho vztazích k lidem ochráněna: antropomorfismus hostiny Hospodiny v Gn 18 je zdvojeně oslaben v Sd 6, kde je obět přijata andělem (srovnej rovněž Ex 19nn se Sk 7,53 a Ga 3,19). Bůh se pro svou svatost těžko může objevit na zemi a mluvit k lidem. Jeho *alter ego* jej nahrazuje. 2) Izrael není zkrácen, poněvadž působení tohoto anděla není menší než působení Boha samého. 3) V přítomnosti tohoto náhradníka je méně nebezpečí nežli v přítomnosti Boha samého (Ex 33,2nn.20).

V této podobě je nepopiratelně nastíněno tajemství inkarnace. Na druhé straně je tento anděl „vedlejším“ způsobem boží přítomnosti a jeho působení uprostřed jeho lidu (→ truhla).

Zaznamenejme ještě, že andělé nejsou zmiňováni u předexilních proroků ani v kněžských spisech, poněvadž slovo inspirovaného, chrám a kult zřizují mezi Bohem a lidmi spojení přičítané původně andělům.

2. *Po exilu.* Angelologie se po exilu poznenáhla vypracovává v samostatnou spekulaci. *Ezechiel* přijímá svá zjevení ve svých viděních či prostřednictvím anděla (40,2). *Zachariáš* potřebuje anděla-vykla-dače, který mu vysvětluje vidění a předává boží odpovědi (1,9.13 atd.). V *apokalypsách* se všechna boží zjevení dějí prostřednictvím snů nebo vidění, nejčastěji vykládaných andělem (Da 7,16, 10,14).

Angelologie se volně vyvíjí dvěma směry, a to takto:

a) Bůh je jediný, nekonečně svatý a vyvýšený nad nebesa. Vzdálenost, jež ho odděluje od andělů, roste. Ti jsou před ním tak sníženi, že při nich lze zjišťovat hrách (Jb 4, 18; 15,14—15). Staré božské bytosti (Ž 4,18, 78,25, 97,7; Gn 6,1nn) se již nepodílejí na jediné božské přirozenosti: tvoří třídu stvoření mezi Bohem a lidmi: to jsou andělé LXX. Jsou velmi početní (Da 7,10) a tvoří hierarchizované třídy: archandělé Gabriel, Michael, Rafael atd. Bůh tak má dvůr nebeských ctitelů (Ž 103,20, 148,2).

b) Bůh už v podstatě nepůsobí na zemi přímo: nahrazují jej andělé, kteří jsou specializováni: andělé zjevitelé, uzdravovatelé, přímluvci (Jb 33,23), strážci, soudci (7,10) ochránci — jednotlivců (Tobiáš), knížata národů (Da 10,13). Anděl Izraele,

dřívější „anděl věčnosti“, má nadále jméno: je to Michael (Da 12,1).

3. *Cherubové.* Nejsou to andělé. Mytologií živočichové (Ez 1) vypůjčení z babilónského prostředí slouží Hospodinu za jezdecká zvířata (Ž 18,11), jsou strážci zapovídající smrtelníkům přístup k božství (Gn 3,24; na víku truhly, Ex 25,20) a mají patrně úlohu přímluvce na svatém místě (Ex 26,1.31).

Uvedme posléze ostatní tajemné bytosti: *serafíny* (ohnivé) z Izaiáš 6, kteří chválí Hospodina v jeho paláci; *ofanímny* (kola), kteří dovolují božimu trůnu, aby se pohyboval (Ez 1,15nn).

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

Nový zákon

Pokud jde o anděly, dá se zhruba říci, že NZ přejímá jejich starozákonní a pozdně judaistické pojetí. Nepouští se do dalších spekulací o jejich povaze. Představuje nám je jako nebeské bytosti patřící ke světu nahoře. Jsou to však stvoření boží. Jako taková, nikdy se nesmějí stát předmětem uctívání nebo modliteb. (Ko 2,18; Zj 28,8n). Pán jich používá jako služebníků v provádění svého záměru na nebi i na zemi a ku pomoci svým vyvoleným (Žd 1,14). Jejich zjevení je vždycky znamením takového přímého a rozhodujícího zásahu božního, který už nepřipouští, aby se události rozvíjely po svém. Bůh skrze ně bere věci sám zázračně do rukou. Tak jako byli ve staré smlouvě nástroji, jimiž Bůh vedl svůj lid, povolával své služebníky a zjevoval se prorokům, tak se nyní *podílejí na velikých událostech života Ježíše Krista*. O jejich úloze svědčí především vyprávění o Ježíšově narození (Mt 1,20nn; 2,13; L 1,11nn, 26; 2,9nn) a o jeho zmrtvýchvstání (Mt 28,2nn; Mk 16,5nn; L 24,4nn, 23; J 23,12nn). Podobně výjevy, ve kterých vidíme Ježíše v rozhodujících zápasech království (pokusení na poušti Mt 4,11; Mk 1,13; smrtelná úzkost v Getsemane L 22,43). Jsou jakýmsi znamením podvojnosti, viditelného a neviditelného, v dramatu spasení. Jejich přítomnost dokazuje, že v Ježíši Kristu se Bůh sám pouští do posledního boje, který má své důsledky na zemi i na nebi. Podobně v knize Skutků apoštolských vytyčují jejich zásahy první kroky církve. Mají podíl na pokroku evangelia a dávají tak najevo základní spojitost, která váže svě-

dectví apoštolů k pozemské službě Ježíše Krista (5,19; 8,26; 10,3; 12,7; 27,23 atd.).

Zjevení Janovo jim připisuje rozhodující úlohu jednak při zjevení, k němuž dochází na Patmu, jednak v bitvě posledních dnů, kdy andělé tvoří útočné houfy Syna člověka (sr. řeč o jeho andělech u Mt 25,31: 26,53). Obklopují trůn; jsou činiteli, kteří provádějí poslední kosmické drama; vedou poslední nebeské boje, které provázejí zápas vedený církví na zemi.

Mají-li však andělé aktivní úlohu v celém období historie spasení, které je za námi i před námi, pak se zdá, že je podle NZ jejich pozemská služba přerušena na čas, kdy tu existuje církev. Nepodíleli se na jedné rozhodující události, na *vtělení* (inkarnaci): nemají tělesné tělo. Ponižení, utrpení, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista jsou jim cizí. NZ zaznamenává zřetelně jejich podřadnost nejen ve vztahu ke Kristu (Žd 1,4), ale i k samotnému křesťanu. *Věřící může mít obecenství s Pánem* (jakýsi pokrevní svazek), *kteří andělům uniká*. Dokladem jsou svátosti, na nichž nemají podíl (sr. 1Pt 1,12; 1K 6,3). V Ježíši Kristu se stáváme *děťmi* Otce, zatímco andělé zůstávají jeho služebníky (sr. J 15,15). *Vtělení Boha* v Ježíši Kristu *odpovídá* teď *osobní a bezprostřední příchod boží v Duchu svatém*. Moc vydávat svědectví o Ježíši Kristu má teď už jen Utěšitel. On je teď tím pracovníkem nového stvoření, který si volí přebývat v našem těle, jeho *posílá* Otec (J 14,15nn; Sk 2,17). Jestliže byli ve SZ prostředníky mezi Bohem a lidmi, pak v NZ tato jejich úloha skončila (Ga 3,19; je třeba si všimnout, že k prvnímu zásahu anděla došlo po pádu). Je to znát jak v evangeliu, tak v Janových a Pavlových epistolách. (Stojí za povšimnutí, jak jsou v Pavlově případě andělské zásahy, které jej vedou, postupně nahrazovány zásahy Ducha svatého: bylo mu zabráněno, byl zastaven, veden, sevřen Duchem...)

Andělé satanovi (Mt 25,41; 2K 12,7; Zj 9,11; 12,7) jsou nebeské mocnosti, které se vzbouřily a vstoupily do služeb → ďábla.

Andělé, mocnosti atd. O vztazích andělů k nebeským mocnostem viz → vrchnosti.

Andělé církve (Zj 2—3). Výkladů je celá řada: a) Poslové sborů, poslaní k Janovi; b) biskupové nebo správce těchto sborů; c) jejich andělé ochránci. Sami dávají

přednost tomu, že si na těchto místech připomínáme Mt 18,10 (andělé maličkých) a vidíme v tom výraz pro tajemnou a neviditelnou skutečnost našeho života, skrytou v Bohu. Apoštol je jakoby vytržen na nebe, a to je druhý aspekt života těchto sborů, který se mu zjevuje a který tímto výrazem popisuje.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

ANTIKRIST → Ďábel

APOŠTOL

1. V Novém zákoně se užívá tohoto výrazu ve dvojitým smyslu, zřetelně rozdílném, ač vychází z téhož základního významu v judaismu: pověřenec mající plnou moc. Poměrně zřídka znamená *vyslance* v obecném smyslu slova, mnohdy upřesněným souvislostmi (J 13,16; 2K 8,23; Fp 2,25; Žd 3,1). Nejčastěji se vztahuje na vymezenou skupinu osob, totiž na *vyslance vzkříšeného Krista*. A dvěma ustavujícími prvky apoštolství jsou: a) skutečnost, že apoštol viděl Vzkříšeného (L 24,48; J 20,21; 1K 9,1; 15,7), b) že od něho přijal pověření, aby svědčil o jeho vzkříšení a ve světle tohoto vzkříšení o celé jeho osobě a o jeho díle (Mt 28,19; J 20,21; Ř 1,5; 1K 1,17). Ovšem všichni svědkové vzkříšení nejsou apoštoly. Pět set bratří z 1K 15,6 jimi není. Avšak všichni apoštolé byli svědky vzkříšení (1K 15,7). Tim je řečeno, že povolání k apoštolátu je omezeno časem, v němž se Vzkříšený ukazoval, a že Pavel je posledním apoštolem (1K 15,8).

Jestliže na straně jedné je zřejmé rozlišení mezi apoštolem a pouhým poslem, je naopak mnohem méně snadné přesně určit, kteří lidé jsou „apoštoly“ v užším slova smyslu. S jistotou je zde možno jmenovat jen *Dvanácte*: Šimona Petra, jeho bratra Ondřeje, Jakuba a Jana, syny Zebedeovy, Filipa, Bartoloměje, Matouše (= Lévi v určitých oddílech Marka a Lukáše), Tomáše, Jakuba syna Alfeova, Šimona Kananejského (jenž podle Lukáše byl zélótu), Judu syna Jakobova (= Tadeáš nebo Lebbea podle Matouše a Marka) a Jidáše Iškariotského (sr. Mt 10,2n par) a potom *Matěje* (Sk 1,26) a *Pavla* (Ř 1,1 atd.).

U všech ostatních osob, které bývají jmenovány, že by mohly přicházet v úvahu (Barnabáš a „bratří“ Páně 1K 9,5n, Andronikus a Junius Ř 16,7, Jakub, „bratr“ Páně, Ga 1,19, Apollo 1K 4,6,9, Sílas a Ti-

moteus 1Te 2,7; sr. 1Te 1,1), je výklad nejistý. Na všech uvedených místech je totiž možno z jazykového hlediska připustit, že výraz apoštol se na tyto lidi nevztahuje. Kdybychom i předpokládali, že Barnabáš, Andronikus a Junius atd. byli pokládáni za „apoštoly“, není tím ještě řečeno, že by jimi byli v užším smyslu. Mohli být jen „vyslanci“ toho či onoho sboru či misionáři. Nejlepší způsob, jak ozřejmit mnohdy kolísavé užití výrazu apoštol v oddílech Nového zákona (a v *Didaché*, Učení Dvanácti, spisu nekanonickém, ale velmi starém), je předpokládat, že byl zprvu vyhrazen Dvanácti a Pavlovi a potom v prvním misijním údobí rozšířen a později znovu zúžen a kanonizován jako odpověď na to, že ho nepraví učitelé zneužívali.

Ať je tomu jakkoliv, představu o křesťanském apoštolství si můžeme učinit jen podle Dvanácti a podle Pavla, poněvadž oni jsou jediní, o nichž jsme si nejen jisti tím, že byli apoštoly, nýbrž známe i jejich činnost (a to ještě u většiny z Dvanácti se tato činnost projevuje jen hromadně).

2. *Apoštolát* → *Dvanácti*. Od počátku svého působení v Galileji si Ježíš vyvolil dvanáct učedníků, „aby byli s ním, aby je poslal (v řečtině tentýž kořen jako ve slově apoštol — vyslanec) kázat a aby měli moc... vymítat ďábelství“ (Mk 3,14n). Vyvolení Dvanácti a jejich potomní apoštolství, potvrzené Vzkříšeným, jsou tedy úzce spjatá. Tím, že si Ježíš volí *dvanáct* mužů, přesněji *dvanáct Židů*, potvrzuje boží smlouvu s dvanácti kmeny Izraele (sr. Mt 19,27—30). Mezi novým dílem, které zahájil, a dávným božím dílem v Izraeli je nepřetržitá souvislost. A přece tím, že si vybírá neznámé Galilejce, naznačuje Ježíš, že jeho dílo bude nové. Nadto tím, že přibírá dvanáct mužů, „aby byli s ním“, Ježíš zároveň ukazuje, že nechce být sám. Chce mít lidi, kteří by byli „jeho“ (J 13,1). Chce, aby tam, kde je on, byli také ti, kteří jsou jeho. Již před svým křížem a před svým zmrtvýchvstáním přidružuje ty, kteří jsou jeho, ke své osobě a ke svému dílu. Nejen že jim zvěstuje své slovo a před jejich očima koná své divy, nýbrž posílá je kázat toto slovo a konat divy. S nimi slaví velikonoce a dává jim nový smysl, když je slaví spolu s nimi. Jim především se ukazuje vzkříšený a s nimi „jí a pije po svém zmrtvýchvstání“ (Sk 10,41), jim dává Ducha svatého (J 20,22).

Apoštolé nejsou tedy jen plnomocnými svědky Kristovými, nýbrž tvoří základ jeho díla na zemi. Na nich vybuduje svou církev (→ jména vlastní: Petr). Jsou předběžnými znameními konce časů (Zj 21,12), a tím již nyní závdavkem boží věrnosti, s kterou splní svoje zaslíbení. Však také Kristus bude vždycky s nimi (Mt 28,20), právě tak, jako je chtěl mít vždy při sobě za svého pozemského působení. Dvanácte apoštolů nebude evangelium jen kázat, nýbrž stane se jedním z ustavujících prvků evangelijního poselství (sr. 1K 15,1—7). A jako znamení, že Bůh je ve svých zaslíbeních věrný, bude Dvanácte hlásat evangelium nejprve Židům, potom Samaritánům, těmto odloučeným Židům, a posléze pohanům (sr. Sk 1,8; Ga 2,9; Mt 28,19).

3. *Apoštolství* → *Pavlovo*. Narozdíl od apoštolství Dvanácti, vzniká apoštolství Pavlovo v okamžiku, kdy tu církev již je, shromážděná kolem Dvanácti, svého základu. Mimořádná povaha zjevení Vzkříšeného Pavlovi (Sk 9,1—9) — hodně dlouho po zjevení Dvanácti a nikoli v zaslíbené zemi — ukazuje, že rámec židovství je zvenku prolomen. Pavel bude především apoštolem pohanů (Ga 2,9), tím, kdo Ne-židům přinese spásu uloženou v obnoveném izraelském společenství, v tomto Izraeli novém, kterým je křesťanská církev v Jeruzalémě. Pavel musí přistoupit do církve, být pokřtěn a — nehledě na přímé povolání, kterého se mu dostalo od Vzkříšeného — musí se podle řádu zúčastnit vyučování prvotnímu katechismu (sr. 1K 11,23—26; 15,1—7). Zvláštní povaha jeho apoštolství bude záležet v tom, že bude moc evangelia hlásat v pohanských zemích. Evangelizace konaná Dvanácti postupovala ze středu, z Jeruzaléma, na okraj, k pohanům. Pavlova evangelizace, i když se na prvním místě týká také Židů, narazí na židovskou nedověru, takže Pavel nakonec vyhlídí obrácení všech Židů oklikou přes obrácení pohanů (Ř 11,25—32). Mocí svého osobitého poslání se Pavel stane především misionářem, který bude zakládat sbory a otevře cestu světovosti křesťanského poselství.

4. *Jednota a jedinečnost apoštolátu*. Ačkoliv apoštolát Dvanácti a Pavlův se liší, přece tvoří jednotu. Dvanácte a Pavel se navzájem uznali (Ga 2,7—10) a vydali tak svědectví o tom, že církev, složená ze Židů a z pohanů, je jednotná. Od té chvíle bylo

do budoucna ustaveno ústřední měřítko všeho života i všeho zvěstování církve. Církve se buduje na základě apoštolském a → prorockém (Ef 2,20). Apoštolství se stane měřítkem, kterého církve později užije pro rozpoznání Písem kanonických, tj. hodných být jí navždy pravidlem. To ovšem nikterak neznamená závaznost otrockou, do písmene, nebo samočinnou. Apoštolové přijali Ducha svatého a jejich svědectví lze rozumět a je přijmout jen v → Duchu svatém. Avšak právě skrze jejich svědectví se oslavený Kristus chce zjevit světu a jejich svědectví potvrdit mocí svého Ducha. V tomto smyslu jsou apoštolové „šafáři tajemství božích“ (1K 4,1) a apoštolost, to jest shoda s apoštolý v tom, co jsou a co říkají, stane se (v podobě, kterou se tu nyní nemůžeme zabývat) jednou z podstatných známek církve Kristovy, toho Krista, který je „s nimi až do konce světa“ (Mt 28,20).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

ARMAGEDDON — HAR

MAGEDON → *Jména zeměpisná*

BAAL → *Bůh SZ*

BABYLÓN → *Jména zeměpisná*

B Á T S E

Starý zákon

Starý zákon nemá termín pro „náboženství“ (v Novém zákoně se vyskytuje takový termín jen dvakrát: Sk 26,5 a Jk 1,26-27). Bible mluví o „bázni Hospodinové“ a označuje tak chování člověka k milujícímu Bohu, jenž s ním chce uzavřít → smlouvu. SZ však činí narážky na jiné bázně. Počátek a vývoj tohoto pojmu tedy ukazuje, jaká je odpověď člověka na milost Páně.

1. *Prvotní strach*. Abychom jej pochopili v dějinném a zeměpisném kontextu Izraele (z něž nabude toto všední téma v SZ nový smysl), je třeba jej spojit se základním pojmem antické psychologie: s potencialitou — mocí.

a) Všechno může být sídlem moci, která se zjišťuje empiricky, když nějaká udivující událost nebo nahodilá setkání zjeví člověku moc či potencialitu. Bytost nebo předmět, které jsou jejím sídlem, jsou proto *svaté*, poněvadž jsou nositeli „mana“.

Moc však není omezena na určitá místa či okamžiky. Je všude a vždy, přichází však nepozorována a příležitostně je loka-

lizována, když dojde k zjevitelskému *znamení*.

Tato celková potencialita se dále organizuje v duchovních *celcích* kolem středisek, jakými jsou svatá místa (→ chrám) nebo svaté osoby (vojevůdce, král, kněz → služba SZ): A tak Moábec není jen jedinec; představuje celý Moáb, duchovní útvar, k němuž náleží, postavený proti duchovnímu útvaru Izraele (Dt 23,3n).

b) Před mimořádností, již je každý projev moci, zakouší člověk pocit, který sahá od údivu až po zděšení. Je možno nazvat jej „bázni“. Řekne-li se, že nositel „mana“ je „tabu“ (od polynéského slova *tapui* = učinit svatým), pak se varuje: „Pozor! Toto je *oddělené!*“

Pojem mravnosti se ještě neobjevuje. Přestoupení tabu nemá za následek trest, nýbrž automatickou reakci (něco jako elektrický výboj — 2S 6,6—7). Naopak zase, když někdo utrpí takovou škodu, vyzvuje se, že porušil tabu: každé neštěstí zjevuje nějaký skrytý hřích, a to nezávisle na jakémkoli úmyslu. Tak je člověk v nepřátelském světě vždy v nebezpečí, žije v situaci úzkosti: *bázeň a špatné svědomí patří k sobě*.

Má-li člověk úzkosti uniknout, je třeba bázeň „spořádat“, a to ve vztahu k posvátným střediskům. Je třeba mít podíl na principu života, který z tohoto střediska vyzařuje (z osoby, z místa, z nimiž je bůh) a vytváří kolem sebe duchovní atmosféru: tak se rodí bázeň z náčelníka (s obřady a svátky k přechodu ze světského do posvátna). Nepřímo je tu vždy rozpor se všemi jinými duchovními útvary: odtud bázeň ze všeho, co přináší neznámá moc (cizinec, zdechlina atd. s rozlišením mezi → čistým a nečistým a pokrmovým či sexuálním tabu).

c) A tak je pojem bázně dvojnásobný. Člověk hledá nějaké bezpečí. Prchá se pochopitelně před tím, z čeho jde strach. Jenže strach lze mít ze *všeho*: nač tedy utíkat? Moc ovšem není to, že se tu a tam ukáže v přírodě něco nadpřirozeného. Moc je to mimořádné, co odhaluje život přírody. Proto bázeň není pouhý útek. Je to také hledání principu života.

Kdo chce žít, musí se na tom — chtěj nechtěj — podílet: *Národ* se ztotožňuje s králem, který mu „dává dýchání“ (Pl 4,20). *Malý* se bojí velikého. Znamená to, že je mu vydán na milost a nemilost. Přede vším to ovšem znamená, že od něj přijímá všechn svůj prospěch. *Cizinec* není,

naproti tomu, nikdy lhotejný: pozdrav, pohostinnost a válka jsou svatým počínáním. Bylo by možno prohlásit, že → „válka je duchovní zápas“. Bojí-li se bojovník nepříteli, bojí se nepřátelského duchovního klimatu. Zpochybňuje tak duchovní útvar, k němuž sám patří. Nemůže se účastnit boje nejen proto, že jeho bázeň je psychicky nakažlivá, ale i proto, že narušuje bytostnou jednotu vojska (srv Dt 20,8 a Sd 7,3, protože v tom je původní smysl těchto oddílů).

2. *Předměty bázně* v SZ. SZ ukazuje, že člověk je od přirozenosti veden k bázni před mnohými věcmi. Ty nelze rozdělovat na oblasti různých hodnot. Roztřídění, jež uvádíme, slouží pouze k ujasnění: jde vždy o zastavení před zjevením základní síly.

a) *Bázeň je základní vztah mezi tvory*. I když je kuň nebojácný (Jb 39,25), neznamená to, že se zvířata nebojí člověka, svého vládce a pána nad svým životem (Gn 9,2). Také člověk však žije v úzkosti, pozoruje každé kosmické znamení (Ž 46,3; Jr 10,2), a jakmile jej postihne neštěstí, má pocit, že je zapleten do něčeho osudového. A to i když je spravedlivý (Jb 3,25), natož, je-li hříšník (Ž 38,19).

b) „Bát se“ je postoj vůči „druhému“: pro úctu k jeho autoritě, jež pochází od Boha (stařec: Jb 32,6; rodiče: Lv 19,3; náčelník: viz dále), obvyklejí však pro nebezpečí, jež představuje jeho síla (Gn 4, 8—14; 26,7; 1S 15,24; Jr 1,8). Je to *strach ze smrti* (Ž 91,5—6).

c) Co je však nejobávanější, je jiný duchovní útvar: *cizí země a její obyvatelé* (Gn 46,3; Nu 14,9); *nepřátelé* (Dt 20,1; Sd 7,3; Iz 10,24; Ž 27,3); zvláště *nepřátelský velitel či král* (1S 17,24; Iz 7,16; Jr 42,11) a *pohanští bohové* (2K 17,35—38; Jr 10,5). Kananejšti (Ex 15,16; Joz 2,11), Edomšti (Dt 2,4) se naopak bojí Izraele, to jest mocného Boha, kolem něhož je soustředěn izraelský duchovní útvar (Ex 23,27).

d) Na druhé straně je předmětem strachu *posvátno*: lidé se vyhýbají styku s ním pohledem i přiblížením. Místa, kde se Bůh zdržuje, jsou obávaná a tabu: Bétel (Gn 28,17), Oréb (Ex 3,5), truhla smlouvy (1S 5—6; 2S 6), chrám (Ž 5,8; 68,36; Iz 6). Lidé se bojí styku s mrtvými i jiných zdrojů znečištění. Mojžíš se bojí pohlédnout na Boha (Ex 3,6), lid se bojí přiblížit se k Mojžíšovi, jehož obličej září (Ex 34,30), a bude se bát Jozue, jeho nástupce (Joz 4,14); řeč proti Mojžíšovi bude mít ne-

blahé následky (Nu 12,8). Lid se bojí proroka a Boha (1S 12,8) a zavržený Saul se bojí Davida pro boží přítomnost v něm (1S 18,12). Také když se Samuel bojí vyprávět své vidění Elí, není to asi jen z úcty či z citových důvodů (1S 3,15). — Zde se objevuje pozitivní charakter bázně: nejde už ani o útek ani o zápas, nýbrž o poznání a zachování toho, co je přijímáno, aby člověk užíval dobrodiní pramene síly života.

e) Člověk se konečně bojí *Boha* (Gn 31,42,53; Ex 24,17; 33,20; Dt 5,26), jeho → *jména* (Ž 99,3; 111,9), jeho → *anděla* (Sd 6,22; 13,6; srv L 2,9). Takže když se Bůh přibližuje k člověku, užívá formule zjevení: „Neboj se“, jež se týká samého Boha, bez ohledu na jakékoli jiné nebezpečí, pro něž by měl člověk zapotřebí jeho pomoci (Gn 26,24; Sd 6,23; možná Ag 2,5; srv L 2,10). Tato bázeň navazuje opět na onu první: totéž hebrejské slovo znamená „silu“ a „boha“. Boží láska může zabránit, aby se toto setkání nestalo osudným (Sd 13,22—23; Gn 32,30). Viděl jsem Boha, (avšak) zůstal jsem živ: jde o div, ne o normální následek.

3. *Bázeň před Bohem*. V textech však: a) Bůh nejčastěji nařizuje, aby se člověk takových předmětů *nebál*, včetně jeho samého; b) vyvíjí se nová „bázeň před Bohem“. Někjaké třídění rozlišující otrocky zlou bázeň a bázeň nosovskvy dobrou nestačí. Moc Hospodinova ve skutečnosti nemůže strpět, aby byla jen jednou mezi druhými. Chce zárlivě přervat nejen počtu druhých, nýbrž samu jejich existenci. Co je v této bázni podle SZ *nové*, je to, že již nejde o běžný komplex, v němž má člověk ohled na každou mocnost, ale o to, že je to sama *moc Hospodinova, které je třeba se bát a která ničí každý jiný strach* (přítom bázeň před králem či prorokem je stále ještě bázní před Bohem, 2S 23,3; 1S 12,18); Dt 1,17; Jr 17,8, zvláště Iz 8,12—13 a Ž 23,4.

Protože je Bůh *stvořitel* nepochopitelných přírodních sil, je také *spasitel*. Bázeň před samotným Hospodinem je odpovědí člověka na smlouvu, kterou mu Bůh nabízí. Hřích, který znamená roztržku s Bohem, navozuje znovu bázeň z nepřátel (Lv 26,14—17; Ž 38, 19—20), bázeň ze všech (Gn 4,12—14) a bázeň boží (Gn 3,10). Na druhé straně je bázeň z každého jiného než z Boha osidlem: je zbytečná (Př 29,25) a navíc vede k nevěře vůči Bohu (Iz

57,11). *Bát se Hospodina znamená uznat jeho všemohoucnost a konečkonců jeho jedinečnost.*

Tak je bázeň před Bohem základem mravnosti (Ex 18,21; 20,20; Jb 2,3; 28,28; Př 8,13), poněvadž je hledáním čistoty před tím, který je svatý. Je možno zaznamenat, že „bázeň Hospodinova“ je častější nežli „bázeň boží“: Hospodin (hebr. Jahve) je osobní jméno Pána; jde o to bát se mnohem více toho, kdo je, nežli toho, co by mohl učinit. SZ říká, že trestání, které je výchovným prostředkem Boha lásky (Př 3,12), vede k pozitivní bázni boží (Dt 13,11). Řekne to raději, než by řekl, že se člověk bojí Boha ze strachu z trestu.

Tato moudrost, jejímž počátkem je bázeň (Ž 111,10), je něco jiného než lidský voluntarismus. Tato bázeň založená na úzkostném pocitu bezmocnosti, jež je základem hříšného vědomí, je účastí na samé boží mocnosti (Ž 51,12—13; 68,36) je poddáním se jeho zjevení, poslušností jeho Slova (Ex 9,20; Iz 66,2,5; Ž 2,11). Je výsostným znakem Mesiáše (Iz 11,2), který přijde především jako „Služebník Hospodinův“ (Iz 53). Rozvíjí se v → lásku, v hlavní pouto bytostí žijících v obecnství (Dt 10,12; srv. 1J 4,18). Bázeň boží proto nakonec znamená cítit Boha, vážit si ho, vzývat jej. Je to kult, jímž jsme povinni jemu samému (2K 17,24—41). Tak je bázeň podivuhodně zdrojem důvěry, slabost pramenem síly (Jb 4,6): takové je dílo milosti.

D. LYS /přel. V. Sláma

Nový zákon

Sloveso „bát se“ se může vázat s předmětem: bát se něčeho, nebo předmětnou větou: bát se, že... V této dosti časté formě nemá specificky náboženský obsah (např. Mt 1,20; 2,22; Sk 23,10; 2K 11,3 atd.). Užito nepodmíněně, definuje substantivum „bázeň“ chování člověka, jež je výsledkem okolností a zvláště pohnutek, které ji vyvolávají. Přechodný význam slovesa se mění podle povahy přímého předmětu. Může jím být Bůh nebo lidé, jejich jednání nebo různé události. Pojem bázně hraje v NZ menší úlohu nežli v SZ a jeho novozákonní význam není přesně určen.

1. *Bázeň jako lidský pocit.* a) *Bázeň dá-
vá najevo lidskou nevěru.* Evangelium ukazuje, že ti, kdo se stavějí proti božímu záměru, proti jeho zjevení v Ježíši Kristu, jsou pod vládou strachu. Pilát, který slyší

obžalobu Židů („Synem božím se činí“), „více se obával“ (J 19,8); bezpochyby tušil jedinečný charakter obžalovaného. Epilog dramatu a jeho kosmický odraz naplnily vojáky u paty kříže náboženskou hrůzou (Mt 27,54). Anděl vzkříšení způsobil mdlobu strážců hrobky: „A pro strach jeho zděšili se strážní a učinění jsou jako mrtví“ (Mt 28,4). Ukazuje se mnohokrát, že předáci, jejichž přední starostí bylo zajistit vlastní bezpečnost a udržet si postavení, mluvili a jednali ve strachu z lidu (Mk 11,18; Mt 21,26 par., srv. též Mt 14,5). Když přední kněží a farizeové uslyšeli podobenství o vinařích, v němž se až příliš dobře poznali, zadrželi svůj hněv: „Báli se zástupu, nebo ho měli za proroka“ (Mt 21,46 par.). Neprátelství úřadů vůči Ježíšovi zabraňovalo na druhé straně lidu, aby se za Ježíše jasně postavil (J 7,13).

b) *Dává také najevo pochybnost učedníků.* Evangelium nám vsukotvo ukazuje, že ti, kdo odpověděli na Ježíšovo povolání, měli velmi daleko k ocenění dosahu jeho království. Byli ustrašení v loďce, když viděli svého Mistra, jak k nim přichází po vodě (Mt 14,26—27); když se potom Petr rozběhl k setkání se svým Mistrem, „vida vítr tuhý, bál se“ (Mt 14,30 par.). Perspektiva utrpení a Ježíšovy smrti a bezpochyby i nebezpečí, která jim hrozila, je přes všechny sliby, které jim Pán dal, naplňuje bázní (Mk 10,32). Kdo by mohl pochopit předpověď vzkříšení a uvěřit tomuto divu, který přesahoval všechny lidské představy? Také evangelium nám ukazuje, že ženy, jež objevily prázdný hrob, měly daleko k tomu vyložit si to jako znamení Kristova vítězství: „Utekly od hrobu nebo přišel na ně strach a hrůza“ (Mk 16,8); Matouš nicméně připouje, že jejich strach byl smíšen s velikou → radostí (Mt 28,8). Strach z lidí nebyl jenom výsadou bezbožných! Josef z Arimatie, který se postaral o tělo Kristovo, byl jeho učedník, „ale tajný pro strach židovský“ (J 19,38); svědectví žen by bylo sotva stačilo dát plnou jistotu učedníkům, které přiměl strach, aby se z téhož důvodu uzavřeli (J 20,19). Ani chování apoštola Petra nebylo prousto slabostí: Pavel jej přísně kárá, poněvadž Petr po svém jídle se pohany „ucházel a odděloval se, boje se těch, kteří byli z Židovstva“ (Ga 2,12).

c) *Bázeň je lidská reakce na boží zjevení.* Když Bůh zjevuje své království v Ježíši Kristu, jsou lidé překvapeni: nejasně, citově objevují nezměřitelnou vzdá-

lenost, jež je dělí od živého Boha; bázeň se míší s úžasem. Značný počet divů, o nichž podávají evangelia zprávu, vyvolává tuto reakci v zástupu i ve skupině učedníků. Tolik projevů božské moci naplňuje přítomné bázní: utišená bouře (Mk 4,41 par.), uzdravování, která Ježíš vykonal, výrazy božích milosrdenství, znamenání jeho budoucího království (Mt 9,8; Mk 5,15 par.), „divové a zázrakové dály se skrze apoštoly“ (Sk 2,42—43). Žena uzdravená dotekem Ježíšova → roucha byla zděšena a třásla se (Mk 5,33). Evangelium dodává, že po vzkříšení mládence z Naim „velebili Boha, řkouce: Prorok veliký povstal mezi námi a Bůh navštívil lid svůj“ (L 7,16). Podobně po uzdravení ochrnutého: „I užasli se všichni a velebili Boha a naplnění jsou bázní, řkouce: Viděli jsme dnes divné věci“ (L 5,26). Ke strachu, který pociťuje přirozený člověk, když Bůh zjevuje svou milosrdnou moc, se tedy může připojit znamení víry (máme-li však říci pravdu — víry kolektivní a přechodné).

Ještě víc jsou lidé zachvázeni strachem, když Bůh zjevuje svou spravedlnost. Skutky nám vyprávějí, že po smrti Ananiáše a Zafiry „byla bázeň veliká po vši církvi i mezi všemi, kteří to slyšeli“ (Sk 5,11; také 5,5). Evangelium nám rovněž ohlašuje, že takový bude i výsledek božského soudu při Kristově příchodu: „Zmrtvějí lidé pro strach a pro očekávání těch věcí, které přijdou na všecken svět...“ (L 21,26; srv. též Zj 18,10,15).

d) *Bůh svým zjevením osvobozuje věřící od všeho strachu.* Příznačný je počátek Lukášova evangelia. Bůh připravuje narození svého Syna, rozhodný čin svého → zjevení tím, že posílá anděla; ať už k Zachariášovi (L 1,12—13), k Marii (1,30) nebo k pastýřům (2,10). Anděl uklidní a posilní ty, s nimiž se setkává, aby vešli do božského záměru: „Nebojte se!“ Dá se dobře pochopit, že velikost a tajemství tohoto záměru poděšily ty, kdo jej objevovali (L 1,65)! Když Ježíš povolává Šimona, upokojuje jej (L 5,10); za bouře se přibližuje ke svým učedníkům a uklidňuje je (Mt 14,27 par.). Když Bůh promluvil na hoře proměnění, aby potvrdil božství svého Syna, „to uslyšavše učedníci, padli na tváří své a báli se velmi. A přistoupiv Ježíš, dotkl se jich řka: Vstaňte a nebojte se“ (Mt 17,6—7 par.). Prorocství (Za 9,9), které Ježíš cituje při svém vstupu do Jeruzaléma, dávalo najevo jeho mesiášské království: „Neboj se, dcero Sionská, aj král tvůj běže se, na

oslátku sedě“ (J 12,15). Ve Zjevení padá vidoucí jako mrtvý k nohám slavného Pána, který jej zvedá (1,17). Anděl vzkříšení mluví jako ten, který oznamoval narození: „Nebojte se... (Mt 28,5); Ježíš se zjevil ženám potvrdiv slova andělova (Mt 28,10).

Příkaz Páně „Nebojte se!“ v mnohém přesahuje okolnosti, za nichž byl vysloven. Poslání Dvanácti je eschatologické. Celá církev má vědět, že se nemá bát protivníků (Mt 10,3,26nn par.). Je jistotou učedníků, že jim patří → království (L 12,32). Ve Skutcích vidíme Pána nebo anděla, kterak posilují apoštola pro jeho zápasy (Sk 18,9; 27,23—24).

Svědectví epistol potvrzují ta, která jsme už citovali: Věřící žena se má podrobit svému manželovi, aniž by se dala znepokojovat jakýmkoli strachem (1Pt 3,6). Křesťané se nemají dát znepokojit ani v utrpení, nýbrž mají oslavovat Krista (1Pt 3,14; srv Sk 2,10). Epištola k Židům aplikuje na křesťany prohlášení Ž 118,6: „Hospodin se mnou, nebudu se bát“, a v Mojžíšově historii vidí dva příklady tohoto chování (Žd 11,23,27). Výsledkem vtělení a smrti Kristovy je vykoupení ze strachu před smrtí, jež držela lidstvo v otroctví (Žd 2,15).

Pavel dává klíč k vykoupení v úchvatné zkratce: „Nepřijali jste zajisté ducha služby opět k bázní, ale přijali jste Ducha synovství, v němžto voláme: Abba, to jest Otče“ (Ř 8,15). Boží vykupitelské dílo, jež rozvíjí své účinky Duchem svatým, osvobozuje věřící od strachu. A Jan neříká svou vlastní řečí nic jiného, když prohlašuje, že boží láska, která plodí lásku k Bohu, „ven vyhátní bázeň, nebo bázeň trápení má, kdo pak se bojí, není dokonalý v lásce“ (1J 4,18).

2. *Bázeň, výraz víry.* Ať se to zdá být jakkoli v rozporu s tím, co bylo řečeno, bázeň je jedním z výrazů → víry; avšak její obsah je zřejmě definován doplňkem, který ji doprovází. V NZ jsou dokonce věřící nazýváni „bojící se Boha“. Tento velmi obecný výraz označuje věřící staré i nové smlouvy (L 1,50), „nábožné v nově na víru obrácené“ (Sk 13,43) jako Kornelia (Sk 10,22) a sympatizující pohany (Sk 10,35; 13,16). Kniha Zjevení je zařazuje mezi boží služebníky; čtyřiatdvacet starců zdraví těmito výrazy příchod božského království: „přišel hněv tvůj a čas mrtvých, aby souzení byli a aby byla dána odplata služebníkům tvým, prorokům a svatým,

bojícím se jména tvého, malým i velikým“ (11,18, srv. také 19,5). Nedostatek bázně znamená bezbožnost nebo vzpouru: vzpomeňme na soudce z podobenství (L 18,24) nebo na „zlého“ lotra na kříži (L 23,40). Je příznakem hříšného stavu lidstva (Ř 3,18).

a) *Bázeň oslavuje Boha nebo Krista.* Je překvapující, že Zjevení spojuje bázeň s chvalami a vyzváním vyvolených v nebi. Vítězové zpívají píseň Beránkovo: „Kdo by se nebál tebe, Pane, a nezveleboval jména tvého?“ (15,4). Anděl nesoucí věčné evangelium oznamuje boží soud: „Bojte se Boha a vďtežte jemu chválu, neboť přišla hodina soudu jeho; a klanějte se tomu, který učinil nebe i zemi i moře i studnice vod!“ (14,6n). Odtud se dá porozumět, že v pozemském životě je bázeň jedním z projevů víry.

b) *Bázeň v životě věřícího.* Bůh, kterého věřící nazývá Otcem a kterého miluje se svobodou dítěte, zůstává tím, který bude soudit každého podle jeho skutků. V tomto výhledu mohl Ježíš říci svým učedníkům: „Bojte se toho, který může i duši i tělo zatratit v pekelném ohni“ (Mt 10,28 par.). Protože „všichni my zajisté ukázat se musíme před soudnou stolicí Kristovou“, může apoštol napsat: „Protože znajete tu hrůzu Páně...“ (2K 5,10.11). Pavlovské učení o spásce je hluboce paradoxní: právě proto, že spasení je boží dar, je bezpečnost věřícího v Bohu, ve víře: „Ty věrou stojíš. Nebudíš vysokomyšlný, ale boj se!“ (Ř 11,20) a Petr v tom potvrzuje Pavla (1Pt 1,17).

V životě církve se bázeň Páně projevuje poslušností jeho přikázání; podmiňuje posvěcení křesťanů. Spolu s věčností a nadějí je jeho hlubokou hybnou silou: „Taková tedy majíce zaslíbení, nejmilejší, očišťujeme se ode všeliké poskvrny těla i ducha, konajíce posvěcení své v bázni boží“ (2K 7,1); ona je plodem „zarmoucení podle Boha“ (2K 7,11). Církev „se vzdělává a chodí v bázni Páně“ (Sk 9,31).

Konkrétně to znamená, že se křesťané mají poddávat jedni druhým (Ef 5,21). Je příznačné, že apoštolové vyzývají křesťany k poslušnosti Pána (Ko 3,22; 1Pt 2,17), když pojednávají o úctě, jíž jsou povinni → vrchnostem; tato úcta je vskutku mravním výrazem poslušnosti Páně. Jde o stejný postoj, ať jde o úctu křesťanů vůči úředníkům (Ř 13,3—7) nebo vůči božím služebníkům (2K 7,15), úctu ženy vůči mužům (Ef 5,33; srv též 1Pt 3,1n) nebo slu-

žebníků vůči pánům (Ef 6,5; srov 1Pt 2,18).

Bázeň je také jedním z prvků církevní kázně. K potřebě členů církve dokazuje účinnost veřejného pokárání chybných (1Tm 5,20; srv. také 2K 7,11). Lidem zvenčí má biskup odpovědět „s tichostí a s bázní“ (1Pt 3,15), někdy se však má církev pokusit „slitovat se i nad jinými, ale s obezřetností, ať se vám oškliví i jejich plášť poškrvřený hříchem“ (Juda 23).

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

BDÍT → *Doufat*

BĚDA → *Blahoslavený*

BISKUP → *Služba NZ*

BLAHO SLAVENSTVÍ

→ *Blahoslavený*

BLAHO SLAVENÝ

Starý zákon

Hospodin není ve SZ nikdy nazýván *blahoslavený* tak, jako se jinde mluví o řeckých bozích jako o „blažených“. To samo už naznačuje propast, která dělí víru Izraele od antických náboženství. Pro ta je Bůh záviděníhodnou, privilegovanou bytostí. Těší se štěstí, o jehož dosažení je třeba se pokoušet. Na rozdíl od nich je Hospodin Bohem, který přichází k svému lidu. Štěstí nepovažuje za své přednostní právo (Fp 2,5n), je i jeho dárcem. Jako Stvořitel je dárcem blaženosti, protože je zdrojem života. Blahoslavený je proto ten, kterému se laskavě zjevil a s nímž uzavřel smlouvu. Oslavuje-li tedy víra Izraele blahoslavenství toho, kdo se bojí Pána, s pocitem nevýslovného privilegia, dělá to proto, že se považuje za předmět významné milosti: Izrael je jediný, kdo zná Boha živého. Hospodin je jedinečný, jedinečné je štěstí jeho lidu, který se vírou osvobozuje od tlaku cizích bohů, od vlivu okolních kultů, od věčného pokušení sebeoslavy. „Blahoslavený jsi, Izraeli. Kdo je podobný tobě, lide vysvobozený skrze Hospodina?“ (Dt 33,29) — Čím více je Izraelova víra zkoušena, tím dojemnější jsou prohlášení, která potvrzují tuto blaženost. Zvláště žalmy ji vyzpívují ve všech možných podobách, které z toho plynou („Blahoslavení jsou všichni, kteří doufají v něho“ Ž 2,12; „Blahoslavený je ten, jemuž odpuštěno přestoupení“ Ž 32,1; „...kohož vyvoluješ a k sobě přivodíš“ 65,5; „...kteří přebývají v domě tvém“ 84,5; „...kteří ostříhají soudu“ 106,3; „Blahoslavený je

národ, kteréhož Hospodin je Bohem jeho“ 33,12; 144,15 atd.).

2. V knihách *moudrosti* a podobně v apokryfech se o štěstí a blahoslavenství mluví jako o *ovoci božeho požehnání*, které se, jak se zdá, projevuje především plností života. Bohatství, úspěch, blahobyť, žena, děti a krása se tu jeví jako zřetelná znamení tohoto → požehnání a jako bezprostřední pohnutky blaženosti, kterou Bůh zahrnuje svůj lid. Přesto se postupně vynořuje i jistota, že věřící poznávají blaženost i v utrpeních, zvláště v mučednictví (sr. knihy Makabejské). V proměnlivosti času pozdního judaismu nabývá také blahoslavenství čím dál tím zřetelnější přízvuk eschatologický a mesiášský.

3. U proroků (sr. Iz) se jako zvláštní protiklad blahoslavenství vyvinul výkřik „běda“! Běda se ozývá nad těmi, kdo na sebe přivolávají boží soud a hněv svou mravní, sociální, politickou nebo duchovní neposlušností. Je pozoruhodné, že se tato hrozba nevznáší ani tak nad pohany, jako nad těmi, které Pán Bůh povolal a kteří se od něho odvrátili (Oz 7,13; Jr 13,27) a pyšně, ke svému vlastnímu prospěchu využili poslání, které jim bylo svěřeno (sr. Iz 10,1: Assur, metla hněvu mého; Ez 13,3: proroci blázniví). U Iz 6,5 nachází tento výkřik svůj nejvlastnější náboženský smysl: jde o smrtelný výkřik hříšníka, který se tváří v tvář setkává s trojnásobně Svatým.

Nový zákon

1. V Novém zákoně začíná eschatologické drama: v Ježíši Kristu dochází k příchodu království. Od této chvíle bude *blahoslavenství vázáno na tuto výhradnou a rozhodující událost*, zahajující příchod Mesiáše. V osudu světa dochází k dramatickému obratu, *lidé se začínají neočekávaně a překvapivě dělit*: blahoslavení ti, kterým je dáno rozeznat svrchovaný boží zákrok a kdo jsou ho účastni; běda těm, kdo propasou dobrou novinu! Ježíšova pozemská působnost líčí první podíl: L 7,23: „Blahoslavený, kdo by se na mne nezhoršil“; L 10,23: „Blahoslavené oči, které vidí“; L 11,28: „Blahoslavení, kteří slyší“ a zvláště Mt 16,17: „Blahoslavený Šimone...“. Naproti tomu Mt 11,21: „Běda tobě, Korozaim“; Mt 26,24; Mt 23,13.16: „Běda vám, zákoníci...“. Setkání s *Ježíšovou osobností* zanechává tedy za sebou

brázdu blaženosti a neštěstí. Ta se pak táhne celým → *kázáním evangelia* učedníky (J 20,20; 1K 9,16) a dojde k svému závěru v poslední den příchodu Páně (sr. Mt 24,19.46; Zj 16,15; 19,6 atd.). Ve Zjevení Janově stojí za povšimnutí: a) Širší smysl výrazu „běda“ pro vystižení velikých zkoušek posledního času, b) „Ostříhání slov knihy“ jako závdavek blaženosti přinášené posledním soudem těm, kdo budou nalezeni *věrní*.

2. Všecko je to jakoby zopakováno v královském vyhlášení *blahoslavenství* (Mt 5,3—12; sr. L 6,20—23 a jejich antiteze v Mt 23,13—33; L 6,24—26). Jejich slavnostní důraz pochází z katastrofálního přehodnocení běžných hodnot. Jde tu jistě o paradoxní uchvacování přítomnosti pomocí budoucnosti: Hle! V Ježíši Kristu je budoucnost již přítomná! Zaslíbení blahoslavenství není nějakým hypotetickým utěšováním. Je slovem toho, který je v perspektivě poslední hodiny schopen vidět a soudit přítomnost. Zatímco bohatým, mocným a farizeům vypadne všecko z rukou (sr. prorocí zpěvu Mariina, L 1,51nn), poznají pojednou chudí, pokorní a hladoví, že jsou blahoslavení. Obšťastnit je nemůže nic jiného než příchod království. Pro svou lidskou a sociální situaci (L) a pro své vnitřní zaměření (Mt) očekávají někoho jiného — a počítají s ním. To jim je určeno evangelium. To pro ně přichází Král, ukřížovaný a zmrtvýchvstalý; jsou s ním zajedno. Jejich věc je zřejmě spjata s věcí boží.

M. BOUTTIER /přel. J. Mířejovský

BLIŽNÍ

Starý zákon

Hebrejské termíny, které francouzské bible překládají slovem „bližní“, znamenají někdy jednoduše „jiný, druhý“ (Jr 23,27: „sny, které vypravují jeden každých bližnímu svému“), ale obvykle výraz „bližní“ značí člena božeho lidu a stává se synonymem bratra (sr. Lv 19,17—18).

Výraz „bratr“ označuje ve SZ nejprve děti téhož otce a v širším smyslu členy téhož kmene, téhož lidu. V Mojžíšově zákoně je toto pouto spíše ustanoveno → *smlouvou*, než určeno příbuzností. Výraz „bratr“ nebo „bližní“ se vztahuje na všechny, kteří jsou účastni na boží smlouvě. Tato smlouva přináší mravní, pevně definované závazky (Ex 20,16—17;

Lv 25,14; Dt 15,7—11). Některé z nich jsou přesně omezeny na členy smlouvy; tak odpuštění dluhů sedmý rok: „Cizozemce upomínati budeš, ale to, což bys měl u bratra svého, propustí ruka tvá“ (Dt 15,1—3); nebo také jednání s otroky (Dt 15,12 sr. Lv 25,39—46). Všechna přikázání vztahující se k bližnímu se shrnují v toto: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Lv 19,33—34).

Výraz „bratr“ je užít také výjimečně, když je uzavřena smlouva mezi Izraelcem a Neizraelcem, jako v případě Šalomouna a Chírama, krále tyrského (1Kr 9,13).

Nový zákon

1. *Význam doslovný.* Mnohokrát se mluví o Ježíšových bratrích v doslovném významu (Mk 3,31—32 par; J 2,12, 7,3.5.10; Sk 1,14). Ti, kteří z dogmatických důvodů přijímají tradici trvalého panství Mariína, dovolávají se židovského zvyku, podle kterého tento výraz bratr či sestra může označovat blízké příbuzné, nevlastní sourozence nebo bratrance. To je obzvláště výklad římské církve.

2. *Význam náboženský.* Výraz bratr se i v NZ vztahuje na členy židovského společenství (Sk 2,29, 3,22, 7,2 atd.), ale také označuje hlavně členy křesťanského společenství. Objevuje se až 130krát ve spisech svatého Pavla.

a) Ježíš hledí na své učedníky jako na svou pravou rodinu: „Kdo je matka má a bratři moji? A obezřev učedníky vůkol sebe sedící, řekl: „A, matka má a bratři moji... Nebo kdož by koli činil vůli boží, ten jest bratr můj, i sestra má i matka“ (Mk 3,32—35). Tento základní oddíl ukazuje, že to, co nás činí bratry, je naše poslušnost Boha, totiž, že jednáme jako synové téhož Otce. Ale tento Otec je ten, který nechává svítit své slunce na spravedlivé i nespravedlivé. Odtud nové přikázání nemilovat jen svého „bližního“, ale i svého nepřítel (Mt 5,43—48). Ježíš zde boří rozhodným způsobem rámeček židovského pojmu „bližní“. V podobenství o milosrdném Samaritánu (L 10,25—37) bližním není, jak by se zde dalo očekávat, zachráněný muž, ale Samaritán, který ho zachraňuje, který jedná jako bližní.

b) Tím, že přišel hledat a zachránit to, co bylo ztraceno, *ustanovil se Ježíš bližním všech lidí*, a v tomto smyslu stará církev měla pravdu, když viděla v Sama-

ritánu tohoto podobenství předobraz Ježíše Krista. Následovat ho znamená od nynějška se chovat jako bližní nejen k bratrům podle těla a nejen k bratrům ve víře, ale ke každému člověku.

c) Ježíš učinil více: umíraje na kříži, vzal na sebe nemoc, utrpení, hřích všech lidí a *každého člověka*. To mu dovoluje říci → „národům“ (tj. pohanům), které ho obklopují ve scéně posledního soudu (Mt 25,31—46), že to, co bylo učiněno nejmenšímu z jeho bratří, bylo učiněno jemu samému. Tradiční exegeze obecně přijala, že tito „bratři“ byli učedníci, dle významu obvykle dávaného tomuto termínu v NZ. Domníváme se (jako Th. Preiss, *Syn člověka, Le Fils de l'Homme, EThR Montpellier, 1941, No 3, str. 39—43*), že tento výklad je zúžením Ježíšovy myšlenky: „Zastoupil všechny bidné. Nejenom že měl v patrnosti nejmenší činy lásky a služby jako jemu prokazané a nejmenší hříchy zanedbání lásky a služby, ale také skutečně, tělem z masa a kostí, zastoupil nejmenšího, posledního ze svých bratří.“

d) Ježíš zdůrazňuje, že dvě přikázání → lásky k Bohu a k bližnímu jsou nerozlučně spjata (Mt 22,35—40). SZ to již věděl. Nové zde je rozšíření pojmu bližní a nová je kvalita této lásky (J 13,13—34). Bůh volá věřící, aby byli podobni obrazu jeho Syna, aby tento byl „prvorozený mezi mnohými bratřimi“ (Ř 8,29). V lásce k bližnímu se rozeznává pravost víry (1J 2,9—11, 3,12—17, 4,20—21). „Silní“ budou mít ohled na „slabé“, protože se jedná o bratry, pro které Kristus zemřel (Ř 14,13—15, sr. 1K 8,9—13).

V Ježíši Kristu již není ani Žid ani Řek ani otrok ani svobodný ani muž ani žena (Ga 3,28—29 sr. Ko 3,11); otrok se stává „milovaným bratrem“ (Fm 16); každá křesťanka se stává „sestrou“ (Ř 16,1; 1Tm 5,2); všichni jsou účastni téže milosti i téže služby.

Čin, kterým se boží Syn stal naším bližním, naším bratrem, kterým vzal na sebe naše lidské podmínky, stává se základem veškeré křesťanské etiky, všeho našeho jednání vůči našim bližním.

S. DE DIÉTRICHOVÁ /přel. J. Sládková

BOHOSLUŽBA

1. Všeobecně se soudí, že účelem bohoslužby je vytvořit a projevit jejími symboly a obřady vztah mezi člověkem a božstvem. Ať se to děje magií, obětí, modlit-

bou nebo jiným způsobem, bohoslužba má vytvářet mezi světem lidským a božským výměny oboustranně prospěšné, určitý druh okruhu sil životních a mystických, který je nebesům stejně potřebný jako člověku. Bohoslužba, příležitost k setkání věřících a více či méně neosobních skutečností, které uctívají, stává se zdrojem obnovy, zárukou blaženosti pro zemi i pro nebe; je zřídka nezištná, neboť předpokládá výměnu mezi lidstvem a božstvem: „Dávám ti, abys dal mně.“

Náboženské úkony vyvolané touhou vstoupit do styku se světem duchů a bohů jsou přes jejich velký počet nápadně svou podobností. Je snadné objevit v různých časech a místech celou řadu spřízněných obřadů a mýtů. Člověk, ať je to Babylónčan, Totentot, Řek, Číňan nebo Kanak, setkává se s týmiž záhadami, stojí bezradný před týmiž jevy; je pokaždé ohromen různými etapami lidské existence, jako je narození, puberta, smrt, nepřetržitým sledem dnů a nocí, pravidelným koloběhem ročních období a záhadným pohybem hvězd. Takřka všude se konají podobné obřady zasvěcovací a očištné, zemědělské obřady se slaví podle týchž schémat a během slavností věřící napodobují týž soubor mocností světla a života proti silám zmaru.

2. Biblický svět neuniká obecnému zákonu. V bohoslužbě, jak nám ji Písmo popisuje, nacházíme rysy, které se podivně podobají pohanským obřadům. Stejně jako národy, které jej obklopují, Izrael má svá svatá období, jako je → sabat a pascha, svá svatá místa, jako je dub v Mamré nebo jeruzalémský → chrám, zasvěcené osoby, jako jsou kněží a nazirejští (→ služba). Jako jeho sousedé Izrael zná → obřizku, příznivé a nepříznivé dny, → čistá a nečistá zvířata (→ oběti), velké slavnosti v obdobích žní a vinobraní.

Existují nepopíratelné spojitosti mezi náboženskými zvyky božího lidu a pohanů blízkých nebo dalekých, ale zřejmé podobnosti nám nesmějí zakrýt zvláštní charakter biblické bohoslužby. Pohyby a slova mohou mít tu i tam tutéž podobu, ale duch, který je oživuje, je zcela jiný.

3. Bohoslužba je v Písmu svatém služba, kterou je vyvolený lid povinován svému Bohu, ale tato služba se neomezuje na několik náboženských obřadů, na několik rituálních gest. Vztahuje se na všechny

oblasti lidského života. Bůh vyžaduje poslušnost ve všech sférách lidské existence, jak o tom svědčí biblické zákonodárství (→ právo). Hebrejščina používá, což je obzvláště významné, stejného výrazu pro práci, službu a bohoslužbu; v biblickém myšlení neexistuje nepřekročitelná hranice mezi každodenní prací a uctíváním Boha; již první stránky Písma těsně spojují manuální práci a službu Stvořiteli. Bohoslužba v dnešním úzkém slova smyslu je tedy součástí rozsáhlé služby, kterou Bůh očekává od svého lidu, nebo lépe řečeno, vše, co věřící dělají, měly by být bohoslužebné činy, to jest činy vykonané pro boží čest.

4. Sloužit Bohu znamená pro Izrael stejně jako pro církev mluvit s někým. Biblický → Bůh totiž není přírodní emanací, ledajakou kosmickou silou, morální nebo racionální ideou, ale živý Bůh, který zasahuje do lidských dějin a tvoří si lid, aby zachránil svět. → Izrael (jako později → církev), vytržený z poddanství, vděčí za svou existenci jen boží přízni, byl vyvolen, aby sloužil Bohu, má smysl jen na základě této služby, kterou musí konat pro svého Pána a která záleží v tom, že Izrael je před světem svědkem o Bohu živém. → Smlouva, zpečetěná v určitý okamžik a na určitém místě, určuje na věky vztahy mezi vyvoleným lidem a Bohem; oba partneri, těsně spojení, nejsou však rovnocenní: jeden dává rozkazy, druhý musí poslouchat, jeden má ve všem iniciativu a hodlá si ji ponechat až do konce, druhý je pouze poddaný, který byl pozván, aby pokorně chodil se svým Bohem. Náleží tedy Bohu, a jen Bohu, určovat a měnit podmínky služby, kterou vyžaduje od věřících, je a zůstává svoboděn, při volbě času, míst a prostředků. Bůh si zachovává právo přijmout nebo odmítnout oběti, → modlitby a dobré skutky svého lidu, nemůže se nikdy stát vězněm svých vlastních skutků nebo darů. Člověk jej nemůže uchopit, jak to činí v případech → model, které si vyrábí a jejichž existence záleží jen na jeho dobré vůli. Sloužit Bohu znamená především uznat jeho autoritu v každé době a ve všech oblastech.

5. Napětí vzniká právě mezi Izraelem nebo církví a Bohem, protože dříve nebo později si věřící myslí, že mohou uzavřít Bohu v jeho zjevení, spojit jej s určitými předměty a osobami, a tak se ho zmocnit,

a pod záminkou služby Bohu sloužit sami sobě. Boží lid, Izrael nebo křesťanské občerství, usiluje o vládu nad svým Pánem a stává se příliš často, že ve velkolepých náboženských svátcích, mnohých darech, hojných modlitbách hledá jen své vlastní uspokojení a uctívá sám sebe pod zástěrkou příkladné zbožnosti.

Tehdy zasahují proroci, kteří mají za úkol vracet vyvolený lid do mezí určených požadavky a také sliby pravého Boha. Je především třeba věřícím připomenout, že jejich Bůh je žárlivý a nepřipustí, aby se s někým dělil. Služba Bohu je služba výlučná. Není možné zároveň následovat Baala a Hospodina a důvěřovat současně mamonu i Bohu. Pokaždé, když boží lid hledá svůj chléb, své štěstí a svou spásu jinde než v Bohu, který se s ním spojil, pokaždé, když uzavírá s mocnostmi světa klamně spojenectví, klesá a upadá do politického a náboženského otroctví. Věřící nemají jiné východisko: buď být božími služebníky, anebo se stát otroky model.

Proroci rovněž připomínají, že Bůh se nedá koupit. Ani množství obětí, ani bohatství obřadů jej nezaslepi. Hospodin odmítá bohoslužbu, kterou každodenní život popírá, nenávidí chvály vzdávané pokryteckými rty a rukama zbrocenými krví pokorných. Zbožnost, která má skrýt hanebný život, je mu ohavností.

Dlouhá a tvrdá obžaloba uvádí věci na pravou míru: Bůh žádá → spravedlnost a → pravdu, odsuzuje bezbožnou bohoslužbu, protože je falešná; nevyžaduje především modlitby a oběti, ale životy zcela jemu oddané, které mají v úctě právo a slitování. Proroci neodsuzují *ipso facto* veškeré náboženské obřady, ale jasně naznačují, že Bůh naprosto odmítá jakýkoliv kompromis se zlem, nepřijímá obchod, který mu jeho nehodný lid nabízí, nepotřebuje ty směšné a rouhavé obřady, které lid přitahují, není jednou z model, jejíž existence závisí na počtu obětí a na zámožnosti uctívajících. Bůh raději nechá zneuctít svatá místa a odevzdá vyvolený lid do rukou pohanských mocností, než by se přátelil s nevěrným a vzpurným lidem.

6. Avšak proroci a Písmo ve svém celku nenahrazují náboženské úkony etickým zákoníkem; to by znamenalo riskovat úpadek do moralismu a legalismu. Věřící mohou stejně dobře pod zdáním slušnosti sloužit sami sobě a obdivovat Boha záslužnými činy stejně jako náboženskými úko-

ny. V biblickém myšlení si bohoslužba v přesném smyslu zachovává svůj celý význam. Jejím cílem je postavit každou generaci před činy jejího Boha, připomíná jí naprosto svobodné vyvolení, kterému vděčí za život, uvádí ji do rámce spásného stvořitelova plánu a řídí ji, aby očekávala uskutečnění božího záměru (→ proctví SZ).

Bohoslužba slouží v přítomnosti jako pojítka mezi minulostí tak bohatou na Hospodinovy velké činy a budoucností plnou příslibů nebeského království. Sděluje věřícím, odkud přicházejí a kam je povedou dějiny, předkládá jim současně úžasnou boží laskavost a jeho svaté nároky. Bohoslužba aktualizuje Slovo, jež připouje vyvolený lid k jeho Bohu, přibližuje je a oživuje těm, kdo se shromáždili na jeho zavelání, otvírá takto příslušníkům vyvoleného lidu cestu služby, posiluje jejich víru a naději, probouzejíc v nich lásku k Bohu. Bohoslužba je vítané setkání věřících s Bohem v očekávání jeho království.

7. Sloužit Bohu znamená tedy setkat se s někým, kdo vyžaduje naprostou poslušnost, absolutní podřízení, kdo chce být jediným Pánem celého života a každého života. Sloužit Bohu znamená uvážit svou nehodnost pro takové povolání, to znamená postavit se nesplnitelnému, a přece nutnému úkolu, to znamená zoufat si nad svými vlastními schopnostmi a objevit na své cestě toho, jehož Písmo nazývá → služebníkem Pána, a dozvědět se, že on bere na sebe naši bídu a nedostatečnost, aby nás prostoupila horlivost služby.

R. MARTIN-ACHARD
/přel. T. Opočenský

BRÁNA

Vedle vlastního významu užívá se slova *brána* především přeneseně v četných výrazech, které označují: a) dům, město nebo obydlí, přičemž část zastupuje celek (Ex 20,10; Za 8,16); b) zranitelný bod: „obdržet brány nepřátel“ = podmanit si je (Gn 24,60); c) bezprostředně hrožící událost, nebezpečí (Gn 4,7; „Hřích ve dveřích leží“ — Mk 13,29; Syn člověka „blízko jest a ve dveřích“ — Jk 5,9; „soudce již před dveřmi stojí“); d) místo, kde vzniká dobrá nebo špatná pověst; v branách města se projednávají záležitosti, kolují zprávy, koná se spravedlnost ve shromáždění

starších (Př 31,23; Jb 31,21; Ž 69,13; 127,5; Rt 3,11; Am 5,10—15); e) také místo, kde se zdržuje služebník králův (Da 2,49) nebo Hospodinův (Ž 84,11), aby předkládal své žádosti nebo vzdával chválu.

Z hlediska teologického vzbuzuje brána nebo brány představu nebezpečné a hrůzy nahánějící mocnosti, ať už jde o „brány smrti“ (Iz 38,10; Ž 107,18,18) nebo o „brány pekelné“ (Mt 16,18), které může prolomit jen Bůh; nebo o „nebeskou bránu“, kterou uzří Jákob v Bétel jako „místo hrozné“ (Gn 28,17), neboť může každou chvíli uvolnit průchod svatému Bohu. Povšechně znamená otevření bran (průdchů) nebeských nebo „bran Hospodinových“ nebo „vrata věčná“ volný průchod božích darů, jež Bůh sesílá svým tvůrám nebo svému lidu (Ž 78,3; Mal 3,10), a také příchod, vstup Krále slávy do jeho království (Ž 24,7—10). Také otevření bran Jeruzaléma a projítí jimi, branami svatého města, stejně jako branami chrámu ve vidění Ezechielově, představuje volný přístup svatého lidu k boží milosti (Iz 60,11; 62,10; 43,6—11). Od prahu tohoto chrámu prýští řeka vody života (Ez 47,1). Vidění otevřených nebes je dáno také Štěpánovi (Sk 7,55—56) a Janovi na Patmu (Sk 4,1). V období s tímto obecným smyslem „otevřených dveří“ jako nabídky nezměrné milosti označuje tento výraz v NZ často možnosti, které se naskytají apoštolskému kázání (Sk 14,27; 1K 16,9; 2K 12,12; Ko 4,3). „Zavřené dveře“ znamenají naopak provádění rozsudku, z něhož se už nelze odvolat k Bohu: platí to o dveřích archy, které zavírá bezprostředně před potopou sám Bůh za spravedlivým Noé (Gn 7,16), nebo o dveřích svatební síně hned po příchodu ženicha (Mt 25,10).

Rozumíme tedy způsobu, jakým Ježíš používá obrazu brány: a) Mt 7,13 je „úzká brána“, ta jediná, která je otevřena k životu spravedlnosti a milosti boží; b) v J 10,1—10 je to nakonec sám Ježíš Kristus, který je „dveřmi ovčince“ (nebeského království), → pastýř, protože naplněním spravedlnosti dává on sám přístup k milosti. On je ten, „jenž má klíč Davidův, kterýžto otvírá, a žádný nezavírá, a zavírá, žádný pak neotvírá“ (Zj 3,7). A přesto v jakémsi paradoxu, jenž je vlastní celé evangelijní zvěsti, je on také ten, kdo „stojí u dveří a tluče“ jako žebrák nebo žadatel s očekáváním, že mu „někdo otevře“ (Zj 3,20).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

B R A T R → *Rodina, Bližní*

B Ů H

Starý zákon

1. „Hospodin jest Bůh pravý, jest Bůh živý a král věčný.“ Tato výpověď proroka Jeremiáš (10,10) dost dobře shrnuje, čím byl Bůh pro Izraele.

Bůh živý. Boží skutečnost byla tak samozřejmá, že v SZ nemáme vůbec stopu spekulace o původu či vzniku Boha, ve víře sousedních národů teogonie zaujímá významné místo. Nepochybně nebyl vždy Hospodin Bohem Izraele. Mezi ním a bohy otců je však vztah následnosti, ne příbuznosti. Od té chvíle, co se objevuje, je Bůh vyvýšený a svrchovaný, neboť je Bůh živý. Je, jako → život, skutečností tajemnou, kterou lze jen zjišťovat a kterou se nikdo neodváží popírat. Bůh je veličinou, která se vnučuje. Pojem „Bůh živý“ je bohoslovecky méně výrazný než jiné pojmy, jako třeba „Bůh král“, anebo „Bůh svatý“. Ty jsou však podmíněny tím, že je živ. Na tom závisí i jeho trvání, jeho moc i bytí člověka, který žije jen proto, že mu Bůh vdechl život (Ž 104,29). Víra v živého Boha je nejlépe vyjádřena v antropomorfní mluvě. Představa živého Boha dává biblickému antropomorfismu zcela jiný význam, než jaký se uplatňuje v podobných výrazech pro pohanské modly. „Ponechdž je Bůh živý, můžeme o něm mluvit jako o živém člověku, ale také když o něm mluvíme jako o živé bytosti, neustále nám to připomíná, že je živ.“ (F. Michaël, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel et Paris 1950, s. 147.)

S antropomorfismem se setkáváme v celém SZ. Není to rozhodně primitivní způsob řeči o Bohu a není neslučitelný s velmi spiritualizovanou teologií, např. u Deuterizaiáše (sr. Gn 6,12; Ex 16,12; 1S 26,19; Ž 2,4; Iz 7,18; 63,6; 66,1 atd.) Antropomorfismy se druzí s antropopatismy. Bůh má všechny pocity jako člověk: radost (Sf 3,17), nechuť (Lv 20,23), lítost (Gn 6,6), žárliivost (Ex 20,5). Nicméně izraelská víra přinesla příliš důslednému antropomorfismu jistá omezení. Když o Bohu hovoří v lidských pojmech, uvědomuje si, že mezi Bohem a člověkem není obdoba. „Jsem já Bůh silný, a ne člověk“ (Oz 11,9). Prorok Izaiáš shrnuje nesmazatelný rozdíl mezi Bohem a člověkem pojmy tělo a duch (Iz 31,3), přičemž protiklad není mezi duchovním a tělesným, nýbrž mezi silným a sla-

bým. Na druhé straně neexistuje ve SZ člověk jinak nežli ve společenství, kdežto Bůh si stačí sám a nepotřebuje družku. Hebrejščina nemá ani zvláštní výraz pro označení bohyně a používá všeobecného pojmu *'elohim*, (1Kr 11,5). Bůh nemá syna. Bytosti nazývané „synové boží“ (Gn 6,2; Jb 1) jsou božské bytosti, avšak nikoli synové zplození Bohem. Jiná mez byla antropomorfismu položena zákazem zpodobovat Boha výtvarně (Ex 20,4). Izrael pochopil, že je nemožné Boha vtěsnat do lidských měřítek a vymezit skutečnost, která je stejně tajemná a stejně zřejmá jako jeho život.

Bůh jediný. Jakkoli ve SZ převládá tvrzení, že izraelský Bůh je jediný pravý Bůh, jde o pravdu méně zřejmou než ve výpovědi o jeho žití. Monoteismus (jednobožství) se prosadil až v poměrně pozdním období. Dá se však říci, že už od počátku, rozhodně od doby Mojžíšovy, je víra Izraele prakticky monoteistická. Mojžíš nebyl náboženský reformátor ve smyslu Amenhotepa IV., který zavedl náboženství nové a potlačoval a pronásledoval dřívější. Izraelský monoteismus se liší i od hnutí, které v Babylóně zajistilo nadvládu bohu Mardukoví tím, že ostatní bohy snížilo na zosobnění jeho rozličných funkcí. Otázka existence a neexistence jiných bohů byla mimo Mojžíšův bezprostřední obzor. Měl však zjevení Boha, který svou silou a životností a požadavkem naprosté podřízenosti uctíváčů prakticky nemohl ponechat místo jiným bohům vedle sebe (Ex 20,3). W. F. Albright se domnívá, že je možno od doby Mojžíšovy mluvit o „monoteismu“, a vidí to prokázáno „tvrzením, že pouze Bůh, stvořitel nebe a země, zdroj spravedlnosti, je stejně mocný v Egyptě jako na poušti a v Palestině, je bez sexu a mytologie, má lidskou podobu, ale nemůže být spatřen lidskýma očima a nemůže být zpodobněn žádným výtvozem.“ (*De l'âge de la pierre au christianisme*). Od doby kamenné po křesťanství.) Mojžíšův Bůh je Bůh žárlivě milující a obraz manželského svazku, kterým proroci znázorňují skutečnost → smlouvy, ukazuje ovšem, že Bůh Izraele považuje přítomnost jiných bohů vedle sebe za nevěru. Přece však v tomto období není zatím popřena existence jiných bohů. Jestliže je Jahve Bohem v Izraeli, je Kámoš bohem v sousedním Moábsku (sr. Sd 11,24). V očích většiny Izraelců, kteří všichni nešetřovali na výši Mojžíšovy víry, Hospodi-

nova moc nepřekračovala hranice jejich lidu a jejich území. Odejít do cizí země znamenalo vzdálit se od Hospodinovy tváře (1S 26,19) a podobit se moci nějakého jiného boha, který mohl být příležitostně silnější než Bůh Izraele (2Kr 3,27). Ale tyto hranice měly být prolomeny žárlivostí izraelského Boha. Projevila se nejen výlučným uctíváním, které vyžadoval od svého lidu, nýbrž se rozšířila i na jiné bohy: Hospodin se musel zajímat o bohy a národy, s nimiž se jeho vlastní lid ustavičně mísil. Izrael bojuje s národy a Hospodin se střetává s bohy národů. Tento dvojitý konflikt však postupuje v opačném sledu: v politických dějinách ztrácí Izrael postupně národní nezávislost, kdežto náboženský vývoj se vyznačuje vyhlásováním stále větší svrchovanosti samotného Hospodina. To je v podstatě výdobytek prorocké víry, která uvolnila Hospodina ze všech možných pout ke krvi a půdě, aby jej prohlásila pánem veškerých dějin (sr. Am 3,2; 9,7). Od té doby jsou bohové národů jen nástroji v jeho ruce. Podle oddílů jako Dt 4,19 a Ž 82 udělil pravomoc pohanským bohům Bůh Izraele. Boží panství nad dějinami je korunováno vládou nad stvořením (Am 4,13; 5,8). Rozdíl mezi Hospodinem a ostatními bohy není jen otázkou hierarchickou, Bůh Izraele je postaven do oblasti radikálně odlišné a vyšší. Monoteistické výpovědi nepřímou zahrnuté v poselství Izaiášově (31,7) a Jeremiášově (2,5.11) nalézáme pak soustavně u Deuteroizaiáše. Ten prohlašuje, že Hospodin je jediný Bůh, že nebylo boha před ním a nebude po něm. Je první i poslední (sr. zvl. Iz 41,4; 43,10nn; 45,3.6; 48,11 atd.) Ostatní bohové — hlavně babylónští, kteří přece jen prokázali svou moc při podmanění Izraele — jsou jenom modlami, kusem dřeva či kovu zbaveným života (Iz 41,24.29). Hospodin však je nejenom Bůh živý, nýbrž také vládne dějinám a tvorstvu natolik, že mohl předpovědět, co se stane (Iz 43,12; 45,21; 46,9; 48,3.16). Poněvadž tento prorok trvá s takovou houževnatostí na jedinečnosti izraelského Boha, cítí se oprávněn a povinen přivést všechny národy ke známosti tohoto pravého Boha. Od této chvíle je izraelské náboženství čistě monoteistické a na mnoha oddílech se odráží vliv kázání tohoto velkého exilního proroka: Ž 96,5; 1Kr 8,60; 2Kr 19,15.20. Nadále jsme svědky toho, že je jméno Jahve často nahrazováno jménem *'Elohim* a že jméno *'Jahve* dostane

význam „Bůh vůbec“ — zvláště u proroka Ezechiele. Závěrem můžeme říci, že izraelský monoteismus není výsledkem úvahy o jedinečnosti božství či o řádu světa, nýbrž výsledkem boje žárlivého Boha, jehož moc byla tak velká, že se nakonec musela vnútit celému světu.

2. Jména izraelského Boha

a) *Ěl, Elóhím* (*'ēl, 'elōhím*). Ve všech semitských jazycích je pojem božství vyjádřen kořenem *'-l* (v akkadštině *ilu*, v arabštině *ilah*, se členem *allah*). Původně asi znamená „moc“. Pro Semity je bůh stále mocnou bytostí, která vzbuzuje pocit bázně a úcty a před níž se člověk musí kořit, ať už se tato moc projevuje jako osudová, či jako ve SZ jako moc Pána, který si vyvoluje a dává příkazy. Jméno *ěl* dává SZ všem bohům bez rozdílu, ale nacházíme je také jako jméno vlastní. Ugaritské texty zřetelně ukázaly, že bůh *Ěl* měl skutečnou nadvládu v kanaánském panteónu. S tímto velkým bohem *Ělem* se setkáváme v příbězích prarodců, např. v Gn 33,20: *Ěl*, Bůh Izraelův. Častěji dostává jméno *Ěl* přívlastek místní (*Ěl* Bételu, *Ěl* Olamu), anebo kvalitativní. SZ užívá s oblibou jako jména vlastního pojmu *Ělóhím*, který byl původně jménem obecným pro všechny bohy a bohyně. Stal se však jménem vlastním, které často nahrazuje jméno Jahve. Jednak se jméno Jahve nemělo vyslovovat, jednak se mělo ukázat, že Hospodin je Bůh povýtce.

b) *Jahve*. Toto jméno se vyskytuje asi na šesti tisících místech. V textu, jak jej masoretci ustálili v 6. století po Kr., vzniká sružením souhlásek a samohlásek jméno *Jehova*. Tento patvar, který se těšil jisté liturgické oblibě, je slovo hybridní. Vzniklo spojením samohlásek slova *'adōnāy* (= *můj Pán*), které mělo nahradit nevy-slovitelné jméno se souhláskami posvátného tetragramu (*JHVH*). Dosti četná svědectví nás přesvědčují, že jméno izraelského Boha se vyslovovalo „Jahve“. Někteří církevní otcové, kteří hovoří o jménu izraelského Boha, podávají přepis *Jabe, Jaue, Jao*. V asyrských dokladech se přepisuje teoforní složka „jah“ ve vlastních jménech jako *Jau*. Zdá se, že tyto různé přepisy dokazují, že boží jméno existovalo odedávna ve dvou podobách, v kratší *Jah, Jahu* a delší *Jahve*. V SZ se s kratší podobou setkáváme v Ex 15,2: „Síla má a píseň jest Jah“ a v doxologické formulí

„Hallelu-Jah“ = chvalte Jaha. Pokud jde o tvar Jahve, nacházíme jej už v 9. stol. v nápisu moábského krále Mési a v ostracích z *Tell ed Duveiru* (Lakiše) ze začátku 6. stol. př. Kr. V elefantinských papýrech je naproti tomu boží jméno psáno *Jahu*. Oba tvary musely tedy existovat souběžně. Je pravděpodobnější vidět v kratším tvaru spíše zkrácení z delšího nežli naopak. Pokud jde o původ uctívání a o význam jména Jahve, píše Ex 3 dosti zřetelně, že toto jméno bylo v předmožjišském období neznámé. Podle Gn 4,26 a 9,26 užívali Izraelci jména Jahve už dříve. Tvrzení, že toto jméno bylo přejato od Kananejců či Kénijců, překračuje rámec pravděpodobnosti. Zdá se nám přesnější připustit, že jméno Jahve bylo některým starým izraelským kmenům známo už za jejich kočovného života, ale že Mojžíš toto jméno ve zjevení, které obdržel na Sinaji, naplnil nebyvalou mocí a slávou. Význam jména Jahve musíme hledat v Ex 3, ve vyprávění o hořícím keři, kde je uvedeno do vztahu ke slovesu *h-j-h* = býti, stávat se. *Jahve* by pak říkal „Jsem“ (*'ēhjē*) a lidé že „Je“ (*jihjē*, z toho *jahvē*). Z jazykového hlediska je tento výklad pravdě blížší a s vyprávěním Exodu spíše ve shodě než ten, který ve jménu Jahve vidí kauzativní tvar s významem „ten, který působí bytí, který povolává k existenci“. Zbývá říci, zda boží odpověď Mojžíšovi je zjevením či zamítnutím otázky. V prvním případě by se mělo překládat „Jsem ten, kdo je“. V druhém „Jsem, kdo jsem“, totiž: Do toho ti nic není. Zřejmě je kus pravdy v prvním i ve druhém výkladu, protože obdobné slovní vazby ve SZ, např. Ex 3,14; 2Kr 8,1; 1S 23,13; Ex 33,19; Ez 12,25, vyjadřují buď neurčitost, anebo v posledních dvou oddílech zdůraznění: „Jsem opravdu ten, který je“. Zdá se, že právě to byl smysl božího slova Mojžíšovi, ale tvar bezděky dvojznačný má střežit tajemství, které navzdory zjevení zůstává nedotčeno. Rozhodně nemá být u slovesa *h-j-h* položen důraz na pojetí existence, která je pouhým trváním, ale na to, že Bůh je Mojžíši a svému lidu bytostně blízko: Mojžíš je pověřen, aby svému lidu vyřídil zjevení Boha, který je skutečně přítomen, aby vedl, soudil a zachraňoval.

c) *Jahvê ʿēbā'ôt* = Hospodin zástupů. Výraz se ve SZ vyskytuje 279×, nejčastěji v prorockých knihách. Tato vazba se vykládá trojím způsobem: mohla by ozna-

čovat pozemské armády synů izraelských, hvězdná vojska, anebo zástupy duchů či andělů. Poznamenejme, že výraz je často ve vztahu k truhle smlouvy, která byla aspoň z počátku válečným symbolem (sr. Nu 10,35). Proto David při střetnutí s Filistinským řekne: „Já k tobě jdu ve jménu Jahveho sebaot, Boha vojsk izraelských“ (1S 17,45). Zdá se tedy, že „zástupy“ jsou původně míněny šiky válečníků. U proroků označuje tento výraz souhrn sil, nad nimiž hodlá Hospodin vládnout. Osvětluje dynamickou roli Hospodinovu a jeho výboje. Je však nadále možné, že proroci měli vedle tohoto základního zřetele na mysl i to, že i nebeské vojsko je řízeno Hospodinem, ne cizími božstvy. Proto nemá toto nebeské vojsko žádné právo vyžadovat úctu věřících.

d) *Tituly davané izraelskému Bohu.* Kořen *b-'l* vyjadřuje vlastnictví a panství. Poněvadž je to titul davaný Bohu, znamená to, že Bůh je vlastním nĕjakého místa, kde hodlá přebývat, a pánem človĕka a lidu, nad nĕmž chce panovat. Hospodin je tedy ba'alem svého lidu (Iz 54,5). V mnoha vlastních jmĕnech označuje teofornĕ složka ba'al zjevnĕ Hospodina: Jerubbaal, Ešbaal, Baaljada a zvláštĕ Baaljah. V zápase proti kanaánskému náboženství, kde ba'al nebylo jenom titulem, nýbrž vlastním jmĕnem jednoho z hlavnĕch božstev, bylo vsákh jmĕno ba'al čím dál tím více oddĕlováno od jmĕna Jahve (sr. Oz 2,16n). Hospodin je často nazýván 'ádón = pán. Tento termín se vyskytuje zvláštĕ ve vokativu. Oslovením 'adónáj = můj pane se podřizený obracel na nadřizeného, ať už v dopise, anebo kdyz se stavĕl před jeho tvář. Často je Hospodinu dáván královský titul *mělek*. Zvláštĕ žalmy dávají Hospodinu království mnoho místa. Protože vsákh tento výraz označoval i pozemské krále, jeho užívání jako titulu božího v Izraeli kolísalo. Izrael Hospodina také s oblibou nazýval otcem, 'áb (Jr 3,4; 31,9; Iz 63,16). V četných vlastních jmĕnech je boží jmĕno nahrazeno jmĕnem „otec“, 'áb: Abia, Abram, Abner, Achab, Eliáb, Joáb. Je-li Hospodin nazýván otcem, není to proto, že by měl vlastnosti, které tento výraz obyčejně připomíná, nýbrž proto, že je skutečně stvořitelem lidu, který zplodil. Obraz hrnčĕře a hlíny spojený s obrazem otce v Iz 64,8 o tom ne nechává na pochybách.

3. *Nĕkolik cizĕch bohů.* Kdyz SZ mluví

o cizĕch bozĕch, kteří představovali pro Izraele často pokušení, nazývá je *Baalové* a *Astarty* (Sd 10,6; 1S 7,4). Rodovým jmĕnem *baal* označuje SZ dost rozdílná božstva. Baalem, který se za proroka Eliáše objevoval jako Hospodinův soupeř, byl pravděpodobně *Melkart*, místní bůh Týru, odkud pocházela královna Jezabel. Z místních *ba'alim* zná SZ sichemského boha *Ba'al berit*, boha smlouvy (Sd 8,33; zvaného 'El berit Sd 9,46) a ekronskeho *Ba'al zebub*, boha much, který se v NZ stal *Beelzebulem* a který měl moc léčit různé nemoci (2Kr 1,1—6; Mt 10,25; 12,24; Mk 3,22; L 11,15—19).

Kómeš, moábský národní bůh (Nu 21,29; Jr 48,7nn; Sd 11,24 — zde omylem uvádĕn jako bůh amonitský), získal v Jeruzalĕmĕ domovské právo za velkého náboženskĕho synkretismu za Šalomounovy vlády (1Kr 11,7—23) a byl odstranĕn až za Joziáše (2Kr 23,13).

Milkom, jmĕno obecnĕ (= král), které se stalo jmĕnem vlastním, byl amonitským národnĕm bohem. Nelze s jistotou tvrdit, že obĕti dětí přinášĕné v údolĕ Hinnom u Jeruzalĕma byly určĕny jemu či kanaánskému *Melechovi*, který je známĕjší jako *Molech* či *Moloch* podle řeckĕho přĕpisu.

Tammúz je typem umĕrajícího a z mrtvých vstávajícího boha, zosobnĕním přírodnĕch sil. Hyne letním zářem a znovu se rodĕ na jaře. Tento bůh pochází ze Sumery, kde se s nĕm setkáváme už od r. 3000 př. Kr., odkud přešel do Sýrie a Palestiny. Tam jeho uctívání proniklo až do jeruzalĕmskeho chrámĕ (Ez 8,14). U Fĕnicánů je spĕše znám pod jmĕnem *Adonis*.

Dágon o němz mluví SZ jako o bohu filistinskĕm (Sd 16,23; 1S 5,2—7), přešel ze západu do Mezopotámĕ, kde jej nacházĕme na významném místĕ v marijskĕm panteónu. Nebyl to bůh-ryba, jak tvrdĕ tradice pocházející od Hieronyma (*dág* = hebr. ryba), nýbrž bůh vegetace (*dágán* = obilĕ), jehoz vlastnosti byly jistĕ podobné Tammúzovým.

Mezi bohynĕmi zaujímala první místo v kanaánskĕm panteónu *Ašera*, se kterou se v ugaritských textech setkáváme jako s družkou Elovou a Baalovou. V SZ o ní máme zmĕnky: 2Kr 21,7; 1Kr 15,13; 2Kr 23,7; 1Kr 18,19. Jako Baal byla spojována s přírodnĕmi kulty plodnosti a úrody. V jiných oddĕlech SZ je jako Ašera označován dřevĕný sloup, přĕmĕt kultickĕ úcty. Je

pravděpodobné, že jméno bohyně bylo na posvátný sloup přeneseno dodatečně, ale obojí nikdy naprosto nesplynulo, neboť podle Jr 2,27 byl strom božstvem mužským.

Bohyně *Anat*, velká kanaánská patronka války, se ve SZ jako božstvo nevyskytuje. Avšak papýry židovské kolonie na Elefantíně v Horním Egyptě (5. stol. př. Kr.) nás poučují, že pod jménem Anat-jahu byla pokládána za partnerku Hospodinovu, což napovídá tomu, že bývala uctívána Židy v Samařském království, odkud elefantínští kolonisté pocházeli. *Anat* se vyskytuje také jako jméno jednoho z vůdců Izraele v době soudců (Sd 3,31; 5,6) a jako jméno místní *Bet Anat* a *Anatot*, rodiště proroka Jeremiáše.

Astarté, obyčejně punktováno jako *Aštorret* — se samohláskami slova *bóššet* = hanba —, je babylónská Ištar, božstvo jitřenky: Venuše, bohyně války a lásky. V druhém případě byla patronkou rozkoše a plodnosti. Byla to postava natolik bohatá, že s ní nakonec splynulo mnoho jiných bohů. Proto hovoří bible o Astartách. Míjí jimi všechna místní ženská božstva. Tento typ bohyně byl pro ni také královnou nebe, která měla vždycky tak svůdnou moc nad ženskou povahou, jak vyplývá z míst jako Jr 7,16—20; 44,15—30.

ED. JACOB /přel. B. Vik

Nový zákon

V NZ není a nemůže být původní učení o Bohu, protože Bůh, o něhož jde v učení Ježíšově a apoštolů, je Bůh, kterého znal všechnen lid, Bůh staré smlouvy, Bůh živý, jediný, horlivý a milosrdný, svatý Bůh, jemuž jsou lidé povinni zachovávat poslušnost a věrnost. Na rozdíl od toho, co si mohli představovat aténtští intelektuálové (Sk 7,19), nepřinášjí poselství NZ žádné nové učení o Bohu. Bůh jednající v historii Ježíšově může být poznán zbožnými lidmi Izraele. Jedná totiž tak, jak vždycky jednal, ve shodě se svým zaslíbením. Nový čin, který učinil Bůh v Kristu, lze pochopit z výkladu → Písem (jak to činí Ježíš v Emauzech, L 24,25—27, a jak to činí kazatelé prvotní církve). Důležité je, aby člověk dobře pochopil, že je to Bůh smlouvy a Zákona, Bůh proroků, že jedná s lidmi dál, jako s nimi vždycky jednával. Proto jsou v NZ převzaty všechny teologické zásady SZ.

1. Především výpověď o *absolutní jedi-*

nosti boží. Celý NZ se odvolává k starozákonnímu monoteismu jako k tradici, která je mimo jakoukoli diskuzi (srv. Ježíšův rozhovor se zákoníky, kteří si chtěli ověřit, zda jeho učení souhlasí s biblickou tradicí — Mk 12,28—34 a zvláště verše 29 a 32). Kdykoli je řeč o této boží jedinstvi, může NZ užít výrazu „víme“ (1K 8,4) nebo „věříme“ v plném a absolutním smyslu slova (Žd 11,6; Jk 2,19). Tato teze ovšem nemůže být pochopena v intelektualistickém smyslu, nemá tedy sloužit k zaujetí stanoviska ve sporu mezi jedinství či mnohostí principů ovládajících svět. Má polemický a výlučný smysl: tvrdit, že je jeden Bůh, znamená hlásat mnohem více nicotnost bohů, jejich směšnou marnost (1K 8,4; 1K 10,19) než jejich nejsoucnost, neboť NZ ví stejně jako SZ, že člověk může být ve spojení s démonskými, ale nadlidskými mocnostmi a že v důsledku toho nemohou být modlářské kultury považovány za něco lhostejného, nýbrž za povážlivou účast na jistém druhu posvátna (1K 10,7; Sk 7,40—43; 1J 5,21). NZ nás stejně jako SZ staví před následující paradox: třebaže jsou → modly marnost, věčný Bůh na ně žárí. Boží žárliivost patří k nejpůvodnějším stránkám biblického monoteismu.

Tento jediný Bůh chce být *uznán* lidmi ve své výlučné jedinstvi. Nespokojuje se s čistě intelektuálním → poznáním, neboť toto poznání člověka nezasazuje do pravého vztahu k Bohu; i démoni znají jediného Boha, nicméně třesou se (Jk 2,19). Bůh tedy od člověka žádá, aby konkrétně uznal jeho vůli, nárok, svatost, také jeho dobrotu a milosrdenství, jinými slovy: poznání Boha má být → víra, tj. důvěra (Ř 4,3; Ga 3,6), víra v jeho spravedlnost, naděje (Ř 4,18; 2K 3,4; Sk 24,15; 1Pt 1,21; 3,5). Toto praktické poznání Boha ukazuje, že boží jedinství nemůže být chápána izolovaně, může být poznána jen ve spojení s boží svatostí. Je jediným Bohem proto, že on sám je svatý. Když Bůh obrací k člověku svou tvář, zjevuje mu svou svatost spolu s nárokem nahánějícím strach, který v ní je obsažen: „Svatí buďte, nebo já svatý jsem“ (Lv 11,44). Novozákonní ozvěnou k tomu je Ježíšův rozkaz: „Buďtež vy tedy dokonalí, jako i Otec váš, kterýž jest v nebesích, dokonalý jest“ (Mt 5,48). Víra v jediného a svatého Boha bude tedy poslušností. Tato poslušnost má konkrétně dosvědčovat, že on sám je Bůh. Člověk sloužící Bohu se zavazuje, že odmítne každou službu „mammoně“ (Mt

6,24), tělesným žádostem (L 12,19), modlám (2K 6,16; 1K 10,21), kosmickým mocností (Ga 4,8), → vrchnostem tohoto světa, jestliže se staví nad Boha (Mk 12,17; Sk 4,19; 5,29). Poznání Boha je tedy v NZ stejně jako ve SZ neoddělitelno od etiky, která svědčí o tom, že se Bůh obrací k člověku, že se o něho stará, že je podstatně a bytostně pro člověka.

2. Toto přesvědčení se ve SZ projevilo pojmy → smlouva a → vyvolení. „Definice“ Boha ve SZ říká, že je Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým, Bohem Izraele, *Bohem, který si zvolil jeden lid*, aby s ním chodil a uskutečnil jeho prostřednictvím své plány v dějinách. V NZ zůstává toto přesvědčení beze změny. Existuje množství textů, které narážejí na tento zvláštní vztah jediného Boha a lidu zvláštního (Mt 22,32 a 33). Tento text je třeba považovat za rozhodující, neboť zdůrazňuje, že Bůh v této smlouvě s lidem zjevuje svou pravou podobu: je to Bůh živých; Mt 15,31; Mk 12,26.29; L 1,68.78; L 20,38; Sk 3,13; 5,30; 2K 6,16; Žd 11,16; 2Pt 2,1; Zj 14,11 atd.). Stejným způsobem, jakým byl Bůh Bohem izraelského lidu, bude Bohem církve, dědičky → Izraele (Sk 20,28; 15,14; Žd 4,9; 11,25; 1Pt 2,10). Tento živý vztah Boha k jedné dějinné spolitosti, tento osobní svazek, který spojuje Boha s lidmi, nám ukazuje nedostatečnost pojmů, jichž lidé obvykle používají, když chtějí Boha definovat: věčnost, transcendence atd. Žádný z těchto pojmů nemůže být o biblickém Bohu použit bez upřesnění a bez výhrad. Nebeský král, stvořitel všech věcí je jistě transcendentní, věčný, absolutní, ale spojuje se s životem lidí, které stvořil, žádá si jejich uznání, volí z nich určité osoby, aby se staly jeho svědky.

3. Všechny tyto paradoxy však vrcholí ve vztahu, který spojuje věčného Boha s člověkem → Ježíšem. Původnost biblického náboženství se projevuje nejzřetelněji právě ve vztahu mezi učení o jediném Bohu a *christologii*. Je to taková původnost, že se i Židé mohli domnívat, že učení Ježíše Krista je ohrožen monotheismus.

Ježíš nepochybně silně zdůrazňuje absolutní „transcendenci“ jediného Boha. Odmítá všechno drobné počtářství farizejského zacházení s Bohem a připomíná boží důstojnost. Sám jasně ukazuje pouto zá-

vislosti, které ho spojuje s Bohem. Usiluje jen jeho poslouchat a chápe celé své dílo jako poslušnost Boha (Mt 26,39; srv. Fp 2,8). Nechce pronést hodnotící úsudek o tom, co je dobré, protože to náleží jen Bohu (Mk 10,18). Ve vztahu k Bohu se staví s těmi, s nimiž hovoří, na stejnou rovinu: „Vstupuji k Otci svému a k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu“ (J 20,17). Nevydává se za majitele božích tajemství (Mt 24,36) a svou moudrost odvozuje jen z biblického zjevení Boha.

Přesto je Syn boží (Mt 16,16–17), oděný božskou mocí či aspoň jejími určitými a rozhodujícími projevy: nepřičítá si boží všemohoucnost, ale má moc odpouštět hříchy, což je moc, která v očích Izraele patřila jedině Bohu. Dává klíče nebeského království (Mt 16,19) a vykoná soud na konci času (Mt 25,31n). První křesťanská teologie ho označuje za prostředníka jak stvoření, tak konečné spásy (Žd 1,2; Ko 1,16; 1K 10,4). Sebe sama představuje jako božího vyslance, což v tehdejšímu pojetí znamená rovnost v hodnosti s tím, kdo ho vysílá: „Kdo vás přijímá, mne přijímá; a kdo mne přijímá, přijímá toho, kterých mne poslal“ (Mt 10,40). Kníže tohoto světa, boží nepřítel, je také Ježíšovým nepřitelem: „Na to jest zjeven Syn boží, aby kazil skutky ďablovy“ (1J 3,8). Kristovým vzkříšením Bůh dosvědčuje, že je v tomto boji zcela a naprosto na jeho straně, že Kristův zápas je zápasem samého Boha (Sk 2,32): sám Bůh ratifikuje ve vzkříšení Kristovo dílo a vítězný Kristův zápas upevní království jediného Boha na nebi i na zemi (1K 15,28).

Jediná informace, kterou nám chce NZ o Bohu dát, je tedy skutečnost hlubokého vztahu mezi ním a Ježíšem Kristem; to, že se jednou zjeví mesiášský boží posel podobný Synu člověka (Da 7,13s) a vybojuje poslední zápas, je ve shodě s nadějí Izraele. Není to nic nového. SZ obvykle předpokládal, že tento Mesiáš bude patřit do kategorie proroků, nebo že bude jedním z těch, kteří už přišli (Mt 16,14). Starozákonní vira však nevěděla, že tento posel bude jediný Syn jediného Boha a že Otec takto zjeví, v jakém smyslu je doopravdy Otcem. Redaktoři NZ si byli vědomi toho, co bylo nového a neslýchaného v tom zjevení. Rozmnožují také výrazy, které mají vyjádřit zároveň jedinečnost Ježíšova postavení i skutek plného zjevení neviditelného Boha v Ježíši Kristu. Bůh ho prohlásil nejvyšším knězem (Žd 5,10),

poslal ho (J 3,30), vzkřísil ho (Sk 7,35; 13,23), učinil ho Pánem a Kristem (Sk 2,36), ustanovil ho, aby soudil živé a mrtvé (Sk 10,42), vydal o něm svědectví (Sk 2,22), vložil na něho svou pečť (J 6,27), pomazal ho (Žd 1,9) a vyvýšil ho (Sk 5,31; Fp 2,9). V řeči Janově, která nevychází jen ze židovské tradice, nacházíme výrazy, které zvláště silně vyznačují Kristovo božství. Ježíš přichází od Boha (J 3,2; 8,42; 9,16 a 33; 13,3; 16,27 a 28). Je to však Pavel, kdo nachází formulace rozhodujícího významu, aby ukázal, že věčný Bůh a Stvořitel se stal v Ježíši Kristu dějinným stvořením (užití pojmu Logos v předmluvě Janova evangelia by mohlo čtenáře svádět spíše k metafyzickému než historickému chápání inkarnace): „Bůh byl v Kristu v mír uvodě svět se sebou“ (2K 5,19); „Nebo v něm přebývá všechna plnost božství tělesně“ (Ko 2,9). NZ tedy ujišťuje, že autentické poznání Boha je jen v Kristu, protože se Bohu zalíbilo zjevit v osobě Kristově zároveň svou svatost a svou lásku a uskutečnit v něm své vykupitelské dílo.

Přesto však není tímto divem inkarnace ani na okamžik ohrožena ani boží transcendence ani boží věčnost: skutečnost inkarnace nebe nevyprázdnila. Bůh neopustil svůj trůn; Ježíš nepřestává prosit Otce, který je v nebesích, Ježíš představuje sám sebe jako toho, jehož vůle je v harmonii a ve styku s vůlí Otcovou. Tato jednota mezi oběma vůlemi („Já a Otec jedno jsme“, J 10,30; srv. J 17,11 a 21) je tak velká, že věřit v Otce a věřit v Syna je jedna a táž víra (J 14,1; 14,9). Dvojitost osob tím není oslabena: to, co má Kristus, má od Otce (srv. J 17,22: „slávu, kterou jsi mi dal ...“) a po dokončení svého díla se vrací k Otci (J 13,3; 17,11). Tato dvojitost osob s totožnou vůlí nesouvisí jen s faktem inkarnace. Inkarnace neznamená, že se Bůh nějakým způsobem přechodně zdvojlil a že zdvojení souvisí jediné se setkáním principu s hmotou, která je pramenem rozdělení. Redaktoři NZ mohli v helénistické tradici jistě snadno najít prvky k takovému výkladu. Neučinili tak, přestože byli Židé a bytostně trvali na monoteismu: dali přednost formulování myšlenky věčné preexistence Syna a riskovali tak, že budou nařčeni z polyteismu (Fp 2,6; Ko 1,17; Ef 1,4 a ovšem prolog Janův). Bohem je Kristus jistě nazýván jen výjimečně (Ř 9,5, toto místo je ostatně sporné; J 1,1; 20,28; 1J 5,20). Naproti tomu

je stále nazýván *Pánem*, titulem, který v SZ náleží jen Bohu. Epištoly mu přiřkládají všechny funkce, které patří Bohu. Božství Kristovo je tedy v Písmu dosvědčeno jednoznačně. Christologie se nepřipokuje k teologii jako nějaký její přívěšek, nýbrž je její nedílnou částí. Christologie nám hlásá jediného Boha, který je živým společenstvím, společenstvím osob. SZ učil, že Bůh je živý a že je Otec. NZ nás učí, v jakém smyslu je živý a v jakém smyslu je Otec. Je nepochybně obtížné pochopit a vyjádřit tuto jednotu boží ve dvou osobách a výrazy NZ nemají vždy žádoucí přesnost. Nejasnost zanechávají i zvláště v otázce porfyzčnosti Syna ve vztahu k Otci. Souvisí tato subordinace jediné se sebezmařením Syna, s tím, že Syn přijal pravé a nezrušitelné lidství (protože trvá i po vyvýšení), anebo existovala již v preexistenci? Stejně tomu je, když NZ ukazuje na osobní ráz Synova díla. Nedovoluje nám vytyčit rozdíl mezi dílem Otce a dílem Syna (srv. nejasná formulace Pavlova: „Ale my máme jediného Boha Otce, z něhož všechno a my v něm, a jednoho Pána Ježíše Krista, skrze něhož všechno, i my skrze něho“ (1K 8,6). Cesta, kterou se dali mnozí otcové církve a bohoslovci, když začali dělit vlastnosti a dílo mezi Otce a Syna, je čistě spekulativní a nemá v Písmu opory.

4. Nespekulativní charakter NZ se projevuje také ve způsobu, jímž je uvedena osoba → *Ducha svatého* do zjevení jediného Boha. Žádný novozákonní spis nepřináší výslovné tvrzení o trinitárním charakteru božím. Osoba a dílo Ducha svatého však vyplývají z výkladu o ekonomii spásy. Zatímco NZ potlačuje všechny prostředkující mocnosti mezi Bohem a člověkem a zakazuje si veškerou angelologii, zatímco moudrost, Logos, je včleněna v osobu Kristovu, stává se Duch, chápaný ve SZ jako jakási božská podstata, božskou osobou podobně jako Kristus, avšak ve vztahu k němu. I on je nazván Pánem (2K 3,17) a slavný text J 4,24 „Bůh duch jest“ jej ztotožňuje se samým Bohem. Protože dílo boží nemůže být tříštěno, nelze zásadně odlišit, co závisí na Kristu a co na Duchu: v průběhu téže osmé kapitoly k Římanům přispisuje Pavel přímělu za svatě jednou Duchu (v.7), jednou Kristu (v.34). Každé spojení člověka s Bohem nebo s Kristem se děje Duchem (srv. 1K 6,17). Duch svatý je brzy nazýván Duchem

božím, brzy Duchem Kristovým. Jisté však je, že jeho úloha nemůže být pochopena jinak než ve vztahu k vykupitelskému dílu Kristovu. Duch je dar dávaný věřícím v Krista: proto se objevuje jako Kristův slib. Velmi zajímavý je text J 7,39: „A to řekl o Duchu, kteréhož měli přijmouti věřící v něho; nebo ještě nebyl dán Duch svatý, protože ještě Ježíš nebyl oslaven.“ Nelze z něj však uzavírat, že Duch je boží stvoření, které existuje teprve od určitého data, nýbrž že se Duch stává boží přítomností člověku teprve na konci Kristovy služby. NZ naprosto nehloubá o přirozenosti Ducha a o jeho vztahu k ostatním osobám Trojice. V rozličných obdobích dějin spásy jenom označuje způsob, jakým je Bůh pro nás přítomen. Duch svatý, oděný samotnou boží mocí, působí tedy po odchodu Ježíše Krista zároveň jako Utěšitel, Učitel, i ten, kdo nám dává již v tomto věku účast na věčném životě (J 14,26; 15,26; 20,22). Protože je Duch spojen s Kristem, může mluvit jen z něho (J 16,13,14). To znamená, že Duch svatý pro nás není objevením nějaké nové, dosud neznámé boží vlastnosti. Lze mu přiřít stejné vlastnosti, jaké má Kristus. Není to ani náhodou, ani bez logické souvislosti, že je Kristus tak jako Duch nazván „paraklétem“ (utěшитelem a obhájcem: 1J 2,1). Dílo boží pro člověka je jedno, třebaže způsoby, jakými je lidem přítomen, mohou se tajemně různit.

5. Ačkoliv NZ neformuluje *trojiční učení* o Bohu, opravňuje, ba vyžaduje jeho stálé svědectví tuto teologickou výpověď: Bůh, jenž se člověku spásitelně zjevuje, je jeden ve třech osobách. Tato božská Trojice nemůže být nikdy oddělena od svého vykupitelského díla, to jest od dějin spásy, jak to zdůrazňuje Ga 4,4—6: „Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna ... protože jste synové, poslal Bůh do vašich srdcí Ducha Syna svého.“ Všecka rčení, kde jsou zmíněny tři osoby Trojice, jsou vždycky větami, které se vztahují k dějinám spásy (1K 12,46; 2K 13,13; Mt 28,19). Tato skutečnost závažně omezuje teologické úvahy o trojičním dogmatu. Sluší se zároveň podotknout, že výraz osoba, jehož je užito k označení Otce, Syna a Ducha svatého, není výraz biblický, ale filozofický a potřebuje předběžnou kritiku. Znamená rozhodně to, že Bůh jedná s člověkem vždycky *způsobem* jakési osobní přítomnosti, a ne nějak magicky.

6. NZ Bohu připisuje ještě bezpočtu vlastností. Nelze je systematizovat nebo řadit do stupnice, jako by šlo o přívlastky nějaké podstaty nebo jako by bylo možno oddělit přívlastky hlavní a vedlejších. Každý z těchto přívlastků se totiž vztahuje k boží přítomnosti mezi lidmi v jejich dějinách. Je to přítomnost, která je vždy úplná. Ty přívlastky označují vždy spíš boží čin než způsob božího bytí. Ve smyslu těchto poznámek třeba pochopit biblické výroky: Bůh je *věrný* (1K 1,9; 10,13; 2K 1,18), Bůh je *moudrý* (Ř 16,27); Bůh je *pravdomluvný* (J 3,33; Tt 1,2), Bůh je *milosrdný* (Ř 2,4). Bůh je *spravedlivý* i ve svém hněvu (Ř 11,22); je Bohem *pokoje* (Ř 15,33; 16,20; 1Te 5,23; Fp 4,9; 1K 14,33; Žd 13,20), Bohem *naděje* (Ř 15,13), Bohem *potěšení* (2K 1,3), Bohem *lásky* (2K 13,11). Aby ukázal, že se nejedná o rozmanité přívlastky nějaké podstaty, ale že se Bůh v tom, čím *pro nás* je, zjevuje dokonale, užívá Jan výrazu, že Bůh je → *lásky* (1J 4,8). Jak bylo často zdůrazněno, neznamená tento výrok zbožštění lásky, jako by člověk, přivádějící lásku k dokonalosti, z ní učinil Boha, znamená však, že poznáváme plnost lásky v díle, které Bůh pro nás naplnil v Kristu skrze Ducha. Nemáme jinou normu, jíž bychom měřili opravdovou lásku, kromě daru, který Bůh světu dal ve svém Synu (J 3,16).

Ještě je vhodné podotknout, že:

- a) NZ zřídka vyzdvihuje (leda v Ř 1 a 2) hrozivý rys boží svatosti, tak silně zdůrazňovaný ve SZ (zvláště Iz 6), aniž kdy tento rys popírá.
- b) Redaktoři NZ se ve svědectví o Bohu velice vyhýbali tradičním přívlastkům užívaným v pohanských náboženstvích a v helénistické filozofii. Jako výjimku můžeme uvést 1J 1,5: „Bůh jest světlo,“ výraz znějící zcela íránsky. Pavel užívá též výrazu „věčný Bůh“ (Ř 16,26), ale souvislost v řeckém textu ukazuje jasně, že Bůh nad věčností vládne, nikoli že by byla skutečností existující nezávisle na něm.

7. Novozákonní učení o Bohu se nedá vyjádřit pojmy, kterými se obvykle o Bohu mluví. Neadekvátní je zvláště pojem *transcendence*, přestože se mu nelze vyhnout. Bůh není cizí světu, který stvořil (když posílá svého Syna, posílá ho „k vlastním“, J 1,11). Je jeho Pánem. Jediné tento výraz, který označuje meziosobní vztahy, je pro Boha vhodný. Událost inkarnace rozbíjí schéma obsažené v pojmu transcen-

dence. Protiklad mezi nebem a zemí není protikladem typu posvátný-profánní, transcendentní-imanentní: boží vůle se totiž má naplnit stejně dokonale na nebi jako na zemi (Mt 6,10). Na zemi se nakonec nic nemůže trvale postavit do cesty boží všemohoucnosti (L 3,8; Mk 10,27; Sk 5,39; 2Tm 2,9). Křesťané směji plným právem očekávat den, kdy bude Bůh všechno ve všech (1K 15,28). Bylo by však stejně falešné předstávat si, že nás příchod Syna člověka přivádí k pojmu boží imanence: normálním vztahem mezi Bohem a člověkem je víra a modlitba. Předpokládá osobní vztah k Bohu, a proto i jistou vzdálenost mezi člověkem a Bohem. Tento odstup neznamená vnějšnost, cizost ve vztahu k Bohu, ale to, že člověk Bohu *náleží* (1K 3,23; 1K 6,19). V tomto smyslu je nutno chápat určité výroky, které samy o sobě, vytrženy ze souvislosti biblického svědectví, mohly by vzbuzovat představu boží imanence v člověku a otevřít dveře *mystice*, jež se zcela liší od biblické víry (srv. např. Ef 4,6, kde nám slovo „ve všech“ nedovoluje zapomenout na slovo „nade všemi“, nebo 1J 4,16: „... kdo v lásce přebývá, v Bohu přebývá, a Bůh v něm“ — výrok, který má svůj pravý význam, jen když se rozpomeneme, že *být člověkem* znamená zůstat v lásce, totiž zůstat v Kristu).

R. MEHL /přel. J. Kvízová

CESTA

Cesta může mít vlastní nebo obrazný smysl, podobně jako slovo *stezka*, jež je s ním ve SZ souběžné.

V prvním případě slouží k označení *silnic*, *cest*, *pěšin* a *stezek*, jež brázdí Palestinu (Sk 8,26) a svět (Mt 10,5) (místní smysl). Stejně může znamenat *pochod*, *cestu* (Gn 42,25; Mt 10,10) (aktivní smysl) a vyjadřovat i vzdálenost: *cesta dne sobotního* (Sk 1,12) = 2 000 loktů (= 800 m), jimiž učitelé Zákona, opírajíce se o Ex 16,29, omezovali pohyb povolený v den sobotní.

V obrazném smyslu se slova *cesta* a *stezka* ať již v jednotném (Jr 10,23) či v množném čísle (Da 5,23) týkají nejprve všeobecně lidského života. Tak výraz „*jíti cestou vši země*“ znamená → *zemřít*. Vztahují se zvláště na život, pokud v něm člověk na sebe bere odpovědnost, a označují *chování*, *způsob života*, životospřávu (1Kr 15,26; Jk 1,8; Ju 11).

Odtud pochází velmi důležité teologické

užití ve spojení *boží cesty*. Jsou to především cesty, jimiž chodí Bůh sám; je to jeho současná činnost (Dt 32,4; Sk 13,10) nebo činnost budoucí (Iz 40,3; sr. Mt 3,3 par.), jeho způsob jednání (Iz 55,8), jeho plány, jeho záměry (Iz 58,2; Ř 11,33). Jsou to však také cesty, jimiž Bůh nařizuje chodit lidem (Jr 7,20; Ž 25,4), zvláště příkázání Zákona (Dt 8,6), je to též mravní vyučování Ježíšovo (Mt 22,16). Cesta Páně je často označena pouhým adjektivem jako *dobrá* (1Kr 8,36), *pravá* (1S 12,23), *upřímná* (Ž 101,6), či doplňujícím přívlastkem: *cesta spravedlnosti* (Př 8,20; Mt 21,32), *cesta pravá* (Ž 119,30). Je třeba mít se na pozoru před výkladem těchto výrazů bez odkazu na Boha: *cesta* je *dobrá* jen proto, že ji předepisuje Bůh, který je *dobry*.

Neudiví nás, setkáme-li se s výrazem *cesta* v kázání proroků, povolanych odvracet lid od jeho zlých cest (2Kr 17,13). Zvou lidi, aby se z nich navrátili (Za 1,4; Jon 3,8.10), aby je napravili (Jr 7,3.5; 26,13), je to však Bůh sám, jenž dává svému lidu *cestu*, po níž chce, aby chodil (Jr 32,39).

Ohlas těchto výzev se také vyskytuje v motivu, jež často přebírají sz knihy moudrosti: protiklad dvou cest, dobré a zlé (Ž 1,6; Př 4,18—19; 12,28; sr. Jr 21,8). Sám Ježíš se k němu vrátí když varuje ty, jež povolal k následování, aby se nedali zadržovat nesnáze, jež činí tuto cestu úzkou (Mt 7,13—14).

Kázání apoštolů vyžaduje právě tak jako kázání Ježíšovo, aby se člověk vydal do nového a příznačného života. To vysvětluje přítomnost slova *cesta*, *stezka* v epištolách, kde vyjadřují celkové chování křesťanů (iPt 2,2) nebo označují zvláštní chování, jež jim je ukázáno (1K 12,31). Když apoštol Pavel píše (1K 4,17), že Timoteus Korintským připomene *jeho cesty v Kristu*, jak *všudy v každé církvi učí*, musíme tím jistě rozumět duchovní a mravní předpisy, jež dává sborům v obecenství s Kristem.

Kniha Skutků používá několikrát výraz *cesta* bez jakéhokoliv přívlastku (9,2, 19,9, 23, 24,14.22; srv. také 22,4). Její význam tu zůstává nejasný. Svědčí o tom mnohé, běžné dostupné překlady: *cesta* (Páně), (nové) učení, evangelium, sekta, náboženství. Toto zvláštní užití je, zdá se, odvozeno od výrazu *cesta Páně*. Má velmi obecně označovat křesťanství jako pohyb, k němuž strhává lidi Bůh.

Odděleně musíme prozkoumat dva důležité oddíly NZ, v nichž je *cesta* používána v obrazném smyslu, který se citelně odli-

šuje od obrazného smyslu, studovaného až doposud: Žd 10,20 (srv. také 9,8) a J 14,6.

První z těchto textů je nesnadný. Autor v něm mluví o Kristově díle ve vztahu k izraelskému kultu stánku. *Skrze krev Ježíšovu, praví, máme svobodu k vjíti do svatyně, to jest do přítomnosti boží v nebesích. Ježíš nás vskutku uvedl na novou a živou cestu skrze oponu, jež uzavírala vstup do svatyně. Ve skutečnosti se to neděje roztržením opony, jež tu je pouhým obrazem, nýbrž jeho vlastním tělem, kterým nám Ježíš otevřel tu cestu, po níž se můžeme svobodně přiblížit k Bohu (Žd 10,22; srv. 4,16). Nová a živá cesta je tedy přístup k obecnství s Bohem díky Ježíšově smrti a jeho nynější přímlově (Žd 7,25).*

V J 14,6 se Ježíš sám nazývá cestou. Kontext, zvláště verše 1 až 5, jejichž logickým dokončením je v. 6, nás nutí rozeznávat i zde zvláštní smysl. Nejde tu ve skutečnosti o nějaký zvláštní způsob života, ale o cestu, po níž se přichází k Otci. Ježíš sám je totiž tou cestou, která tam může učedníky přivést. Svou smrtí jim jde připravit místo. Potom přijde a pravděpodobně při svém návratu je vezme k sobě. Ti tedy budou na cestě, jež vede k Otci, zůstanou-li připojení vírou k svému Pánu (J 14,1).

J. BURNIER /přel. V. Sláma

CÍRKEV

1. Výraz „církev“ a jeho synonyma. V Písmu je církev označována buď řeckým výrazem „ecclesia“ nebo obraznými rčeními. V helénistickém světě charakterizuje *ecclesia* pravidelně svolávané shromáždění nějaké společenské skupiny nebo vůbec nějaký sběh lidu (Sk 19,39n). Řekové však nepřikládali výrazu *ecclesia* nějaký náboženský smysl. Pro kultické shromáždění měli jiné výrazy. V NZ z nich není k označení církve použito ani jednoho. Slovo církev má svůj původ jinde, a to v tradici židovské. V ní má stejný hlavní smysl, jaký má shromáždění v oblasti řecké, ale nabývá přitom významu náboženského. Je dán osobností svolavatele, to je Bohem. SZ říká církvi „shromáždění Hospodinovo“, vyvolený lid, ustavený povoláním, kterým jej oslovuje Bůh. Stejně je církev i v NZ shromáždění věřících, zřízené božím povoláním v Ježíši Kristu. Je církví boží nebo církví Kristovou. Výraz „církev“ má vždycky kladný přízvuk;

vztahuje se k představě shromáždění těch, kdo poslouchají boží zavolání, a ne — v jakémsi záporném smyslu — k tomu, že jsou Tito povolání vzdáleni ze světa. Církev je poslána k tomu, aby byla ve světě přítomna, aby mu předala povolání boží, a ne k tomu, aby se od něho oddělila. O církvi platí, že je pravým opakem nějaké farižejské sekty.

V NZ má tedy církev přímý vztah k vykupitelskému dílu, které Bůh vykonal v Kristu. Vyjadřuje účinnost tohoto díla na věřících: jejich spojení v jednotu zaměřenou k Bohu a Kristu. Vysvětluje to i tu skutečnost, že výraz *církev* je v NZ poměrně vzácný. Vyskytuje se jen v jednom ze čtyř evangelií a schází v osmi epištolách. Skutečnost církve je však vyjadřována obrazy, které ozřejmují obsah výrazu *církev*, jak jsme jej právě definovali. Uvažování o církvi se proto nesmí omezit jen na termín *ecclesia*, nýbrž i na takové výrazy jako → *lid Hospodinův, vzdělání boží; role* nebo → *vinice*, jejímž základem je Kristus, *stádo*, jehož → *pastýřem* je Bůh nebo Kristus, *nevěsta* Kristova, *tělo* Kristovo. Při studiu skutečnosti i teologie církve ve svědectví Písem se s těmito rozličnými názvy shledáme.

2. *Skutečnost církve.* a) SZ. Ve SZ označují výrazy „shromáždění Hospodinovo“ a „shromáždění Izraelovo“ vyvolený lid jako nositele smlouvy boží a jako lidský nástroj dějin spasení. Bůh uzavřel na Sinaji s Izraelem → smlouvu. Tento lid, který si Bůh vyvolil mezi všemi národy země, aby bylo poznáno jeho jméno (Ex 19), je „celým shromážděním izraelským, i s ženami i dětmi i příchozími, kteříž šli uprostřed nich“ (Joz 3,35). Náboženské společenství tak na samém počátku splývá se společenstvím občanským. Jsou zřízena stejnou smlouvou a vládne jim stejný zákon. Během času roztrhne však tuto jednotu nevěra, které se mnozí dopustí vůči božimu zákonu a smlouvě. Proroci varují Izraelce, svedené modlářstvím a pohan-skými mravy, před tresty, které je očekávají. Izaiáš upřesňuje, že prospěch z božích zaslíbení budou mít jenom věrní. Budou to → ostatkové lidu, který bude nazván „svatým“. Ten totiž bude Bohem, „svatým izraelským“ (Iz 4,3; 10,21), uznán za jeho vlastní lid. Jeremiáš ze svého stanoviska ohlašuje příchod dnů, kdy Bůh uzavře se svým lidem „smlouvu novou“ (Jr 31,31—34).

Oba pojmy, pojem „ostatku“ i nové smlouvy, se pak projevují v poexilních dobách a živí v nich mesiášskou naději. Osvoboditel, očekávaný na konci časů, shromáždí kolem sebe obec skutečně věrných, kteří se budou lišit od ostatního lidu. Při té příležitosti jsou charakteristické tři skutečnosti. První je ta, že podle Da 7,13—27 představuje Syn člověka lid „svatých výstostí“, a zdá se, že se s ním dokonce ztotožňuje. Dále: V lůnu judaismu se od druhého století před Kristem objevují skupiny podobné „Obci nové smlouvy“. Ta vznikla v Palestině a odešla do vyhnanství do Damašku. Nedávno nalezené dokumenty od Mrtvého moře potvrzují význam těchto skupin. Na samém prahu evangelia volá Jan Křtitel syny Abrahamovy svým kázáním k pokání. Nabízí svůj → křest těm, kdo už byli označeni obřízkou. Prohlašuje přitom, že ani příslušnost k vyvolenému lidu, ani znamení první smlouvy nepostačí k tomu, aby přicházející Mesiáš spatřoval v každém izraelitovi dobré zrno, které shromáždí do svých stodol.

Pojem zbytku a pojem nové smlouvy prozrazují svůj prorocký původ i tím, že nemají sektářský obsah. Neříkají, že je spasení rezervováno malému počtu lidí vyvolených. Oznamují naopak, že boží lid je znovu formován, že začíná ostatkem a novou smlouvou, zpečetěnou očekávaným osvoboditelem. Veliké množství lidu bude nakonec spaseno pro tohoto Spasitele a pro společenství, které má kolem sebe shromáždít. Jak židovská představa zbytku, tak křesťanský termín církve mají vždycky shrnující, a ne výlučný smysl.

b) *Ježíš*. V Ježíšově kázání převládají dvě myšlenky: myšlenka obecnství a myšlenka nové smlouvy. Ježíš se představuje jako Syn člověka, který přišel hledat a kolem sebe shromáždít boží lid, obnovený vzhledem k přicházejícímu království božím. Ježíš se neomezuje na vyučování zástupů. Přimyká se újeji ke kruhu učedníků. Jeho středem je známý Dvanáct. Ti tvoří jeho „rodinu“ (Mk 3,33n; sr. Ef 3,15). Tomuto „malému stádcí“ (L 12,32; sr. Mt 26,31; J 10,1—18) dá Otec své → království. Pro označení svých a pro vyznačení jejich vztahu k sobě a k Bohu užívá Ježíš ještě jiného obrazu. Pochází ze SZ, stejně jako obraz stáda. Jde o obraz stavení nebo chrámu. Nový chrám, který Ježíš postaví (Mk 13,2; 14,58), není ničím jiným než obecnstvím těch, kdo v něho

věří. Je novým, Bohem daným prostředkem, kterým Bůh dává najevo svoji přítomnost uprostřed lidí. Ježíš uskutečňuje své dílo svou smrtí. Ohlašuje to jasně slovy, že musí zemřít, vstát z mrtvých, a pak přijít ve své slávě. Zřízení večere Páně dává tomuto ohlášení jeho úplný smysl: Ježíšova smrt je smrtí smířící; jeho prolitá krev vytváří novou smlouvu, kterou je nahrazována smlouva sinajská. Jeho učedníci mají obnovovat tento akt obecnství a oznamovat evangelium celému světu (Mk 13,10), dokud jejich Mistr nepříjde v slávě a s mocí. Jinak řečeno: Ježíšovo pozemské poslání, zvláště jeho smrt a zmrtvýchvstání, mají vytvořit obecnství věřících, které má trvat a které se má šířit v době mezi jeho vstupem do dějin a jeho zjevením na konci časů. Všecko v Ježíšově kázání — výraz Syn člověka, kterým se označuje a který je v tradici jeho myšlení neoddelitelný od posledních dnů, — podstatné činy jeho působení: shromáždění učedníků, ustanovení večere Páně, apoštolům svěřená misie — všecko ukazuje k tomu, že myšlenka církve je v centru jeho myšlení a určuje všechny jeho činy, přestože je tu církev označována především tradičními obrazy stáda, stavení a chrámu.

V této perspektivě nevypadají nijak osamoceně ony dva texty, v nichž užívá Ježíš výrazu *ecclesia*. U Mt 16,16—18 prohlašuje Ježíš v odpovědi na Petrovo vyznání, že tento apoštol je skálou, na které vybuduje svoji církev. Všecko, co se tu říká, odpovídá obecnému Ježíšovu stanovisku. Adresuje vždycky osobní výzvy, ať už směrem k Petrovi nebo Pavlovi. Má vládnout lidu, který začne církev shromažďovat. Církev je jeho církví, protože se na světě zrodí a objeví jako důsledek jeho vykupitelského díla a darů jeho Ducha apoštolům. U Mt 18, 16—17 („Když tvůj bratr zhrěší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima. Nedá-li si říci, přiber k sobě ještě jednoho nebo dva... oznam to církvi.“) má *ecclesia* smysl místního, bratrského shromáždění. V Ježíšově době se může vztahovat na židovskou synagógu, v apoštolské době na kterýkoli palestinský sbor. Nemá to zde ten specifický smysl jako v předchozím textu. Jde tu o potvrzení faktu, že výraz církve není křesťanským výtvořem, ale židovským dědictvím, jak už jsme si připomněli.

c) *Jeruzalémská církev*. Co je v Ježíšově době ohlašováno a co v ní má svůj před-

CÍRKEV

obraz, to se dějinně uskuteční po zmrtvýchvstání a po daru Ducha. Apoštolské kázání způsobí, že je odhalena nová teologická a sociologická skutečnost. Je možno spatřit, kterak se shromažďují „bratří“ (Sk 1,15 atd.), „věřící“ (Sk 2,44n), „učedníci“ (Sk 6,1) a „vzývající jméno Páně“ (Sk 2,21; 9,14n). Jedním slovem: shromažďuje se „církev“ (Sk 5,11; 8,3 atd.).

Církev se objevuje jako → lid Hospodinův, který navazuje na lid staré smlouvy, neboť zaslíbení se splnila v Kristu (Sk 2,25 atd.) a darem → Ducha (Sk 2,16n). Současně dochází i k roztržce s nevěřícím. Přesněji řečeno: pokud Židé trvají v nevěře, přestávají být lidem Hospodinovým. Církev se od judaismu opravdu liší tím, že vyznává, že ten Ježíš, kterého Židé ukřižovali (Sk 2,36) a kterého Bůh vzkřísil z mrtvých (Sk 2,24 atd.), je „Pánem a Kristem“. Toto vyznání je známkou autentičnosti nového božího lidu.

Člověk vstupuje do církve tím, že věří v Ježíše Krista, že je pokřtěn v jeho jméno a že přijme Ducha (Sk 2,38). Volání jsou všichni v Jeruzalémě i v dáli, oni i jejich potomci (Sk 2,39). Církev žije v očekávání Kristova návratu na konci časů (Sk 3,20—21). Do té doby apoštolové a s nimi brzy i jiní usilují upevnit církev svým vyučováním a rozšířit ji svou misí (Sk 6—11). Věřící zatím žijí obnoveným životem (Sk 2,42), jehož středem (Sk 2,46 atd.) je zcela specifické obecenství, večere Páně (→ eucharistie).

Církev se všemi těmito rysy projevuje jako jedinečná historická a eschatologická veličina, jako boží lid, který se obnovuje v Ježíši Kristu a není jen jakousi synagógou mezi mnoha jinými. Tento lid je přítomný na mnoha místech: v Jeruzalémě (Sk 8,1; 9,31; 11,22), v Galilei a Samarii (Sk 9,31), v Antiochii (Sk 11,26; 13,1 atd.), v Sýrii a Cilicii (Sk 15,41). Vděčí za to především Pavlově misii (Sk 16,5 atd.). Tento lid je všude církvi v plném slova smyslu. Rozptýlení církve nijak nemění její povahu. Zdůrazňuje naopak její kvalitu jakožto božího lidu, který se podobně jako kázání evangelia musí šířit od Jeruzaléma až do posledních končin země (sr. Sk 1,8 atd.).

d) *Pavel*. Pavel má o církvi stejnou představu jako jeruzalémští apoštolové. Je pro něho také lidem, který se shromažďuje v Ježíši Kristu. Církev má své historické východisko v Jeruzalémě, kde se o Kristu kázalo a v něj věřilo nejdříve

(Ř 15,19). Vzniká všude, kam pronikne apoštolovo kázání. Pavel káže stejné evangelium jako ti, kdo byli apoštoly před ním (1K 15,11; Ga 1,17). Poselství o spasení se obrací ke všem, k Židům i k pohanům (Ř 1,16 atd.). Všichni, kdo věří v téhož Pána, tvoří jedinou církev Židů i pohanů (Ef 2,11—22).

Stejně jako Skutky apoštolské i pavlovské epistoly nazývají „církví“ boží lid v jeho celku i v jeho konkrétním projevu na některém zvláštním místě. Korintští věřící jsou „církví boží, kteráž jest v Korintě“ (1K 1,1 atd.). Představují tedy v pohanské zemi tutéž jedinečnou skutečnost, která existuje v Judstvu mezi Židy a kterou Pavel před svým obrácením pronásledoval (Ga 1,13; 1K 15,9). Pavel používá množného čísla „církvé“ nebo „církvé Páně“ (1Te 2,14; Ga 1,22; 1K 16,1; 2K 8,1), což se ve Skutcích nevyskytuje. Mluví o místních nebo oblastních církvích (Ř 16,1; 1Te 1,1; Ko 4,16 atd.) a také o církvích domovních (1K 16,19; Ko 4,15; Fm 2). Přitom „všecky církve“ (Ř 16,16; 1K 7,17 atd.) představují živé uskutečnění „církvé“. Množné číslo je pouhým označením mnohosti míst, v nichž církev existuje, pro zeměpisnou rozptýlenost věřících, kteří žijí vzájemně odloučení v provinciích říše či ve čtvrtích velikých měst.

Církev je jedna, přes toto rozptýlení. Pavel zdůrazňuje tuto jednotu tím, že pro ni používá svého vlastního výrazu. Říká, že církev tvoří jedno tělo (1K 12,12n; Ř 12,5n atd.), jehož hlavou je Kristus a jehož údy jsou věřící (Ko 1,22.24; Ef 1,22—23 atd.). Pro apoštola to není jen obraz, nýbrž skutečnost. Církev je orgán, jehož prostřednictvím je Kristus ve světě přítomen a v činnosti po tu dobu, která od děluje jeho zmrtvýchvstání od jeho druhého příchodu. Tělo Kristovo se utváří ve chvíli, kdy se shromáždí v přítomnosti svého vůdce a kdy je slavena večere Páně (1K 10,16—17).

Výrazy „církev boží“ a „církev Kristova“ společně vyjadřují všechno, čím je církev v očích apoštola Pavla. Je Izraelem, který Bůh shromažďuje na základě vyznání, že Ježíš je Kristus, který uskutečňuje zaslíbení starozákonní smlouvy a který se od nynějška svým lidem projevuje jako Pán, jemuž bylo dáno všechno panství.

e) *Jan*. U Jana se slovo církve nevyskytuje, ale se skutečností církve se u něho setkáme. Učedníci, které kolem sebe janovský Kristus během své činnosti sesku-

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

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

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

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

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

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

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

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

PH.-H. MENOUD /přel. J. Mířejovský

ČAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E. TROCMÉ /přel. J. Sládková

ČÍSLA

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

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

např. tři jsou, kteří vydávají jednohlasné svědectví (1J 5,7n), že Otec a Syn a jeho lid jsou jedno (J 17,20nn), nebo manželé „už nejsou dva, ale jedno tělo“ (Mt 19,6; Gn 2,24; Ef 5,31). Povšimneme si však, že při dobročineních (sr. Nu 6,24nn; 2K 13,13), při zlořečeních (Gn 9,25nn), při křtu (Mt 28,19), to jest tam, kde je při díle sám Bůh, snadno se vyskytuje trojí vzývání či opakování. Jinak Bůh často projevuje svou moc a svou slávu „třetího dne“, kdy sestupuje na Sinaj v ohni (Ex 19,11), uzdravuje svůj lid (Oz 6,2), zachraňuje Jonáše (Mt 12,40) a křísí svého Syna (1K 15,4). Ale tvrdit proto, že číslo 3 je boží číslo, je krok, ježž učinit nám brání byt i jen letmý pohled do biblické konkordance.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

ČISTÝ

Starý zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) *Vše, co je spojeno s pohanstvím*:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D. LYS /přel. V. Sláma

Nový zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M. CARREZ /přel. D. Matějka

ČLOVĚK

Starý zákon

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

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

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

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

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

c) Život, jak se projevuje v určitých

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nový zákon

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

1. Struktury lidské bytosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Synoptická evangelia se snaží zdůraznit

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

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

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

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

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

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

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ
/přel. T. Opočenský

Đ Á B E L

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

Ve starších částech SZ není satan ještě

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J. HĚRING /přel. M. Rejchrt

DAVID → *Jména vlastní, Ježíš*

DĚDICTVÍ

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

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

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

Starý zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Pojem dědictví se však rozšířil ještě v jednom smyslu. Určité texty nám ukazují, že sám Bůh je dědictvím svého lidu (Jr 10,16) či jednotlivého věřícího (Ž 16,5.6, 73,26, 142,6). Je otázka, zda máme vidět původ této myšlenkové linie (jak se tvrdí) v oddílech, které se týkají Levitů a kde je řečeno, že (oni) nedostali část území (Nu 18,20nn, 26,62), protože jejich dědictvím je Hospodin (Dt 18,2; Joz 13,33; Ez 44,28). Tyto texty však mohou být chápány značně realisticky ve světle Joz 18,7 a především Dt 18,1 (sr. Joz 13,14): že totiž Levité mají svůj podíl ve svatyni a v obětech přinesených Hospodinu. Koncepce, kterou představuje Ž 16 a 73, je patrně mnohem hlubší a souvisí s radostí a plností, kterou prožívá věřící ve společenství s Bohem.

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

J.-CL. MARGOT /přel. K. Trusina

Nový zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J.-CL. MARGOT /přel. J. Sládková

DĚMONI

Starý zákon

Bible rozeznává čtyři druhy démonů:

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

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

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

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

ad a) U Iz 34,11—15 jsou vedle Lilith

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

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

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

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

Nový zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

DĚN → *Soud, Čas*

DĚTI → *Rodina, Manželství*

DIAKON → *Služba NZ*

DIV → *Zázrak*

DOBRO

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

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

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

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

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

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

3. Následování Ježíše, spojení s ním pou-

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

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

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

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

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

R. MEHL /přel. J. Kvízová

DOKONALÝ → *Dobro*

DOTAZOVAT SE → *Hledat*

DOUFAT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J.-PH. RAMSEYER /přel. J. Sládková

DUCH SVATÝ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PH. H. MENOUD / přel. I. Mitošiovský

DUCHOVĚ → *Démoni*

DŮM → *Stavět, Rodina*

DŮSE → *Člověk*

DVANÁCT → *Apoštol, Služba NZ, Číslo*

EGYPT → *Jména zeměpisná*

EXORCISMUS → *Jména vlastní*

ELIÁŠ → *Démoni, Nemoc, Zázrak*

EUCCHARISTIE

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

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

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

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

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

nekvašených chlebů a hořkých bylin, při pití z pohárů si nejen připomínali minulou událost, ale ještě ji zpřítomňovali tím, že se do ní zařadili, vydali se dobrodinní milosti, skrze niž boží lid poznal vysvobození z domu služby (Ex 13, 8—9).

Bylo zde však ještě něco víc: minulost se stávala zárukou budoucnosti. Zpřítomnění historického vysvobození předjímalo také konečné osvobození. To, co Bůh učinil, bylo pouze znamením, počátkem a zárukou toho, co učiní. Dokonaná spása opravňovala očekávat její slavné vyhlášení v království nebeském.

Velikonoční hod tak spolustolovníky zapojil do historie spásy. Přípravoval je k očekávání a k přijetí Spasitele. Stavěl je do perspektivy mesiášského hodu.

2. *Mesiášský hod.* Těm, kteří setrvávají s Kristem v jeho zkouškách, je zaslíbená radost jíst a pít u jeho stolu v jeho království (L 22,28—30). Toto jídlo se bude odlišovat ode všech, která je předcházela a připravovala zde na zemi, protože bude znamenat plnost přímého obecenství se Spasitelem, a to žádné jiné jídlo mít nemůže. Shromáždí s Abrahamem, Izákem a Jákobem všechny vyvolené kolem živého Krista (Mt 8,11). Dověrší naděje Izraele a zároveň je materiálně, bratrsky a radostně zakončí. Bude dobře v království nebeském, protože tam budeme u stolu jíst a pít se Spasitelem. „Blaboslavený, kdo jí chléb v království božím“ (L 14,15).

Je příznačné, že se naděje věřícího takto konkretizuje v obraze jídla. Tím se jasně zdůrazňuje, že jakkoli nové jsou skutečnosti budoucího světa, nebudou přesto nepodobny skutečnostem tohoto světa. A tak jako naše → pokrmy pozemské mohou předznačovat pokrm nebeský, vrhá naopak nebeské jídlo na pozemské dokonale světlo pravého bratrství v radosti z přítomnosti Spasitele a společenství jeho stolu. Je nám tak dán model toho, nač čekáme, obraz původní, prvotní budoucnosti.

3. *Spasitelův hod.* Svatá večeře je situována mezi hod velikonoční a hod mesiášský. Svůj význam odvozuje od obou. Je zároveň vzpomínkou i nadějí, památkou (1K 11,24) i předjímku (Mt 26,29). To však vůbec neznamená, že se nezabývá přítomností, jako by zavazovala pouze k návratu do minulosti vzpomínkou či k výhledu do budoucnosti nadějí. Naopak, svatá večeře je v podstatě přítomný akt, obřad zpřítomnění. Není třeba různé zře-

tele oddělovat a vyzdvihovat, ale snažit se je správně pochopit v pohybu dějin spásy.

Odvolání k minulosti je nutno chápat jako odvolání z minulosti k přítomnému životu; oznámení příchodu království jako přítomné záruky budoucího života. Není také důvodu oddělovat různé složky svátostné skutečnosti (památku, zpřítomnění a předjímku) a vidět v nich tři následné etapy spásy. Ve skutečnosti nechává Duch svatý tyto prvky ve svatě večeři zázračně splynout, živí přítomnost vkladem minulosti a budoucnosti, zpřítomňuje různé události vykoupení.

V příchodu, smrti a vzkříšení Krista židovské velikonoce vrcholí i končí. Velikonočního beránka nahrazuje Beránek boží, osvobození z egyptského jha odpovídá vysvobození z otroctví hříchu. Od nynějška nám bude Kristovo tělo dáno za pokrm a jeho krev nás bude chránit před metlou anděla zkázy. Kristus, náš Beránek, je za nás obětován (1K 5,7). Kristus vzal na sebe celou minulost a oživil ji. Smrtelná minulost je zasvěcena životu. A připomenutí, památka je nesmírně potěšena nadějí. „Smrt Páně zvěstujete, dokudž nepříjde“ (1K 11,26).

Boží království se tím přiblížilo k nám. Nebeská hostina, kde hodovníci usedají ke stolu s ženichem a sdílejí radost z jeho přítomnosti, je již znázorněna zde na zemi, jídlem, které přijímáme u Spasitelova stolu v obecenství jeho neviditelné přítomnosti a v očekávání jeho slavného příchodu (L 22,16 a 18). Kristus také všechnu budoucnost vzal na sebe a připojil k památce. Nová → smlouva, díky které je nám již otevřena svatební síň, byla ve skutečnosti zpečetěna krví Kristovou, prolitou za naše hříchy. Tak, jak bude přítomna skutečnost budoucího hodu, bude nám také přítomno to, co stanovilo jeho cenu. Jestliže se večeře Páně začíná v zářivé perspektivě konečného vykoupení, začíná se také proto ve stínu kříže. A stín kříže bude tím hlubší, čím jasnější bude světlo. Přítomnost obětovaného Beránka bude tím realnější, čím bude živější slavné dílo Spasitele.

Proto je třeba přijímat večeři Páně s radostí kvůli živému obecenství s tím, který přijde (srv. Zj 22,7). Tato radost však bude spojena s vážností kvůli obecenství s tím, který trpěl a dal svůj život pro nás.

4. *Skutečná přítomnost.* Věřící je tedy svatou večeří účasten zároveň dobrodinní

vykupitelské smrti Kristovy i dobrodiní budoucí blaženosti. Otázka „jak“, způsob tohoto děje je tajemstvím díla Ducha svatého. Nenáleží nám proniknout do tohoto tajemství, ale vyjádřit jeho mystérium. Synoptické i janovské a pavlovské texty chápou přítomnost Kristovu ve svátosti s naprosto vážným realismem.

Slova, kterými náš Spasitel definoval svátost, opakování slovesa „býti“ v přítomném čase v textu ustanovení (Mt 26,26—29 par) tento realismus zřetelně podtrhují: toto je mé tělo, toto je má krev.

Nicméně není třeba dávat tomuto „je“ význam totožnosti, identity. Jistě tu o problému totožnosti nejde, tak jako o něj nejde ve výrazech „já jsem dveře“ (J 10,7), „já jsem cesta“ (J 14,6), „já jsem vinný kmen“ (J 15,1), „škála byl Kristus“ (1K 10,4) atd. V době, kdy byla většina těchto výroků pronesena, byl Ježíš ještě tělesně přítomen. Tato skutečnost evidentně vylučuje jakoukoliv nejasnost a představu změny jedné substance v druhou.

Toto „je“ však nesmíme chápat ve smyslu „znamená“. Takové pokusy se děly, ve snaze zachovat duchovní charakter svaté večeře. Příliš se tím zeslabuje důvěrné pouto, které Kristus chtěl vytvořit mezi sebou a hmotnými látkami, jež ho znázorňují. Nelze-li ztotožnit tělo a chléb, krev a víno, není třeba je ani dělit, protože Kristus se nám v eucharistii nejen představuje, on je v ní také přítomen. Není nám pouze připomínán, je nám také předáván, sdělován. Jeho přítomnost není jen duchovního rázu, protože je vázána na hmotné prvky — chléb a víno.

V evangeliu podle Jana nachází svátostný realismus nejodvážnější vyjádření. „Já jsem ten chléb živý, kterýž jsem s nebe sestoupil. Bude-li kdo jísti ten chléb, živ bude na věky. A chléb, kterýž já dám, tělo mé jest, kteréž já dám za život světa.“ (J 6,51.) Rozumíme Židům, že mezi sebou diskutovali: „Kterak tento může nám dáti tělo jísti?“ Ježíš ve své odpovědi neodstraňuje rozpory, ale ještě radikálněji podtrhuje paradoxnost výpovědi: „Amen, amen, pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti krve jeho, nemáte života v sobě“ (srv J 6,53). V téže kapitole, jako pokračování jednoznačných prohlášení o hmotné stránce přijímání, čteme toto kategorické prohlášení: „Duch jest, kterýž obživuje, tělo nic neprospívá“ (J 6,63). Toto upozornění varuje před pokusem filozofovat o substancích a zkusným

vysvětlováním se zmocňovat toho, co má zůstat výsadou Ducha svatého. Tělo a Duch jsou dva póly a mezi nimi jiskří eucharistický život. Duch jedná u svatého stolu, skrze hmotné („tělesné“) prvky. Kristova přítomnost se zde tak nejen aktualizuje, chléb a víno také dovolují Kristovu inkorporaci, to znamená živou přítomnost ve věřícím a v církvi.

Pavlovské vyjádření pokračuje v linii téhož realismu a volí termíny zvláště přiměřené: „Kalich dobrořečení, kterémuž dobrořečíme, zdalíž není *společnost* krve Kristovy? A chléb, ... zdalíž není *společnost* těla Kristova?“ (1K 10,16). Chléb a víno zde nejsou, a nikde jinde také ne, totožné s tělem a krví. Také však nejsou symboly nebo dokonce znamením těla a krve. (Takto uvažovat by znamenalo převádět do rozumové roviny to, co je povahy nadpřirozené.) Skrze moc Ducha svatého jsou společenstvím těla a krve, to znamená prostředky, které způsobují, že se ve věřícím a v církvi aktualizuje historie spásy dovršená ve smrti, vzkříšení a nanebevstoupení (které předpokládá návrat) Ježíše Krista.

Toto společenství uvádí křesťana do nové smlouvy, jejíž jeden krajní bod je pozemský a tělesný, druhý nebeský a duchovní. Je to cesta od vysvobození k zaslíbení, od spásy obdržené k spásě očekávané: je to cesta → církve.

5. *Tělo Kristovo*. Od počátků církve se křesťané shromažďovali u někoho ze svých k jídlu, během něhož předsedající vyslovil modlitbu díkyčinění (*eucharistii*), lálal chléb a rozdělval kalich všem účastníkům podle Spasitelova nařízení. Tento eucharistický pokrm byl středem kultu a jeho závažnost pro život rodící se církve je nepochybná (Sk 20,7). Lámání chleba je jedním ze znamení církve (Sk 2,42), jedním ze základních pilířů, na kterých byla založena.

Máme za to, že církev věrná svým počátkům a poslušná Slova božího nemůže oslabovat životní důležitost eucharistie a věnovat jí jen druhořadý zájem. Slavení svaté večeře je součástí *běžného* života církve, je nepostradatelným pokrmem každého křesťanského života, který se děje v obecnství s Kristem a s bližním. V → čase, který probíhá mezi nanebevstoupením a parusíí, je eucharistie znamením přítomnosti a jednání Krista, je rozhodujícím bodem, kolem kterého se pořádá ži-

vot a struktura křesťanského obecnství.

Právě v církvi uskutečňuje Duch svatý → království tím, že již uděluje těm, kdo se shromažďují kolem Spasitelova stolu, síly budoucího světa, síly → odpuštění a → lásky. Spolustolovníci tvoří tělo, které svědčí v tomto světě o skutečnosti světa jiného. Tím, že se na témže chlebu podílejí mnozí, vytváří se zde na zemi bratrské společenství (1K 10,16—17), kterému je již dáno to, co je ještě zaslíbeno, a zaslíbeno to, co je mu již dáno.

J.-PH. RAMSEYER /přel. J. Sládková

EVANGELIUM

1. Evangelium znamená *radostná zpráva*. Naše překlady však zachovávají řecký výraz, který prostě přepisují.

2. Setkáváme se s tímto slovem *jenom* v NZ, kde označuje skutečnost, k níž ve sz době ještě nedošlo. Novost této zvěsti není tak dalece v jejím obsahu, jak se někdy tvrdívalo: Bůh Otec, Bůh láska, odpuštění, univerzálnost spásy atd. Nic takového totiž ve SZ nechybí. Novost není ani ve zdůraznění těchto prvků (říkává se např., že SZ zdůrazňuje boží svatost, kdežto NZ jeho lásku). Novost je spíše ve *faktu naplnění*: to, co je ve SZ zaslíbeno, to, k čemu směřuje dění, které v něm probíhá, boží záměr — to je nyní naplněno a toho je dosaženo. NZ neříká o → Bohu věci, které by SZ ještě neznal, ukazuje však, že Bůh svá zaslíbení splnil (Mt 1,22n; 3,3; 8,17; Mk 15,28; Sk 2,16nn; Ř 1,1nn; Ga 4,4; 1Pt 1,10nn atd.).

3. Výraz evangelium bývá všelijak upřesňován. Evangelium *Ježíše Krista*, nebo také *Kristovo* (Mk 1,1; Ř 15,19; 2K 2,12), *království* (Mt 4,23; 24,14), *boží* (Mk 1,14; Ř 1,1; 1Te 2,8). Pavel často říká „evangelium“, aniž upřesňuje: evangelium je prostě zvěst.

4. Evangelium je zvěst o (Ježíši) Kristu: hlásá, že Ježíš je *Mesiáš, Kristus Izraele*. V něm se naplnila zaslíbení, která dal Bůh svému lidu. To ukazují zvláště dva evangelijní rodokmeny: jeden (Mt 1,1—17) vede od Abrahama, který obdržel zaslíbení, přes Davida — krále podle božího srdce (IS 13,14) k Ježíši zvanému Kristus. Druhý (L 3,23—38) sahá až k Adamovi, synu božím, a ukazuje, že v Ježíši, Kristu Izraele, se všichni lidé stávají dědici

zslíbení a jsou přiváděni k Bohu (srv. Ř 1,1—6). To se pokoušejí ukázat např. i sz citáty, jimiž jsou naplněna pašíjní vyprávění, řeči ve Skutcích a celá epištola k Židům. Tu je nutno poznamenat:

a) Kdo chce porozumět evangeliu, musí rozumět SZ, událostem, které jsou jeho zaslíbením a předzvěstí.

b) Tyto události tvoří součást evangelia a nejsou, jak se říkává, jenom jeho nižší a zárodečnou podobou. Mojžiš psal o Ježíšovi (J 5,46), Abraham viděl jeho den a veselil se (J 8,56), proroci přemýšleli o spáse a jsou jejími posly (1Pt 1,10,12; Ř 1,2). Skutečnost, že Ježíš je Kristus, zakládá jednotu SZ a NZ.

5. U Matouše, Marka a Lukáše je evangelium *ohlášením blízkého příchodu božského království*. Bůh ustaví svou vládu a učiní konec nynějšímu světu. Zničí to, co se mu protíví, satanovu moc, hřích, nemoc, smrt a přinese spásu božím lidu, který očekává naplnění proroctví. Toto poselství vrcholí výzvou k pokání (Mt 4,17; Mk 1,15): člověk — se — má — vzdát svých náboženských jistot, podrobit se božím soudu a uposlechnout jeho vůle. Znamení, která předcházejí boží království, jsou → *divy*, Ježíšova „znamení“, uzdravování, zvláště posedlých, a → odpuštění, které uděluje: v Ježíšovi je už království skrytě přítomno, útočí na ďáblu moc a obnovuje boží řád (Mt 12,28; 11,2—6).

Význam Ježíšovy zvěsti a jeho divů je pak zřejmý teprve v jeho *smrti a zmrtvýchvstání*, ke kterým to vše míří. Ten, který odpouští, není mistrem psychologické techniky, klamným dobrodincem, který by spasil člověka podle jeho chuti, bez setkání s Bohem, bez pokošení a bez smrti. Je to ten, koho člověk nenávidí a zavrhuje. V jeho usmrčení vynikne hřích, úplná a nenapravitelná lidská porušenost. Ale on se klidně stane i tímto znamením hříchu, snese být raněn pro ty, kdo ranili Boha (Mt 26,26—28; Sk 8,32nn; 2K 5,21; Ga 3,13). Proto Bůh jeho vzkříšením zjevuje, že je Pánem a Spasitelem (Mt 28,18; Sk 2,32nn; 3,13nn; Ř 1,4). Evangelium je soustředěno na → kříž. Je to obzvláště zřejmé u Pavla, který odmítá znát a hlásat něco jiného (1K 2,2) a který narozdí od jiných, kteří byli před ním, nevidí v kříži jen spásný čin, nýbrž také — povahou hříchu danou — nezbytnou formu pro zjevení a poznání Boha a pro kázání a spásu (1K 1,17—25). Tak je tomu nesporně i ve všech čtyřech

evangelíích, která byla výstižně nazvána „pašijními příběhy s podrobným úvodem“ (Kähler), i v ostatních ná knihách: v kříži se Bůh a člověk střetávají a setkávají k soudu a spáse. Spolu se vzkříšením, jež odhaluje jeho význam, je počátkem konce tohoto věku, událostí, kterou začíná → čas naplnění, a je základem života církve a věřícího.

6. Evangelium hlásá, že *Ježíš je Pán* (1K 12,3; Sk 2,36; Fp 2,11). Sám Zmrtvýchvstalý říká: „Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18). Vyvýšen na pravici boží (Sk 2,33), je Králem s autoritou samotného Boha, Králem v univerzálnosti jeho moci. Tato moc je založena na díle vykopení, které se naplnilo v poslušnosti až na smrt na kříži (Fp 2,8nn), a přece na samém Bohu, který toto dílo chtěl a který je veřejně schválil, když vzkřísil Ukřižovaného (Sk 3,15; Ř 1,4; 6,4). Evangelium tedy není prázdným slovem (1Te 1,5), nýbrž boží moci, která doopravdy zachraňuje. Apoštol se za ně nestydí (Ř 1,16) a hlásá je navzdory urážkám a protivenství (1Te 2,2). Je slovem pravdy (Ko 1,5), to znamená hodnověrným zjevením samého Boha a jeho záměrů s člověkem. Je evangeliem slávy blahoslaveného Boha (1Tm 1,11; jiný možný překlad: slavné evangelium blahoslaveného Boha), tedy projevem jeho vítězné moci (či jeho mocný projev). Pavel je může také výrazněji nazvat evangeliem slávy Krista, který je božím obrazem (2K 4,4), slovem, v němž je Kristus přítomen se svou mocí a pravdou, které jsou boží: slovem plnomocným a účinným. Je ovšem pochopitelné, že se nazývá také evangeliem božím: je radostnou zvěstí, jejímž původcem je Bůh, skrze ně sám Bůh člověka zasahuje a proniká do jeho života.

Poněvadž se evangelium opírá o smrt a vzkříšení Ježíše Krista, je slovem → smíření. Bůh jím odstraňuje zábranu, která drží člověka daleko od Boha, pod soudem ve strachu. Je zjevením → *spravedlnosti* Boha, který zachraňuje člověka (Ř 1,16) tím, že mu dává zemřít spolu s Kristem. Je evangeliem → milosti (Sk 20,24), → pokoje (Ef 6,15) a → spásy (Ef 1,13; 1K 15,1n): odpuštění dělá z člověka nové stvoření, nastoluje mezi Bohem a jím normální vztahy a dovoluje mu očekávat bez bázně soud. Jako zvěst o soudu a milosti je evangelium platné pro všechny lidi (Ř 3,23n,29n). Prohlašuje, že Kristus Izrae-

le je Pánem, který povolává také pohany (Ř 1,1—7), že je Pánem všech (Sk 10,36). Tím, že Kristus zemřel, že odhalil hříchy Izraele i pohanů, ale také tím, že zjevil spasení zdarma, bez zásluh a přičinění, zbořil zeď oddělující Izraele od pohanů (Ef 2,11nn; 3,6). Evangelium je v celém světě (Ko 1,6) a jedinou podmínkou, kterou vyžaduje, ať jde o Izraele či o pohany, je → víra (Ř 1,16n; 3,30).

7. Protože je evangelium zjevením božím, a nikoli výtvořem ducha, citu či náboženského instinktu člověka (1K 2,9), není nějakou samozřejmou pravdou, zůstává zastřeno pro ty, jimž bůh tohoto věku zaslepl rozum (2K 4,3n). Apoštol se naprosto nedomnívá, že by evangelium samo v sobě bylo nesmyslné či temné, nazývá je moudrostí (1K 2,6). Je pohoršením pro Židy, kteří vyžadují zázraky, totiž nechtějí pochopit Boha, který se ponižuje. Je nesmyslem pro pohany, kteří hledají pravdu na vrcholu svého myšlení a nevědí, že pouze boží myšlení, které rozbíjí jejich myšlení, je pravdou, která pravdivě osvěcuje rozum. Avšak je mocí a moudrostí boží pro ty, kdo jsou povoláni a kdo se poddávají rozsudku a milosti (1K 1,22nn).

Abý posluchači nepokládali evangelium za jednu z nauk, které mudrci bez přestání rozvíjejí, chtějí rozumem rozřešit problémy existence, aby zřetelně zůstalo slovem o nezjednodušitelném protikladu mezi moudrostí lidskou a boží, říká se Pavel rozhodně moudrostí řeči, která přesvědčuje tím, že lichotí (1K 1,17; 2,13; 2K 10,5). Atéňany neušetří výzvy k pokání a zvěsti o vzkříšení (Sk 17,18,30n). Na druhé straně je třeba zdůraznit, že věřit neznamená slepě schvalovat nepochopitelná tvrzení. „Čiňte pokání a věřte evangelium!“ (Mk 1,15): víra je spjata s → pokáním. Rodí se v den neúprosného soudu, který Bůh uvádí na život odcizený jeho vůli, s jasným přijetím jeho rozsudku a prýští z nabízené milosti. Je odpovědí a hnutím člověka, kterého Bůh osvětil a který mu dává za pravdu. Bere na sebe podobu života prožívaného a utvrzovaného v čistotě a svědomitosti: „Toliko jakž sluší evangelium Kristovo, obcujte“ (anebo: Spravujte církev, jak je hodno evangelia — Fp 1,27). Život církve, její jednota, jasné svědectví a neohrožená poslušnost věřících mají zjevovat pravdu evangelia a nepřipouštět pochyby o záhubě těch, kdo mu odporují.

8. → *Zákon a evangelium* stojí zásadně proti sobě v Ř a Ga (srv. také ohlas na Pavlovo kázání v J 1,17). Tento protiklad neznamená, že by ve SZ a NZ bylo dvojitě odlišné zjevení, dvě cesty spásy, že by SZ podroboval člověka božimu nároku, aby se ospravedlnil poslušností příkázání, kdežto NZ by zjišťoval, že tento boží pokus směřuje ke zkáze, a zaváděl by jakýsi řád showivavosti. Evangelium neznamená nový boží postoj k člověku, jako by byl Bůh dříve vyžadoval ospravedlnění skrze skutky zákona a nyní předpokládal ospravedlnění skrze evangelium milosti. Zákon není proti zaslíbení milosti (Ga 3,21) a podobně evangelium není popřením zákona, naopak, upevňuje jej (Ř 3,21). Pavel ukazuje, že milost předchází zákon (Ga 3,17) a že uvedení zákona je součástí prvotního a jediného plánu spásy. Zákon vyzývá k přestoupení (Ř 7,7n), ukazuje, že člověk nechce přijmout milost, nýbrž chlubit se před Bohem svou vlastní spravedlností (Ř 10,2n; L 18,11n). Tak udržuje člověka v jeho skutečném postavení před Bohem, v němž jedině může být Kristem nalezen a přijmout milost (Ga 3,2n).

9. V janovských spisech (J; 1.2.3.J a Zj) se výrazu evangelium nikdy nepoužívá ve významu „radostná zvěst“. Vyskytuje se tam jen jednou, a to v odlišném významu (Zj 14,6n): *evangelium věčné*, které anděl vyhláší, není evangelium Kristovo, nýbrž jakási poslední výstraha, kterou Bůh lidstvu dává před svým soudem. Je-li nazýváno „věčné“, pak snad proto, že je výzvou, která zní v božích skutečích od stvoření světa (Ř 1,20).

10. Nz knihy nikdy nepoužívají výrazu evangelium k označení *prvních čtyř spisů nz kánonu*. Každé kázání, které dosvědčuje Ježíše jako Krista a Pána, je evangelium, ať jde o poselství Pavlovo, epístoly Židům anebo evangelijní příběhy. Teprve ve 2. století se tohoto výrazu začíná užívat v dnešním smyslu. Nejde přitom o rozlišování mezi Ježíšovými vlastními slovy a učením apoštolů, Ježíšovo „náboženství“ se nestaví proti apoštolské „dogmatice“ (evangelia jsou ostatně naplněna bohosloveckými úvahami tak jako epístoly), — nýbrž základní děje a fakta nové smlouvy jsou postaveny zvlášť, jako jsou ve staré smlouvě postaveny zvlášť v Pentateuchu. Potvrzuje se tím jejich definitivní a normativní charakter.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

FARIZEOVĚ → Židé

GEHENNA

1. Toto jméno je přepis hebrejského „gehinnom“, „údolí synů Hinnom“ (Joz 15,8; 2Kr 23,10), hluboké prolákliny na jihu od Jeruzaléma. Bylo to místo uctívání Molocha. Jemu obětovali králové Achaz a Manasse svoje syny (2Pa 28,3; 33,6). Joziáš, král reformátor, je proměnil v místo nečisté (2Kr 23,10) na spalování odpadků a odkládání mrtvol (Jr 21,40; Iz 66,24). Proroci vynášeli soudy nad tímto údolím. V jejich kázáních se stávalo místem přícházejícího trestání (Jr 7,31n; 19,6; Iz 31,9). Podle židovské Henochovy apokalypsy tam bude Bůh trestat zlé, a to před očima spravedlivých, kteří budou na hoře jeruzalémské (sr. L 16,23,26).

V Novém zákoně znamená gehenna věčné trestání, ale to už není umístěno do údolí Hinnom.

2. „Gehenna“ má mnoho synonym čí ekvivalentů: věčný oheň (Mt 18,8n; 25,41), oheň neuhasínající (Mt 3,12; Mk 9,44–8), oheň a červ (Mk 9,48; sr. Iz 66,24), pec ohnivá (Mt 13,42), ohnivě jezero (Zj 20,14) nebo jezero ohně a síry (Zj 14,10; 19,20; 20,10 podle Gn 19,24; Ž 11,6; Iz 38,22, což byl trest na Sodomu a Gomoru), trápení (Zj 14,10; L 16,23,28), propast (Zj 20,3; sr. Mt 25,41), věčný trest (Mt 25,46), vnější temnoty (Mt 8,12; 22,13; 25,30).

Jakým způsobem může být gehenna „ohněm“ a „temnotami“? Oheň byl pro Izraele znamením boží přítomnosti (Ex 19,18; 40,38; Dt 4,12; 5,4), také však jeho svatosti, která nesnáší zlo. Bůh ničí ohněm všecko, co se mu nelíbí (Dt 32,22; 2S 22,9; Jr 5,14; 15,14; Žd 12,29). Gehenna nemá moc sama v sobě, to Bůh ohněm vykonává trest. — „Vnější temnoty“ jsou opakem → světla, jež je obrazem spásy a věčného života (J 8,12; Zj 21,23). Vně hostiny nebeského království je jenom tma (Mt 22,13).

Svatý Jan nemluví o gehenně, ale o zatracení (3,16), o → hněvu božím, který trvá (3,36), o → smrti (6,50; 8,21; 11,25; 1J 3,14n), o soudu jako o konečném odsouzení (5,24,29), o temnotách (12,46), o odřezání (15,2), o vyvržení (15,6), o odloučení od Krista při jeho příchodu (1J 2,28).

Výraz gehenna se nevyskytuje ani u Pavla. Místo toho je tu hněv (Ř 2,5; 5,9), prchlivost a hněv, trápení a úzkost (Ř

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

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

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

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

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

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

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

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

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikoříšek

HLEDAT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

HNĚV

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

posloužil jako vzor k líčení hněvu božího. Začneme vzorem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

H. MICHAUD /přel. B. Vik

HODINA → Čas

HOLUBICE

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

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

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

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

M. CARREZ /přel. D. Matějka

HORA → Jména zeměpisná

HŘÍCH

Starý zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

Nový zákon

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

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

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

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

zejský legalismus je i zde zdaleka překonan.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

CHARIZMATA → *Služba, Duch sv.*

CHLĚB

Starý zákon

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

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

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

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

jata bez námahy a bez peněz, nazvána chlebem (který přichází) z nebe (Ex 16,14; Neh 9,15). To je chléb, který dává Hospodin (Ex 16,15).

4. *Velikonoční, nekvašený chléb* připomíná útěk z Egypta. Je nazván chlebem trápení (Dt 16,3). Má Izraelcům připomenout, že byli otroky, které Hospodin vysvobodil. Podobně připomíná celý velikonoční obřad, že Izraelci jsou na této zemi cizinci a poutníky (Ž 39,13; 1Pa 29,15). Stejně jako víno je kvašený chléb znamením usazení v zemi. Nesmíme ovšem zapomenout, že kvas byl někdy považován za symbol porušenosti.

5. *Rozdělit svůj chléb* neznamená pouze vykonat čin bratrské lásky, ale také uzavřít mír s tím, komu je podáván (Gn 14,18; Sd 8,5—6 a 15). Při Aronově svěcení je do rukou vkládán chléb (Ex 29,23—24), smysl tohoto gesta se však nevysvětluje.

6. Chléb je velice důležitým *prvkem obětním*. Stůl s předloženými chleby je obětním stolem (Ez 41,22). Chléb doprovází mnoho → obětí. Nahrazuje se jím něco? Nahrazoval chléb oběti podobně, jako víno nahradilo jejich krev? To by pak podepřelo podobnost chleba a tělamasa.

Jde tu o nějaký agrární ritus? To by bylo podepřeno mezopotamskými mýty, pro něž je chléb (a také obilí) zmotněným božstvím, pochutnávají si na něm bohové.

Má tato oběť sytit božstvo, které potřebuje chléb tak jako lidé? Lv 21 nazývá oběti božím chlebem. To předpokládá, že Bůh jí, ale ne právě chléb (v.6,8,22). Ostatně jestli podle této kapitoly Bůh jí, je to tehdy, když je oběť spalována (v.6) nebo když zástupně jedí kněží (v. 22). Možná že je tomu tak i proto, že je chléb velice úzce spjat se životem a že podpora, kterou mu přináší, závisí na smrti zrna. Myšlenka, že život vzhází z nějaké nezbytné smrti (Ježíš ji na jiné rovině převzal: mluví o smrti zrna v zemi, aby přineslo užitek, J 12,44), je mezi národy Orientu běžná. Chléb je tak obětován pro tento zvláštní život, který člověku poskytuje časné při jídle a mnohem plněji při oběti.

Nepochybně všechna tato pojetí hrála svou roli a není snadné říci, které z nich bylo prvotní a které získalo převahu.

Nový zákon

Chléb je jednou z prvních věcí, za kterou má člověk Boha prosit (srv. Mt 6,11). Je jistě významné, že ve dvou podobstvích o modlitbě (L 11,11 a L 11,5—10) je chléb pro Ježíše symbolem prosby. Jsme v pokušení vidět v chlebu víc než symbol a přikládat mu hlubší význam. Nejdůležitějším oddílem je tu text z J 6, kde Ježíš tvrdí, že je chlebem od Boha. Tím rozumí:

a) že je pokrmem všech lidí: on sám dává lidem život;

b) že mana (o níž ve SZ není řečeno, že byla nebeským chlebem, nýbrž chlebem *přicházejícím* z nebe, jen Ž 78,24 mluví o nebeském obilí) byla jen časná, dávala časný život a byla předobrazem pravého chleba, který nyní dává Ježíš Kristus;

c) že jeho příchod a jeho oběť jsou trvalým darem pravého chleba světu, to jest darem pravého života;

d) že každý, kdo chce žít, musí jíst tento chléb. Kristus jím předává život, který sám přijal od svého Otce (v.57). Jak jíst tento chléb dnes? — Vírou (v.29, 35, 40) a svátostí eucharistie (v.53—56).

Kristus tedy použil chléb ke svátosti především jako znamením života, ale také proto, aby nám připomněl, co je pro nás důležité. Jistě je také „znamením“ trpícího těla a milosrdenství. Rozdělit svůj chléb, to jsme již řekli, bylo znamením smíření. Ti, kdo byli přijímáni ke stolu, byli lidé, s nimiž byl uzavírán smír.

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

CHODIT

V biblické řeči se tohoto výrazu používá častěji v obrazném než ve vlastním smyslu. Chodit znamená tak nejčastěji prostě *žít* (Ž 23,4; 2K 10,3), nebo ještě přesněji *chovat se, počínat si*. Obraz chůze se vskutku dobře hodí ke vyjádření některých stránek naší existence, zvláště naší existence náboženské a mravní. Předně vhodně naznačuje, že život má smysl a že nám tento smysl může být dán Bohem, stane-li se Bůh společníkem na naší cestě, aby nás vedl a posiloval. Také o Bohu se přece říká, že jde, zasahuje-li do lidských cest. V tomto smyslu je na místě zaznamenat tyto výrazy:

Chodit před se říká o vůdci nebo králi, jehož Bůh vyvolil, aby kráčel v čele svého lidu ve válce (Dt 3,28; 1S 8,20), ale i o andělu Hospodinově (Ex 23,23) i o Hospodinu samotném (Nu 14,14), který je pravým

vůdcem Izraele a jehož přítomnost je zárukou vítězství. Stejně jde pastýř z podobství před svými ovce (J 10,4): „Aniž jich kdo vytrhne z ruky jeho“ (J 10,28).

Chodit uprostřed: Mojžíš prosí Hospodina (Ex 34,9) a Hospodin slibuje (Lv 26,12), že půjde uprostřed svého lidu. Je to tedy jiný výraz pro přítomnost Hospodinovu, již vděčí Izrael za ujištění o svém triumfu nad nepřáteli (Ex 34,11; Dt 23,14). Podobně „ten, který se prochází uprostřed těch sedmi svícnu zlatých“ (Zj 2,1), je silou své církve, již daruje vítězství.

V témž smyslu se praví, že Hospodin jde s Izraelem (Ex 33,16; Dt 20,4).

Ve všech těchto výrazech se chození jeví jako specifický náboženský termín označující pochod do boje v rámci svaté války. Sr. také Mi 4,5 a možná i Iz 6,8—9, kde se Bůh chápá zbraní proti vlastnímu lidu.

Chození Hospodina v čele jeho lidu odpovídá povinnost lidu a všech, kdo jej tvoří, *chodit s Bohem* (Mi 6,8). Říká se také „před ním“ (Ž 116,9; Gn 17,1; 1Kr 8,25). Všechna tato rčení označují tentýž postoj poslušné zbožnosti. Bůh je svými vojáky následován jako velitel; v boji dávají pozor, aby jej neztratili s očí, tak aby mohli vzít zřetel na sebemenší znamení, které jim dá. Přestaneme-li mluvit v podobství, pak to znamená, že na něho člověk soustředí celý svůj život. Náboženství Izraele se ve skutečnosti neuzavírá jen do rámce svaté války, z něhož, zdá se, pocházejí mnohé výrazy jeho slovníku. Týkalo se brzy celého života. Svědčí o tom texty citované na počátku tohoto oddílu.

Mluví-li jasněji, užívá SZ také rčení: *chodit po cestě Hospodinově* (2Kr 21,22; Dt 10,12). Ta se týká řádu, které Bůh vydal, zvláště přikázání Zákona (Dt 8,6; 28,9). SZ užívá rovněž výrazů jako *chodit po stezkách přímých* (Př 2,13) nebo *prostě v upřímnosti* (Př 14,2), *chodit v srdci upřímném* (Iz 38,3), v *spravedlnosti* (Iz 33,15), v *pokoji* (Mal 2,6), *moudře* (Př 28,26), v *pravdě* (Ž 26,3) nebo naopak *ve lži* (Jr 23,14). NZ mluví rovněž o chození *v lásce* (Ef 5,2), *ve světle* (1J 1,7) a na druhé straně *ve tmách* (J 12,35), v *hříších* (Ef 2,2), v *nevězanosti* (1Pt 4,3). Je zřejmé, že tyto termíny nemají být vykládány izolovaně, ve smyslu nezávislé morálky, nýbrž teologicky, v rámci služby Bohu.

Naše poslední citace dosvědčují, že NZ používá hebraismu *chodit v*. Setkáváme se s ním zvláště v epištolách Pavlových

a v janovských spisech. Pavel jej užívá i tam, kde už nejde o přizpůsobování jeho života určitým pojmem, nýbrž oddání se jistým vlivům, jakými jsou *tělo (maso)* či *Duch* (Ř 8,4; Ga 5,16), lidská povaha (1K 3,3) a nový život, který vyznačuje ze vzkříšeného Krista (Ř 6,4). Říká proto převážně: *chodit podle*, používá zde dativní vazby, která se někdy těžko překládá. V Ko 2,6 však užívá odvážný jazykový obrat: *chodit v něm* (= v Ježíši Kristu). Říká jím: nechť je vaše chování chováním lidí, kteří žijí v obecenství s Kristem. Jinak řečeno: žijte jako křesťané.

J. BURNIER /přel. V. Sláma

CHRÁM

Starý zákon

Ke konci 13. stol. př. n. l. pronikli Izraelci do Kanaánu, do země s početnými kultovními místy. Nebořili je, nýbrž je přejali a zasvětili svému bohu, Hospodinu. Biblické svědectví zde potvrzují i archeologické nálezy. Původní kananejské svatyně stály obvykle na pahorcích a vyvýšeninách. Jejich součástí kromě oltáře byly ještě posvátné kamenné sloupy, v nichž mělo božstvo přebývat (sr. Gn 28,18), a vyhrazené místo pro pořádání hostin, které následovaly po obětním obřadu (1S 9,22). Lid přinášel do místních svatyní prvorozence ze svých stád a prvotiny sklizně, aby je obětoval božstvu a přivolal tak požehnání na dobytek a roční úrodu.

Tak jako v jiných městech, i v Jeruzalémě stála svatyně. Byla zasvěcena místnímu božstvu, měla své kněžstvo i svou liturgii. Podání podle Gn 14,18 by nasvědčovalo tomu, že místní božstvo se nazývalo El-Eljón, tj. Nejvyšší; tento výraz se často objevuje v žalmech (sr. Ž 18,14; 21,8; 47,3; 57,3; 78,56 atd.). Když se města zmocnil David, zasvětil jeruzalémskou svatyni svému bohu, kterým byl *Jahvé Eljón*. V 2S 7 se dochovalo svědectví o Davidově úmyslu postavit chrám. David chce nahradit stan, přístřešek pro *truhlu smlouvy*, budovou, která by byla tohoto poslání hodna. Tato dochovaná tradice svědčí především o obdivu, který vyvolával Šalomounův chrám, jenž svou nádherou předčil vše předcházející, a jevil se proto jako ojedinělá, zcela nová stavba.

2. Dějiny → jeruzalémského chrámu lze rozdělit na tři období: Období prvního chrámu či chrámu Šalomounova trvalo

od r. 960 až do pádu Jeruzaléma r. 587. Druhé začalo budováním chrámu Židy, kteří se navrátili z Babylónu po vydání Kýrova ediktu (539). S výstavností prvního chrámu nesnesl srovnání (Ezd 3,12; Ag 2,3). Posledním obdobím byla doba chrámu postaveného Herodem Velikým; tento chrám znal Ježíš (→ chrám NZ). Jeho stavba trvala od r. 20 př. n. l. do šedesátých let n. l. Výstavností předčil oba předchozí.

Jeruzalémský chrám, zvaný *dům Hospodinův, dům*, (Ž 23,6; 1Kr 8) — nebot v něm byl přítomen Hospodin —, je popsán v 1Kr 6; Ez 40—42; 2Pa 3. Zřejmě i mnohé popisy svatostánku z období putování po poušti byly inspirovány podobou chrámu. Chrám stál na severovýchodním návrší Jeruzaléma, kde stojí dnes Omarova mešita; poněvadž se jedná o posvátné muslimské místo, nelze zde provést archeologický výzkum. Dnes zde nacházíme velkou rovnou plošinu ve tvaru čtyřúhelníku, jehož delší strany měří 462 m × 491 m, kratší 281 m × 310 m. Tato plošina je dnes zastavěna řadou různých staveb, nicméně z ní vyniká střední část se známou posvátnou skálou (17,9 m × 13,2 m, výška 2 m), na které spočíval obětní oltář.

Hlavní budova Šalomounova chrámu byla poměrně skrovných rozměrů. Uvnitř měřila 60 loktů na 30 (loket = přibližně 50 cm) a obsahovala dvě nestejně velké místnosti, *hěkál*, svatyni (40 × 20), a *debír*, svatyni svatých (20 × 20). Výška byla 30 loktů (podle řeckého textu 25 loktů). Je možné, že *debír* byl založen 5—10 loktů nad úrovní *hěkál* a že přístup do něho vedl po schodech. Zatímco do svatyně dopadalo světlo okny, svatyně svatých byla ponořena v úplné tmě (sr. Hospodinův příkaz podle 1Kr 8,12). Stěny byly vyloženy cedrovým a cypřišovým dřevem se sošpaturami a zlatými ornamenty. Před budovou se rozkládala rozsáhlá předsíň (10 × 20) se dvěma měděnými sloupy při vchodu, které nesly jméno *Jachim* a *Boaz*. Na severní, jižní a západní straně byla budova vlastního chrámu obehnaná druhotnou stavbou s mnoha menšími místnostmi, určenými k uskladnění kultovních předmětů. Kolem tohoto stavebního celku se rozprostíralo nádvoří (podle Ez mělo 100 × 100 loktů, 1Kr rozměry neudává), označované jako *nádvoří vnitřní* narozdíl od *velkého nádvoří*, které obklopovalo všechny královské budovy s palácem a chrámem. Do jednotlivých částí budovy

vedly dveře a vchody bohatě zdobené, jak se o tom bible nejednou zmiňuje.

Ve svatyni svatých byla uložena → *truhla smlouvy*, viditelné znamení Hospodinovy přítomnosti. Šlo o svátostnou schránku kočovníků, snadno přenosnou. Měla tvar truhly, byla ze dřeva a původně obsahovala posvátné kameny. Ex 25,10 udává její rozměry v loktech 2,5 × 1,5, výška 1,5. Nad truhlou se tyčili dva pozlacení *cherubíni* z olivového dřeva. Jejich roztažená křídla měřila 10 loktů, dotýkala se tedy obou bočních stěn svatyně svatých. Cherubíni byli okřídlení čtvernožci s lidskou hlavou, jejich vzorem byli zřejmě strážní duchové mezopotamských chrámů. Zlatá deska, příkrov, na kterém spočívali, zvaný *slitovnice*, byl považován za výjimečné místo, kde se Hospodin zjevuje ve své slávě (Ex 25,17).

Ve svatyni bylo deset stolů z cedrového dřeva. Měly tvar oltáře, na ně se pokládaly chleby předložení. Deset zlatých svícňů, pět po každé straně, sloužilo k osvětlení místnosti, do které zaměřovanými okny dopadalo jen málo světla. Na vnitřním nádvoří stál velký obětní oltář; spočíval na zmíněné svaté skále, kterou je dodnes možno vidět. Zde také bylo pověstné *měděné moře*, nádrž plochého tvaru, opřená o dvanáct měděných býků. Její obsah byl podle 1Kr 45 000 litrů. V ní se shromažďovala voda nutná k obětním obřadům. Není vyloučeno, že voda jako taková hrála jistou roli v kultu, jehož cílem bylo zajistit plodnost země (sr. Ježíšova slova podle J 7,38). K dopravě vody z měděného moře k oltáři sloužilo deset vozíků s kovovými vědry. Podle 1Kr 7,48 (není doloženo v jiných textech) byl ve svatyni umístěn zlatý oltář určený pro vonnou oběť.

3. Bohatství nahromaděné v chrámě za řadu let často podněcovalo lidskou chamtivost. Již za Roboáma faraón *Sesák* vyplnil dům Hospodinův (1Kr 14,25), tak jako Babylóňané r. 587 (2Kr 25) a římsí vojáci císaře Tita r. 70 n. l. Když se judským vládcům nedostávalo peněz, použili chrámového pokladu (sr. Achaz v 2Kr 16,8; Ezechiáš v 2Kr 18,14). Několikrát je v bibli zmínka o opravách a doplňující výzdobě chrámu, kterou prováděli různí králové (sr. 2Kr 22).

4. Jako dědic místních svatyní, které však nikdy docela nevytizely, přitahoval

královský jeruzalémský chrám množstvím věřících. Pokusy o zbudování konkurenčního chrámu v severním království neuspěly (sr. 1Kr 12,26nn). Do chrámu přicházely zástupy o velikých výročních slavnostech (→ svátky): při svátku *pesach* neboli jarní slavnosti, při *letnicích* a při *slavnosti stánků* na podzim; k nim se později připojuje ještě svátek *purim*, o němž se zmiňuje pouze kniha Ester.

Chrámový rituál býval velmi komplikovaný. Oběti různého druhu odpovídaly různým situacím lidského života (sr. Lv 3; 4—5; 6,7): radosti, smutku, zármutku, nemoci, uzdravení, vděčnosti. Jak potvrzují i jejich názvy, mnohé oběti byly dědicstvím z kananejského období. Kniha žalmů, která obsahuje i zpěvy prováděné při svátcích a obřadech, je v jistém smyslu chrámovou liturgií. Třeba se zde zmínit o důležité úloze → krále, který v královské svatyni řídil kult, v němž zastupoval, lépe řečeno *zosobňoval* lid tváří v tvář Bohu. Králové také kult štědře podporovali. Jejich dary spolu s dary věřících zajišťovaly chrámu nemalý příjem.

5. V průběhu staletí nabýval chrám stále větší důležitosti. Od návratu z exilu se stal středem veškerého národního a náboženského života země. Čím více si Izrael uvědomuje svůj hřích, tím více cítí potřebu odčinění a očisty, které chrám zprostředkovával. Podle ideálního popisu Ez 40nn je chrám právě institucí k odčinění hříchů. Bůh izraelský má v chrámě svůj příbytek, proto i skála Sión, na které stojí, je nedotknutelná. Žádná lidská síla se nepováží ji znesvětit. Tato jistota byla posílena r. 701, kdy Senacheribova armáda z nevysvětlitelných důvodů upustila od dalšího obléhání Jeruzaléma (sr. výsměšný zpěv u Iz 37,22). Pouhá přítomnost královské svatyně znamenala pro Židy záruku spásy. Sebejistě odpovídají Židé Jeremiášovi, když je prosí, aby se obrátili: „Chráme Hospodinův jest...“ (Jr 7,4). Víra v chrám utrpěla nesmírný otřes r. 587, kdy byl chrám vypleněn a zbořen. Zdá se, že v Ježíšově době tato víra znovu ožila. K početným kněžím a pěvcům, jejichž přítomnost byla při obřadech nezbytná, družila se řada úředníků a zřízců s různými funkcemi; někteří měli dbát na pořádek v chrámě a okolí (sr. Jr 20 a → kněžství), řada jich patřila k prorokům ve službách královské svatyně (→ služba SZ). Spojení mezi královským palácem a chrámem bylo

jednoduché a časté, jak dosvědčuje Jr 26,10 a 2Kr 11,13.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

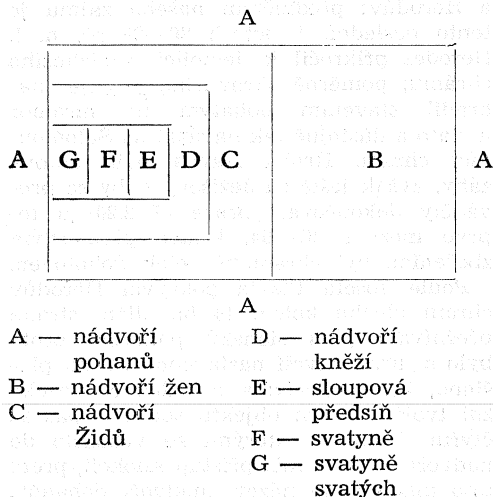
Nový zákon

1. Ponecháme stranou chrám podle Ezechiele, který známe nejlépe, ale který nikdy neexistoval. Připomínáme, že existovaly tři chrámy: Šalomounův, Zorobábelův a Herodův: předmětem našeho zájmu je tento poslední. V letech 20—29 př. n. l. Herodes přikročil k demolicí předchozího chrámu, poměrně skrovného, aby jej nahradil stavením bohatým na mramor a zlato a důstojně tak navázal na Šalomounův chrám. Hrubá stavba byla hotova záhy, avšak ještě za Ježíšovy doby se prováděly dokončovací práce (J 2,20) a teprve mezi r. 62—64, krátce před svým zbořením, byl chrámový celek dohotoven.

Podle Josefa Flavie pokrýval Herodův chrám plochu kolem 14 ha. Jižní strana přečnivala přes siónský pahorek, proto bylo siónské návrší nastaveno umělou plošinou, která spočívala na klenbě. Vysoké zdi tvořily kolem objektu souvislý pás se čtyřmi branami, kterými se vcházelo do nádvoří; až sem měl přístup kdokoli, proto toto místo mělo název „nádvoří pohanů“. Po největším obvodě bylo lemováno sloupovými řadami a řadou přidružených drobných staveb. Pravděpodobně u východní brány stála Šalomounova síň, kde podle jedné tradice byly do zdi vsazeny zbytky brány z prvního chrámu (J 10,23; Sk 3,11; 5,12). Na západě byla zasedací místnost synedria. Na vnějším nádvoří provozovali své obchody prodavači zvířat a směnárníci (Mk 11,15—17 a paralely). Tento vnější dvůr ohraničovala další zeď, za kterou nesměli pohané vkročit; písemný zákaz (dochoval se) jim zapovídal vstup výslovně pod trestem smrti. I římsí vojáci respektovali tento zákaz, který málem stal apoštola Pavla život (byl obviněn, že zavedl neobřezané do vnitřního nádvoří — Sk 21,27n). Toto druhé nádvoří, vzhledem k prvnímu poněkud vyvýšené a rovněž obklopené sítěmi a menšími místnostmi, dělilo se na dvě části o nestejně velikosti: na východě byl prostor přístupný všem Židům a nazývaný proto „nádvoří žen“. Zde zřejmě stála i pokladnice zmíněná u Mk 12,41—44. Druhá část, rozlehlejší, se nazývala „nádvoří Židů“, byla vyhrazena židovským mužům. Do tohoto nádvoří se vstupovalo bohatě zdobenou branou jménem „Krásná“ (Sk 3,2). Uvnitř nádvoří Židů se pro-

stíralo „nádvoří kněží“ a v něm stála vlastní svatyně. Na kněžském nádvoří byla umístěna jatka pro porážku obětních zvířat a oltář k zápalné oběti. Poněkud západněji na témže nádvoří, ale na ještě více zvýšené plošině, tyčila se budova se svatyní a svatyní svatých.

Herodův chrám



Otevřenou sloupovou předsíní po východní straně vstupovali kněží do svatyně, aby tam obětovali každodenní nekrvavou oběť (sr. L 1,8—10). Zde stál stůl pro chleby předložené (severní strana), oltář pro vonnou oběť (uprostřed) a svícen o sedmi ramenech, kterého se pravděpodobně užívalo i ve dne, neboť ve svatyni nebyla okna. Svatyni dělila od svatyně svatých opona. Žd zná dvě opony (9,3): první zřejmě měla oddělovat svatyni od vnějšího světa (shodně Josephus Flavius, Válka židovská 5:5,4—5). Opona, která se roztrhla ve chvíli Ježíšovy smrti, byla pravděpodobně opona při svatyni svatých (sr. Žd 6,19). Do svatyně svatých směl vstoupit velekněz pouze jedenkrát za rok. Teoreticky by měl skropit krví příkrov truhly smlouvy, truhla však byla již dlouho nezvěstná, zmizela nejpozději při vyplenění chrámu Babylónany (587). Svatyně svatých Herodova chrámu (již i Zorobábelova) byla prázdná, úloha nejvyššího kněze záležela v položení kadidelnice na kámen uprostřed místnosti. Údaje Žd o vybavení velesvatyně reprodukují rabínské spekulace o tom, co by ve svatyni být mělo, a jsou tak bez historické ceny.

2. Náboženská úloha chrámu a kultu měla v očích Židů značnou důležitost. Na praktické rovině se však stalo podstatným zachovávání příkázání jako směrnicе všedního života; to platí především o diasporních → Židech. Kromě toho neupadla docela v zapomnutí kázání některých proroků, která relativizovala význam obětního kultu; známe také velmi negativní stanovisko esejců vůči chrámu. Příznačné je, že evangelisté nenaznačují sebemenší Ježíšův zájem o obětní kult, snad s výjimkou rituálu velikonočního beránka, který však s chrámem neměl nic společného. Ježíš chrám ctil, podle jeho slov by však měl být (Mk 11,17 a paralely) místem modlitby. Šel však ještě dál: → modlitba v duchu a v pravdě nemá chrámu zapotřebí (J 4,21—24). Budoucí zánik chrámu a jeho nahrazení duchovním stavením (kterým podle J 2,19—21 i podle Pavla v 1K 12,27 a jiných textů je tělo vzkříšeného Krista) neoznamuje jako katastrofu, nýbrž jako pokrok. Prvním teologem, který z prorockého kázání a z Ježíšova postoje vyvodil přímo antiritualistické důsledky, byl Štěpán (Sk 7, zvl. v. 48—50), když proti aronskému kultu postavil výpovědi 1Kr 8,27 (= 2Pa 2,6) a Iz 66,1—2. Jistě nebyl jediný, kdo uvažoval tímto způsobem, nicméně se zdá, že v dané chvíli zaujímali stejný postoj mezi židokřesťany pouze „helénisté“. Totiž pouze proti nim se rozpoutalo pronásledování, jemuž padl za obět Štěpán a které vyhnalo z Jeruzaléma Filipa, kdežto většina jeruzalémského křesťanského sboru byla ušetřena; jeho členové pod vedením Jakuba, bratra Páně, jehož i Židé nazývali „spravedlivým“, totiž nepřestali uctívat chrám.

Pavel a autor epístoly Židům, dokonale ospravedlnili zrušení židovského chrámového kultu pro křesťany.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

CHUDÝ

1. a) SZ má dva termíny k označení chudého: Chudý je nejprve otrok lidí, ten, jež nezbytnost staví do podřízeného postavení, nebo ten, který je nucen prosit (Dt 24,14—15; Ž 22, Ž 69). Potom je to ten, který se nalézá tvář v tvář Bohu ve stavu závislosti, který ho poslouchá jako otrok svého pána (Ž 26,9, 34,2—3), který se podobuje jeho vůli (Ž 25,15).

V NZ chudí jsou jednak ti, kteří závisí na druhých, tedy žebráci (Mt 19,21, 26,11;

Mk 12,42—43; L 14,13—21, 16,20—22; J 12, 5—6; 2K 6,10; Ga 2,10; Jk 2,2—7) a jednak ti, kteří pro své postavení obzvláště potřebují boží pomoc, kteří spoléhají pouze na něho (Mt 11,5; L 4,18, 7,22). NZ zná také několik výrazů, které můžeme přeložit slovem „chudý“, ale které vyjadřují spíše mírnost (Mt 5,5) a pokoru (L 1,52).

Utlačován, tupen, posmíván, pohrdán, „bez politických možností, bez obchodních způsobností, stojí chudý odzbrojen a bezmocný před svými protivníky“ (Causse). „Nemá žádný zdroj, který by mu ve světě zůstal, na který by mohl spoléhat. Je všeho zbaven, ve skutečnosti i ve vědomí, v prostředcích i v duchu; tato dvojí bída vytváří chudého“ (Ellul). Materiální nouze ho orientuje k Bohu a tak se vytváří úzký vztah mezi hmotnou bídou a vírou: „Je to situace vnější i vnitřní zároveň. Chudí jsou ti lidé, jejichž situace je taková, že musí vše očekávat od Boha a pouze od něho a jejichž vnitřní možnosti jsou takové, že očekávají vskutku vše od něho“ (Schniewind). „... ti, kteří jsou trestáni a vydáni v trápení, poddávají se cele Bohu, a jsou pokorní v nitru, utíkají se k němu, aby u něho našli pomoc“ (Kalvín).

Nacházíme tedy v Písmu dva souvztažné významy chudoby: chudobu materiální a chudobu duchovní; přitom druhá se stává následkem první.

b) Přítomnost chudého v Izraeli byla výsledkem historického vývoje. Když lid vnikl do Palestiny, země byla rozdělena mezi všechny kmeny. Všichni znali hojnost, nebylo chudých (Dt 8,6nn). Během let se situace změnila. Po exilu (587 př. n. l.) zvláště je možno vidět, jak se uprostřed lidu objevuje třída chudých, kteří byli bez rozpaků okradeni svými krajany. Kniha žalmů je hlavně hlasem těchto „chudých v Izraeli“. Protože už nic nemají, protože jsou opovrhováni a hanobeni, očekávají pomstu od Hospodina (Ž 58,11—12) a spravedlnost, o které vědí, že může přijít pouze od Boha (Ž 40,18, 109,31, 69,34). To jsou ti, o kterých NZ říká, že očekávali „potěšení izraelské“ (L 2,25). Simeon, Anna, Josef, Marie patří k nim. Právě uprostřed těchto chudých byla obzvláště živá mesiášská naděje (L 1,51—53, 2,8—14,25—38). Ať byla povaha jejich představ často jakkoli pozemská, přece jen byli nejvíce připraveni přijmout Krista. Chápeme tedy náklonnost, sympatie, které jim Ježíš projevuje, i to, že jim mohl říci: „Blahoslavení chudí, neboť vaše je království boží“

(L 6,20). Toto Ježíšovo slovo o chudobě je podstatné a je třeba je prozkoumat co nej-přesněji.

2. Upozorníme nejprve na známý rozdíl mezi Matoušem a Lukášem. Zatímco Lukáš říká: „Blahoslavení chudí...“, Matouš připojuje: „Blahoslavení chudí *v duchu*, neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3).

Matoušovskému přidavku byly dávány různé výklady. Pro některé vykladače je Lukášův text autentický, a tedy nejstarší. Matouš přidal „v duchu“, aby lépe vyjádřil smysl aramejského výrazu, kterého Ježíš použil. Dává důraz na duchovní charakter chudoby, která se stává privilegiem. Chudoba je tedy synonymem pohotovosti k evangeliu, k vnitřnímu sebezapření; právě této chudobě jsou určena mesiášská zaslíbení. Kalvín zdůrazňuje také, že Matoušův text vyjadřuje jasněji Ježíšův záměr, protože sama materiální chudoba může být provázena největší pýchou. Slovo „v duchu“ se vztahuje na chudobu plně přijatou: „Připojuje-li svatý Matouš přidavek „v duchu“, omezuje blaženost na ty, kteří se naučili pod kázní kříže pokoře.“

Chudoba v duchu není tedy hloupost, jak se někdy věřilo, ani naprosto ne nedostatek Ducha svatého, ani oddělení všeho „duchovního“ od bohatství (→ peníze), ale vnitřní prázdnota, očekávání, které prosí Boha, aby je naplnil. „Chudí v duchu“ jsou tedy ti, kteří mají plně vědomí vlastního nedostatku a kteří čekají vše od Boha. „Ježíš zde popisuje... lidské situace, které vyvolávají u těch, kteří je prožívají, očekávání, naději a které vytvářejí u těchto osob určitý způsob života, postoj zároveň vnitřní i praktický, vyplývající z toho, co jim chybí“ (H. Roux).

Obě redakce, Lukášova i Matoušova, vyjadřují tedy jednoduše ten dvojí charakter chudoby, která má být „vnitřní a praktická“. Tento dvojí význam může zabraňovat falešným interpretacím: sama hmotná chudoba neslouží k ničemu, jestliže nepřispívá k obrácení člověka k Bohu. Ale na druhé straně duch chudoby, chudoba duchovní, může být nástrahou, jestliže není doprovázena pravou chudobou materiální. Pro NZ bohatí jsou vždy v situaci velice nebezpečné (L 19,21—23).

Evangelická chudoba by se tedy neměla stát privilegiem určité společenské třídy, ani ctností, ani zásluhou, má být „souladem duchovního života a materiálních podmínek“ (Ellul).

3. Prozkoumejme ještě několik důležitých textů NZ, které se týkají chudoby:

a) „... hluší slyší, mrtví z mrtvých vstávají a chudým evangelium se zvěstuje“ (Mt 11,5). Zvěstování evangelia chudým se tak stává jedním ze znamení → království, podobně jako → uzdravování nemocí. Srovnej v témže smyslu Sk 2,45 atd. Pavlovská sbírka na chudé v Jeruzalémě (sr. Ga 2,10; Ř 15,26 atd.) se má spíše vykládat v souvislosti s → jednotou církve.

b) „... nebo chudé vždycky máte s sebou, ale mne ne vždycky mítí budete“ (Mt 26,11). Tento text byl často špatně chápán. Z Ježíše se dělal nepřítel sociálního pokroku. Ježíš zde nezavrhuje všechno poctivé úsilí v boji proti zbídačení, chce pouze zdůraznit, že když je zde, je opravdu důležité přiblížit se k němu. Církev bude mít vždy potom čas zabývat se chudými a Ježíš jí dává příkaz lásky a zároveň zdůrazňuje, že chudí budou vždy otázkou, kterou Bůh církvi klade.

c) Jk 2,2—7: Církev by měla být zvláštním místem, kde jsou odstraněny všechny sociální rozdíly. Prvotní církev znala již ty, kdo byli pohoršlivě bohatí a epístola zdůrazňuje výsadu (přednostní právo) chudých.

d) „... nevíš, že jsi bídný, a mizerný, i chudý, i slepý, i nahý...“ (Zj 3,17). Věřící se nemůže nikdy považovat za duchovně bohatého a dokonalého, má být vždy „žebračkem o milost“.

4. Velká freska posledního soudu (Mt 25,31—46) ukazuje, že chudý neklade církvi „sociální otázku“ v abstraktní podobě, ale klade otázku mnohem vážnější: táže se jí, zda v něm bude umět poznat někoho, v kom se tajemně představuje Kristus sám, aby ji volal k → lásce k → bližnímu.

A. PÉRY /přel. J. Sládková

CHVÁLA → *Zpěv, Modlitba*
INSPIRACE → *Písmo, Duch svatý*
IŠTAR (ASTARTÉ) → *Bůh SZ*

IZRAEL

Starý zákon

1. Poprvé je jméno Izrael zmíněno v příběhu patriarchy Jákoba, který v tajemném boji s božím poslem obdržel od Boha nové jméno, s etymologickým vysvětlením (Gn 32,24—32): „Nebude více nazýváno jméno tvé toliko Jákob, ale také Izrael; nebo jsi statečně zacházel s Bohem

i lidmi a přemohl“ (v. 28). Slovo Izrael tedy pochází ze dvou výrazů: *š-r-h*, zápasit, bojovat a *'el*, Bůh. Etymologické vysvětlení Geneze je znovu opakováno v Ozeáš 12,4—5: „... potýkal se s Bohem... potýkal se s andělem a přemohl“. Toto biblické vysvětlení přináší však gramatické těžkosti; ve slovech složených ze slovesa a vlastního jména nebo jména božího je toto jméno podmětem, ne předmětem, takže přirozený smysl slova Izrael by byl spíše: *Bůh zápasí, Bůh bojuje*. Je rovněž možné, že sloveso neodpovídá přesně tomu, které je uváděno ve výkladech. Už od stáletí židovští a křesťanští exegeti navrhovali četné jiné etymologie: „Bůh je ten, který bojuje“; nebo „člověk, který viděl Boha“ (*'iš rā'ā 'el*); nebo „spravedlivý boží“ (*jāšār 'el*); nebo „ten, který je vůdcem od Boha“ (ze *šar*, velitel) atd. Je nepopíratelné, že ve slově Izrael zaujímá Bůh centrální místo a že etymologický význam, jenž by byl co nejbliž biblické realitě, by se měl hledat ve smyslu boží vlády, božího vítězství, jak to někteří navrhuji: *Bůh kraluje* (ze slovesa *š-r-h* nebo *š-r-r*, které má význam být vůdcem, kralovat). (Užití tohoto výrazu, jak se zdá, dosti dobře odpovídá tomuto významu.

2. Nemůžeme už téměř zjistit okamžik, kdy slovo Izrael bylo užito o lidu, který má mít nadále především jméno: lid izraelský. Důležité svědectví, protože je staré a nebiblické, nám poskytuje nápis faraóna Merneptaha, který ve vítězném hymnu vyrytém na stéle, přináší seznam národů poražených za jeho vojenských tažení. Mezi těmito jmény se objevuje Izrael jako lid ještě nomádky nebo polonomádky, a ne jako organizovaný národ. Tato stéla se datuje asi 1230 př.Kr., bezpochyby jen nějaký čas po vyjití z Egypta. Z toho vyplývá, že jméno Izrael už bylo známo mezi pohany jako označení Hebrejců ve 13. století př. Kr.

3. Biblické texty v knihách Starého zákona užívají jména Izrael ve významech dosti různých, které je potřebí pokusit se rozlišovat podle období dějin božího lidu.

a) V dávných dobách, to znamená v období nomádky života na poušti a během usídlení v Kanaánu, před ustanovením království, bylo jméno Izrael dáno shromáždění lidu ustavenému z jeho dvanácti kmenů a připomíná bezpochyby náboženský charakter pouta, které spojuje tyto

kmeny ve společném kultu Hospodina. Vskutku Izrael není nikdy jméno zvláštního kmene ani člověka (kromě Jákoba před samou existencí lidu), ale vztahuje se pouze na skupinu kmenů, jejichž sjednocení tkví ve stejném kultu a ne v téměř národním citu nebo v jakékoli politické realitě (Sd 5,2,7—11, stará Debořina píseň, v níž vidíme, že se několik kmenů sjednotilo a nabývalo vědomí své příslušnosti k témuž svatému obecenství). Tatáž víra v Boha otců, který zaslíbil zemi potomstvu Abrahama a Jákoba, který vysvobodil lid z egyptského otroctví, který vedl svůj lid na poušti a který mu nyní dává zaslíbenou zemi, pevně spojuje navzájem kmeny, které pocházejí z patriarchy Jákoba-Izraele. Nové jméno otce dvanácti pokolení podtrhuje svatý charakter velké rodiny, která se jmenuje Izrael. V Jozue 24 nacházíme to, co bychom mohli nazvat společným vyznáním víry izraelských kmenů před Jozuem v Sichem. Lid izraelský je tedy kolektiv, který není ustaven na základě národním či politickém podle ostatních národů, ale na základě kultickém a náboženském. Izrael existuje jen proto, že to chce Bůh a že mu určuje poslání. → Smlouva, která spojuje lid s jeho Bohem, je také článkem, který pojí členy lidu nebo různé části kolektivu navzájem mezi sebou. To je tedy smysl slov: lid izraelský, dům izraelský, synové Izraele, kterých se tak často užívá, když se mluví o tomto společenství (Ex 40,38; Dt 6,4; Sd 1,1).

b) Jakmile bude mít lid politickou organizaci řízenou králem, náboženský charakter pouta, které sjednocovalo dvanáct kmenů, pozvolna zanikne, a v důsledku toho se smysl výrazu Izrael změní. Přijme politické a dokonce i geografické zabarvení, které původně neměl. K tomu přistoupí skutečnost, že jižní kmeny (Juda a Simeon) se stranily ostatních a že zárodek rozdělení byl skryt uvnitř lidu. Ani Debora nesjednotila všechny izraelské kmeny; Saulovi, prvnímu králi se nepodařilo vytvořit národní jednotu (1S 11,8). David byl nejprve jmenován králem Judy a Hebronu (2S 2,1—4), zatímco Izbozet byl prohlášen králem Izraele (v. 8—11). Teprve o sedm a půl léta později se David stává králem celého Izraele i Judy (2S 5,5). Vidíme tedy, jak se již objevuje rozdíl mezi Izraelem a Judou na poli politickém i národním. Byla to jedna z velkých Davidových zásluh, že uspěl při sjednocování země a dal jí hlavní město, Jeruzalém,

a pevnou organizaci administrativní a vojenskou. Zároveň se původní náboženský smysl výrazu Izrael zcela vytratil, a když po smrti Šalomounově roztržka mezi krajinami severu a jihu vzrostla tak, že došlo k rozdělení, Izrael zůstal označením severního království a Juda jižního s davidovskou dynastií (všimněme si výrazu: *všichni Izraelští*, narozdíl od pokolení *Juda*, 1Kr 12,20). Geograficky byl Izrael krajinou pohoří Efraim (hory izraelské, Joz 11,16—21). Izraelští králové, z nichž první byl Jeroboám, následovali po sobě v severním království, asi po dobu dvou století až do chvíle, kdy Asyrští vtrhli do země, zničili hlavní město Samariu a učinili konec království Izrael (722—721 př. Kr.).

c) Mohli bychom mít za to, že tyto události vytlačí výraz Izrael ze slovníku, protože zmizela historická realita království izraelského. Tak tomu však nebylo. Napopak, náboženský význam toho slova znovu jaksi ožil a byl vztažen na Judské království, jež bylo jediným pozůstalým a pravým zbytkem božského lidu v držení davidovské dynastie. Místo slova Juda, které nikdy nemělo náboženský význam, proroci užívali slova Izrael, když mluvili o lidu, jehož hlavním městem zůstal Jeruzalém a jež měl zažít ještě jedno, víc než stoleté období existence před babylónským zajetím a zničením chrámu. Proroci již mluvili o *dvou domech izraelských* (Iz 8,14), jako by nepřijímali existenci rozkolu; ale potom užívali běžně termínu Izrael, když mluvili o *jižním království* (Iz 5,7; Mi 3,1; Jr 2,4, 10,1; Iz 41,14). Chtěli tím jistě připomenout svatou smlouvu lidu s Bohem, jeho vyvolení, jeho poslání, jejichž autentickým a pravým výrazem zůstaly vzpomínky z pouště a ze Sinaje (Iz 41,8, 44,1—2).

d) Po zničení Jeruzaléma v r. 586 a po babylónském zajetí, po návratu a obnově v době Nehemiáše a Ezdráše se náboženský obsah slova Izrael s odvoláním na dvanáct kmenů jen zvýraznil, protože nebyl již otázkou politického a národního společenství, nýbrž výhradně náboženského. Slovo judský nebo Žid si uchovalo význam rasový a národní, ale slovo Izrael mělo *ideální* význam, který se vztahoval na lid věrných a věřících v přítomnosti a budoucnosti. Základní zájem na kultu, na předpisech rituálních a kněžských, na statistikách a genealogiích, který prosivá v literatuře kněžské školy (např. knihy Paralipomenon), projevuje se také v návratu

k pojmu boží Izrael v souvislosti s dvanácti kmeny, jejichž genealogie jsou pečlivě sestaveny (1Pa 2—9). Izrael je znovu a opravdu kultické společenství shromážděné kolem chrámu, jež uchovává náboženskou tradici otců, a je vyvoleno Bohem pro přesně určené poslání. V pozdním judaismu se slova Izrael užívá, obzvlášť u samotných věrných, s vědomím náležitosti k vyvolenému božím lidu, zatímco slovo → Žid užívali zejména cizinci k označení lidí, kteří patří k židovské rase nebo k židovskému národu. Řeckořímský svět výraz Izrael patrně téměř ignoroval a užíval výlučně výrazu Židé. Toto slovo nabylo během času pejorativního nádechu, který se projevil rovněž v určitých křesťanských kruzích prvních století.

4. Vedle tohoto pojmu pravého Izraele, který vypěstoval někdy v samém jádru lidu pocit povýšenosti a pýchy, jež Nežidé neopomněli zdůraznit, musíme také zaznamenat užití výrazu, které je sice vzácnější, ne však méně zajímavé. Náboženský význam výrazu je zdůrazněn, když se ho používá tak, že se mluví o lidu v jeho opozici k autoritám a k mocným, a dokonce ke kněžím a levitům (Ezd 9,1, 10,5). Možná je zde myšlenka, že malí a pokorní („chudí v Izraeli“) jsou blíže smlouvě uzavřené Bohem s jeho věrnými než velcí a mocní, dokonce než svatí kněží, kteří často zneužívají své nadřazenosti a moci a jsou tak nehodni svého poslání. Leč toto užití slova je příliš málo rozšířeno, než abychom směli dospět k jistému závěru.

5. Naopak mnohem častější je užití slova Izrael v perspektivách budoucnosti proroků exilu a doby poexilní. Pro ně Izrael představuje zčásti velké shromáždění všech rozptýlených ze dvou království, severního a jižního, k ustavení pravého Davidova království v celosti dvanácti kmenů (Ez 37,21—25, 48,1—7). Bude to historické obnovení božím lidu po bolestné zkoušce exilu, trestu zaviněném nevěrností lidu v průběhu předcházejících století. Ale na druhé straně to bude také lid boží, obnovený, očištěný a posvěcený, který na konci věků obdrží plnost božeho požehnání a bude svědkem Hospodinovým u národů celé země, aby jim dal poznat boží spásu. „Tento dí: Hospodinův já jsem, a onen nazývá se jménem Jákobovým, a jiný zapíše se rukou svou Hospodinu a jménem izraelským jmenovati se bude.“

(Iz 44,1—5.) Bůh je nazýván: Svatý izraelský (Iz 43,3.14 atd.). Tento misijní a eschatologický charakter Izraele je jistě jedním z vrcholů teologického myšlení Starého zákona, jež se tak výrazně rozvine v myšlení křesťanském.

F. MICHAELI /přel. J. Sládková

Nový zákon

Izrael je v NZ stejně jako ve SZ jméno božím lidu a přítomnost tohoto jména tu je svědectvím jednoty zjevení ve staré i nové smlouvě. Označuje židovský lid v jeho jedinečném vztahu k Bohu, který ho vyvolil a stále ho výslovně či mlčky odlišuje od jiných národů světa.

1. *Evangelia*. V synoptických evangeliích se setkáváme s významnou skutečností, že před Ježíšem nestojí Židé, nýbrž Izrael. Je to Matouš a Lukáš, věrní tlumočníci nejstarší tradice, kdo nejzřetelněji dosvědčují tento pohled na Ježíšovu službu. Marek, který psal evangelium pro Řeky, o tohle zájem nejevil. Jen pět textů čtvrtého evangelia jmenuje Izraele nebo Izraelce, jinak se v něm stále mluví o → Židech. Autor tohoto evangelia ví, že Izrael setrvává v nevěře a v nepřátelství. Nevěra Židů, kteří přece měli prospěch z božím zjevení ve staré smlouvě, se mu jeví jako sám výraz nevěry světa.

První kapitoly Matoušova a Lukášova evangelia vypravují o narození Ježíše, Mesiáše Izraele (Mt 2,6; L 1,30nn; 2,11.25.34). Ježíšovy divy jsou slaveny jako obnovení božích milostivých skutků ve prospěch Izraele (Mt 9,33; 15,31), na něž si však Izrael nemůže činit nárok, stejně jako za dob Eliáše a Elizea (L 4,25.27). Ježíš přece o sobě ví, že je poslán jen *k ovcím zahynulým z domu izraelského* (Mt 15,24) a žena kananejská spolu se setníkem z Kafarnaum dosahují vyslyšení svých proseb právě díky tomu, že uznávají tento charakter jeho poslání (Mt 15,26nn; L 7,5; Mt 8,8). Vyvolení → Dvanácti, jež zřetelně odkazuje k dvanácti pokolení Izraele, vpišuje se do Ježíšovy služby při Izraeli (Mk 3,13nn; Mt 10,2nn; L 6,12nn). Ježíš také vědomě omezuje dočasný misijní poslání, které apoštolům svěřuje, na Izrael, s výjimkou Samaritánů a pohanů (Mt 10,5n). V budoucím světě jim slibuje vládu nad Izraelem (Mt 19,28; L 22,30). Pašijní příběh vypravuje, jak byl Ježíš, Mesiáš Izraele, Izraelem zavržen. Nápis, který dal Pilát umístit na kříž, obsahoval slova *král*

židovský (Mt 27,37 par.), neboť římský guvernér byl citlivý jen k politické stránce Ježíšova mesianismu. Když se velekneží a zákoníci Ježíšovi smějí, nemají tušení, že odsuzují sami sebe, říkájce: „*Jestliže jest král izraelský, nechť ať nyní sestoupí s kříže, a uvěříme jemu*“ (Mt 27,42; Mk 15,32). Emmauzští učedníci spolu ještě v první den týdne smutně hovoří o tom, o němž doufali, že vysvobodí Izrael (L 24,21).

2. *Skutky apoštolské*. Na první stránce knihy se Dvanáctero ještě zabývá myšlenkou na znovuoživení království Izraele, které uskuteční Mesiáš Ježíš (Sk 1,6). Boží plán je však jiný. Ode dne letnic (Sk 2) zvěstuje Dvanáct s Petrem v čele Ježíše, ukřižovaného Mesiáše (2,36; 4,10), kterého Bůh vyvýšil na svou pravici, „aby bylo dáno lidu izraelskému pokání a odpuštění hříchů“ (2,38; 5,30n), jak to oznámil Jan Křtitel (13,24). Když apoštolé nazývají své posluchače *muži izraelská* (2,22; 3,12; 5,35; 13,16), dávají jim zároveň najevo, že se jich jejich poselství týká jakožto údů božích lidů. Izrael nemá být zklamán tím, že je evangelium kázáno pohanům. Po obrácení pronásledovatele Saula, zjevuje Pán ve vidění Ananiášovi, že si Saula vyvolil za nástroj, aby nesl jeho jméno „před pohany i krále, i před syny izraelské“ (9,15). Apoštol Pavel se také obrací především k Izraelcům v jejich synagógách (Sk 13,16 atd.). Oznamuje jim, že Bůh, podle svého slibu, vzbudil v Ježíšově osobě Izraeli Spasitele (13,23). Když je pak apoštol v Římě uvězněn, dá si zavolat představitele synagógy a praví jim, že toto vězení podstupuje „pro naději lidu izraelského“ (28,20), naplněnou v Ježíši Kristu. Třebaže je autor knihy Skutků univerzálního zaměření, je přesvědčen o tom, že evangelium je určeno především Izraeli.

3. *Pavlovské epištoly*. Paradoxní je, že se výrazy *Izrael, Izraelec* vůbec nevyskytují v epištolách, které nesou jména členů sboru Dvanácti: v epištolách Petrových, Jakubových a Janových. Mají však důležitou úlohu v epištolách Pavla, apoštola pohanů (Ř 11,13).

Právě u apoštola Pavla, který se stane obětí židovské nenávisti, setkáváme se s nejhoroucnější láskou k Židům (Ř 9,1nn; 10,1), s nejjivější vědomím duchovních předností Izraele (Ř 9,4n) a jeho prvenství v plánu spásy (Ř 1,16; 2,9s). Pohoršení nevěry Izraele nikdo tak živě nepocítoval

jako on. Jak je možno čekat víru od pohanů, jestliže Židé zůstávají v nevěře? Jak jim kázat Ježíše, ukřižovaného Krista, jestliže v něm Izrael trvale neuznává svého Mesiáše? „Avšak nemůže zmařeno být Slovo boží“ (Ř 9,6). Na tuto základní otázku hledal apoštol Pavel odpověď v Písmu a promýšlel ji ve světle zjevení v Kristu a Duchu svatém (Ř 9—11). Zaměříme se zde jen na texty, v nichž je zmínka o Izraeli.

Pavel upozorňuje nejprve na to, že již ve SZ „ne všichni, kteříž jsou z Izraele, Izraelští jsou“ (Ř 9,6). Mít izraelskou krev neznamená ještě patřit k pravému Izraeli, který byl vytvořen sverchované svobodným božím vyvolením (9,6nn). Proč nevěří Izrael ve svého ukřižovaného Mesiáše? Protože je kamenem urážky, jež Bůh položil na Sióně (9,33). Izrael, který šel za svou vlastní spravedlností, se zcela minul se spravedlností, kterou dává Bůh v Ježíši Kristu ukřižovaném (9,30—10,4). Znamená to, že Bůh zavrhl svůj lid? Naprosto ne, praví Pavel. Sám je také Izraelský z rodu Abrahamova, z pokolení Benjaminova (11,1). Menšině vyvolených, předzobrazené sedmi tisíci muži, kteří neskláněli za časů Eliáše svých kolen před Baalem, se i nyní dostalo spásy, kterou Izrael ve svém celku odmítá (11,7). Nevěra většiny Izraele ostatně slouží božím plánu, protože pro ni přišlo spasení k pohanům, aby Židé zahoreli závistí (11,11). V závěru sveruje Pavel svým čtenářům → tajemství, totiž událost vyplývající z božeho vykupitelského plánu a zjevenou apoštolovi Duchem: zatvrzení Izraele je částečné, dokud nevejde (do církve) plnost pohanů. Tak bude nakonec spasen celý Izrael (11,25nn). Apoštolova jistota se nezakládá na vlastnostech Izraele, nýbrž na skutečnosti, že dary a povolání boží jsou neodvolatelné (11,29). Jestliže byl Pavel takto přesvědčen o konečné účasti celého Izraele na spáse, je málo pravděpodobné, přestože se to často říká, že proti Izraeli podle těla postavil církev jako Izrael podle Ducha (což je výraz, kterého vlastně nikdy neuzívá). V Pavlově myšlení by Izraelem podle Ducha byla spíš menšina věřících Izraelců, která má v církvi místo, jež náleží po právu Izraeli. Rovněž v Ga 6,16 nejspíš není božím Izraelem církev, ale Izrael věrný svému povolání tím, že uvěřil v Ježíše Krista, Izrael, který není charakterizován jen obřízkou, ale abrahamovskou vírou, typem víry, které je přičtena spravedlnost (Ř 14,11).

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

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

CH. MASSON /přel. J. Kvízová

J Á K O B → *Izrael, Jména vlastní*

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

J A Z Y K

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

2. *Jazyk*. Mluvit týmž jazykem k jednotě nestačí. Podíváme-li se na různé hodnocení jazyka proroky a pisateli žalmů, ukáže se, že jazyk je schopen toho nejhoršího a někdy i nejlepšího. Jazyk je přirovnán k hadímú jedu (Ž 140,4), k břitvě (Ž 52,4), ke zhoubě (Jb 5;21), k ohni (Iz 30,27), k meči, luku a šípu (Ž 57,5; Jr 9,3,8). „Jazyk je malý úd,“ řekne Jakubova epistola, „ale může se chlubit velkými věcmi“ (3,5). Je sice malý, ale to jen zastírá jeho nesmírný vliv. Protože může všechno, zehnat i zlořečit, je nezbytné, aby byl ovládnán. V tom se žalmista, Job, izraelští

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

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

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

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

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

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

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

M. CARREZ /přel. D. Matějka

J E D E N

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

JEDNOTA → *Jeden*

JERUZALÉM → *Jména zeměpisná*

JEŽÍŠ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Syna Davidova mimořádně velkou důležitost.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Jeho pozemské dílo se naplňuje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na tomto dobovém myšlenkovém pozadí

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

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

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

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

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

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

zprostředkování, nepřisuzoval mu však nijak velkou důležitost.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

je dána vůdčí autorita nad božím lidem).

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

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

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

JMĚNO

Starý zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

H. MICHAUD /přel. B. Vik

Nový zákon

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

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

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

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

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

CH. BIBER /přel. D. Matějka

JMĚNA VLASTNÍ

Starý zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Souhrnem je možno říci, že typologie

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

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

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

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

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

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

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

V Novém zákoně tyto výhledy trvají. →

Ježíš je „Syn Davidův“ (Mt 1,1; Ř 1,3 atd.), ale je příznačné, že je počat Duchem svatým mimo davidovský rod (Mt 1,18,20, 25; L 1,34n), a to je znamením, že bez zázračného božího zásahu v Marii nemůže tento rod nést ovoce zaslíbení, které mu přesto stále platí. Nicméně Ježíš přichází slavně zahájit právě „království Davidovo“ (Mk 11,10; Sk 13,34; Zj 5,5, 22,16 atd.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nový zákon

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Třebaže se tak ještě nedávno soudilo, *není možné ani stavět proti sobě Ježíše a svatého Pavla*. Stavět je proti sobě je právě tak marné a vyumělkované jako stavět proti sobě Pavla a Dvanáct. Toto umělé rozdělení bylo vymyšleno z neporozumění jak Ježíši, tak i církvi. Došlo k neporozumění zvláště toho, že např. větší mravní přínosť bohosloví apoštolského, a zvláště Pavlova, ve srovnání s kázáním Ježíšovým, které, zdá se, takovou přínosť nezná, pochází z toho, že od letnic je → církev tělem Kristovým, a tedy jej představuje na zemi: Musí proto být svatá a dokonala jako její hlava. Jestliže církev musí touž (Ježíšovu) vlídnou laskavost zachovávat vůči hříšníkům *vně* církve (sr. 1K 5,9n a misijní vyprávění Skutků), nemůže přitom trpět, aby hříšníci *uvnitř* církve, → svatí, ochabli v chování hodném jejich povolání (Ef 4,1, sr. Ko 3,1—14), tím méně, že poslušnost a svatost tvoří součást misijního poslání církve. Odtud především vyvěrá rozdíl mezi „ovzduším“ evangelii a epištol (sr. M. Hunter, „*Jeden Pán, jedna církev, jedna spása*“, Neuchâtel et Paris, 1950). Ostatně svatý Pavel „doplňuje ostatky soužení Kristových na těle svém za jeho tělo, jenž jest církev“ (Ko 1,24; 2K 1,5). Jeho život, aby se tak řeklo, tajemně napodobuje život Ježíšův. Pavel je napodobitelem Kristovým (1K 11,1) a touží napodobit svého Pána i svou → smrtí (Fp 3,10n). Jako Ježíš, který nechtěl uplatnit svá božská práva, ale snížil se, aby sloužil (Fp 2,6nn), tak i svatý Pavel se zřekl všeho, co by ho mohlo mít k důvěře v sebe sama, a místo toho sloužil Kristu (Fp 3,4—11). Jako Ježíš byl od věků postaven na jedinou a přesnou cestu, tak i Pavel ví, že od života své matky byl oddělen, aby splnil jediný a přesný úkol, který mu Bůh chtěl svěřit (Ga 1,15). Jako Ježíš káže i Pavel evangelium, ovšem pohanům, činí zázraky a shromažďuje mesiášský lid (sr. Sk 13—20). Jako Ježíš, tak i Pavel je ke konci života přitahován do Jeruzaléma, i když ví, že jeho život tam bude v nebezpečí (sr. Mk 8, 31 par., 9,31 par., 10,32 par. a Sk 20,22nn, 21,4.11—14), avšak jako Ježíš i on je hotov zemřít za jednotu božího lidu (sr. J 11,52). Něbylo mu však dáno zemřít v Jeruzalémě, nýbrž — podle jednomyslného starého podání — v Římě. Tato smrt však tím není méně shodná s Ježíšovou. Ježíš vskutku zemřel v hlavním městě Izraele, zatímco Pavel v souhlasu se svým osobitým apoštolstvím ze-

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

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

JMÉNA ZEMĚPISNÁ

I když vyvolení, to jest ti, „kteříž jsou koupeni ze země“ (Zj 14,3), nemají zde na zemi → města zůstávajícího (Zd 13,14; sr. 11,13; Fp 3,20), přece žijí na zemi, která má Boha za → Stvořitele (Gn 1,1) a za Pána (Mt 11,25 atd.). I když popravdě tato země byla porušena hříchem, a proto čekáme novou zemi (2Pt 3,13), přece pro ty, kdo umí vidět, je již tato země jevištěm, na němž se Bůh zjevuje (Ř 1,19n) a kde může zvolit určitá místa, aby jej tam lidé ctíli (sr. Gn 22,3; Ex 3,5 atd.). Ať jde o zemi zaslíbenou (Gn 12,1; Nu 33,51; Z 105,11 atd.), na niž má Bůh oči stále upřeny (Dt 11,10nn) a o niž proroci zacházejí tak daleko ve svých výrazech, že ji nazývají jeho manželkou (Iz 62,4), nebo ať se jedná o jiná místa, která nesou → jména jeho zjevení (sr. Gn 28,19; 35,5nn,15; 32,30; Ex 17,7; Nu 11,3.34; 21,3; Joz 5,9; 1S 7,12; 2S 5,20; 6,8; 2Pa 20,26 atd.), je v Písmu to, co bychom mohli nazvat „svatou zeměpravou“, tak jako je „svatá dějeprava“: to jest určité výrazy nebo určitá místa zeměpisná jsou poznamenána bohoslovným podtextem, bez něhož jim nemůžeme rozumět. Zběžný průzkum, který následuje, není zdaleka vyčerpávající. Chce jen poskytnout několik příkladů stálého biblického předpokladu, že není místa, jež by Bůh nemohl dosáhnout a vyhradit si je, aby na něm zjevil svou přítomnost, svůj hněv, své odpuštění a svá zaslíbení. Nicméně poznamenejme, že Bůh není na tato svatá místa vázán“ (v širším smyslu slova) a může požehnat svému lidu i v Egyptě nebo v Babylóně a může opustit svůj chrám v Jeruzalémě (sr. Jr 12,7; Ž 80,15 a 9—20).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

JORDÁN – Křest, Jména zeměpisná

KALICH

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

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

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

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

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

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

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

z nich utvořili řečnický obraz: Bůh naplňuje hněvem kalich, který dává sám nebo skrze proroka pít všem, kdo se proti němu bouří, Izraeli i Judovi (Iz 51,17; Ez 23,31n), také pohanům (Jr 25,15n), až začnou vrávorat a upadnou. Zde se s kalichem spojuje představa opilosti a pádu. Lid, kterého Bůh používá jako nástroje svého hněvu, je přirovnán ke kalichu (Jr 51,7; Za 12,2). Prostřednictvím proroků přešel tento obraz do běžného biblického jazyka (Abk 2,16; Z 75,9), takže ho užívá i Zj k znázornění božho → hněvu (14,10; 16,19; 18,6).

Podobně i Ježíš činí narážku na svou smrt, když hovoří o kalichu, který musí vypít (Mt 20,22; J 18,11). V Getsemane prosí Otce, aby jej ušetřil kalicha a vzdálil jej od něho (Mt 26,39; 26,42). Toto slovo není pouze synonymem smrti. Zaznívá z něho, že sám Bůh rozhodl o smrti Syna a dává mu kalich jako pravý úděl a žádá od něho, aby jej podstoupil dobrovolně.

4. **Kalich obecenství:** Kalich kolující mezi účastníky hostiny, jak tomu bylo při určitých náboženských slavnostech, je významným podílnictvím a společenstvím (1K 10,21). Není jisté, znal-li paschální rituál tento společný kalich, znamenají společenství ve vděčnosti a očekávání. Ustanovením večere Páně Ježíš dává apoštolům kalich své oběti (→ krev), aby je poznamenal jako ty, kterým nyní náleží týž úděl jako jemu, Mesiáši pokrošenému a vzápětí oslavenému. Kalich večere Páně je zpečetěním jistoty, že věřící má účast na Kristově oběti (1K 10,16) a jeho slávě v božím království (L 22,28—30).

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

KÁMEN ŮHELNÝ → *Stavět, Ježíš*

KÁMEN ŮRAZU → *Pohoršení*

KÁZÁNÍ → *Učení, Evangelium, Kázat, Ustanovení*

K Á Z A T

1. Slovesa kázat, zvěstovat, vystihují nedokonale původní výrazy. Hlavně sloveso *kázat* pro nás ztratilo původní smysl. Představujeme si promluvu více či méně osobní, více či méně teoretickou a naučnou, která je určena uzavřené skupině stoupců v chrámovém prostředí. Je to opak toho, co si představovat máme a co původní výraz znamená: hlasatelovo provolání, které zní za bílého dne za zvuku trouby, živé, určité, určené všem, neboť

pochází od samého krále. I *zvěstovat* je příliš slabý výraz. Ve většině případů, kdy jde o poselství od Boha, překládají se tak slovesa odvozená od téhož kořene (z něhož pocházejí i výrazy „evangelium“ a „anděl“), který označuje veřejné a slavnostní prohlášení a měl by být nahrazen výrazem „rozhlášovat“. 1K 11,26: „Smrt Páně rozhlášte, dokud on nepříjde“; „Co jsme viděli, to rozhlášíme“ (1J 1,3); „Ty jdi rozhlášovat boží království“ (L 9,60). Tyto prosté zmínky nám mají zřetelně ukázat veřejnou a univerzální povahu → evangelia, které nechce být naukou mezi naukami, jednou z pravd či řešení na výběr, k dispozici těm, kdo mu z osobních důvodů dají přednost. Chce být prohlášením, jež přichází od krále, je určeno všem a jeho autoritě nikdo neunikne. Ten, kdo káže evangelium, je tím povinen všem, neboť platí pro všechny.

2. „Kazatel“ je hlasatel. Kázat znamená *zastávat úřad hlasatele*. Od hlasatele se vyžaduje především naprostá věrnost. Nemá sdělovat své vlastní nápady, nýbrž vyřizovat poselství, jímž byl pověřen. Není tázán na vlastní mínění o různých otázkách, je jen mluvčím toho, komu slouží. Tak je chráněn autoritou, kterou zastupuje, a jeho slovo je vybaveno plnou mocí. Hlasatel sám o sobě není ničím. Vše, čím je, je od toho, kdo ho posílá, a ze slova, jež je mu svěřeno. Dvanáct apoštolů nejde hlásat evangelium z vlastního rozhodnutí, nýbrž proto, že jsou posláni: „Jdouce pak, kažte, řkouce: Že se přiblížilo království nebeské“ (Mt 10,7). Jsou *zplnomocněnci*, pouhými mluvčími. Jejich posláni není založeno na síle či upřímnosti jejich přesvědčení, nýbrž na tom, kdo je posílá, na události příchodu Kristova, na tom, co Bůh učinil. Právě tak jsou nadáni *autoritou* toho, který je posílá. Pavel to říká stejně: „A kterak kázati budou, jestliže nebudou posláni?“ (Ř 10,15). Vyjadřuje tak, že ke kázání nedochází z iniciativy věřícího, nýbrž že je součástí božho záměru, boží cesty na záchranu člověka: Bůh je původcem díla vykoupění a zároveň původcem kázání, které je vyhlašuje (sr. 2K 5,18). Kazatel nehlasá sama sebe. Není náboženským virtuózem, který by strhal a podmaňoval svou osobností, je služebníkem těch, k nimž mluví kvůli Ježíšovi (2K 4,5). Pavel zajde dokonce tak daleko, že řekne, že málo záleží na čistých či nečistých úmyslech, s nimiž je Kristus kázán, hlavně je, že je hlá-

sán (Fp 1,15—18). To jistě neznamená, že by nezáleželo na životě toho, kdo káže. Kdo žije podle těla, vystavuje — i po kázání druhým — sám sebe zavržen. I kázání samo je životem buď potvrzováno, anebo vyvraceno (1K 9,27; 1Tm 3,1—7; 2Tm 4,5). Protože se kázání děje z božího podnětu, má za předmět boží dílo, jeho zjevení v Ježíši Kristu, je *slovem Boha samého* a má být jako takové přijímáno: „Ten, kdo vás přijímá, mne přijímá, a kdo mne přijímá, přijímá toho, který mne poslal.“ (Mt 10,40); „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vás zamítá, mne zamítá; kdo pak mnou pohrdá, pohrdá tím, který mne poslal.“ (L 10,16). Ježíš to říká jak pro kazatele, tak pro ty, kdo uslyší jejich zvěst. Pro kazatele, aby byli osvobozeni od vši pochybnosti — ne o své způsobivosti, neboť „kdo žije způsobivý k tomu?“ (2K 2,16), kazatel nehlasá své kvality, — nýbrž o pravdivosti svého kázání a jeho naprosté nezbytnosti, poněvadž skrze ně je přece svět priváděn před samého Boha. Pro posluchače, aby věděli, že nejde o osobní přesvědčení, které by bylo stejně nejisté, jako jsou ti, kdo je předkládají, nýbrž o pravdu, která rozhoduje o jejich spáse či o jejich zavržení (2K 2,14—16). Tak jako Kristus nepřišel na svět, protože byl svět psychologicky či nábožensky připraven jej přijmout, nýbrž protože potřebuje spásu, nepřichází ani kázání k člověku jako vyjádření toho, co člověk už sám vidí a myslí, nýbrž jako výzva, která ho burcuje, aby se poddal Bohu a jeho záměru. Proto: „Kaž Slovo boží, ponoukej včas nebo nevdas!“ (2Tm 4,2); nedej se mýlit sklony, které pokládáš za příznivé, ani ochromit psychologickými stavy, které pokládáš za nepříznivé. Jistěže nelze nedbat na časy a na způsoby — patří ke skutečnosti člověka, jemuž má být Kristus zvěstován, — ale je třeba vědět, že Bůh sám vytváří a zná příležitost (Ko 4, 3—6).

3. *Předmět kázání* je stále týž. Označován je rozdílně a popisován více či méně zřetelně. Ježíš a jeho učedníci káží → *evangelium* → *království* (Mt 4,23; 9,35; L 8,1; Sk 20,25; 28,31), boží příchod ke spasení a konec satanova panování. Kázání provázejí → divy, uzdravování nemocí a zvláště vymítání zlých duchů. Nejsou to dvě souběžné činnosti, nýbrž dvě stránky téhož dění. Jsou nutně spojeny: království přichází a pouta, která člověka svazovala, začínají padat. Ježíšovo → slovo není jenom vyučováním, nýbrž hlásáním události roz-

hodného božího zásahu do dějin (Mt 10,7n). Když Jan Křtitel, Ježíš nebo učedníci káží → *pokání* (Mt 3,1; Sk 10,37; Mt 4,17; Mk 6,12), nejde tu o požadavek mravokárce, nýbrž znovu zase výslovně či nepřímou o hlásání spásy božího díla: nastal čas k pokání, protože království a spása už jsou blízko, jsou už tajemně přítomny. Boží království není skutečností oddělenou od Ježíše Krista, nýbrž přichází v něm a v něm je nutno je rozpoznat (Mt 11,5n; L 7,22n; 11,20). Proto lze říci prostě „kázat Krista“ (Sk 8,5; Fp 1,15), což znamená, že kázání zvěstuje, že Ježíš je Kristus, boží Syn, naplnění božích zaslíbení (Sk 9,20). Proto také u evangelisty Jana vystupuje → Ježíš sám jako předmět kázání. *Ježíšova smrt a vzkříšení* jsou ústřední události dění spásy a základní předměty kázání (1K 1,17—25; 15,12—20; Ř 4,25). Zjednodušeně by se dalo říci, že je třeba ukázat, kam to přirozeně povede s člověkem, který zavrhl Boha a kterého se Bůh zřekl. To první je tedy vyhlášení soudu a smrti člověka: když za mne umírá, zjevuje mi Syn mou smrt, hradbu, kterou boží soud postavil do cesty mé touze po životě. V dalším se ukáže, že Ježíš, jehož smrt strhává člověka do smrti, je také tím, v kom pro člověka začíná život darovaný Bohem, život budoucího věku (2K 5,14n; Ga 2,20; Ř 6,5). Kázání lze shrnout i takto: „Zvěstovali ve jménu Ježíše vzkříšení z mrtvých“ (Sk 4,2), což neznamená jen to, že apoštolé ohlašují, že Ježíš byl vzkříšen. Znamená to také, že v něm, jehož lidé ukřižovali, se nám mrtvým, jimiž jsme, zjevuje ve světě život budoucího věku (1K 15,20).

4. *Kázat znamená hlásat slovo* (Mk 2,2; Sk 4,29,31; Fp 1,14; Žd 13,7). Nikde v bibli nenarazíme na novodobě znevažování slova narozdíl od skutků či na romantickou nedůvěru vůči slovu oproti citu či mystickému mlčení. To platí i pro pojem → Boha a → zjevení. Bůh není ani cit ani nadšení ani iracionálně (není ovšem ani rozum): stojí naproti člověku jako protějšek, který ho oslovuje a obrací se k němu jako svrchované Já. Bůh se člověku zjevuje slovem, které není skutečností odvozenou, vychladlou a podradnou, jak si to představuje citový romantismus, nýbrž zjevením podstaty, skutečností samé: Slovo tvoří a zakládá vztahy mezi lidmi. Skrze ně jedno Já podává sebe sama a nechává se poznat druhému. Boží Já lidskému já. Tak je slovo neodlučitelné od skutečnosti. Je nedíl-

nou součástí události spásy stejně jako Kristova smrt a vzkříšení: „Nebo Bůh byl v Kristu, smiřuje svět s sebou, nepočítaje jim hříchů jejich, a složil v nás to slovo smíření (2K 5,19). Bůh zachraňuje skrze Ježíše Krista. Lze ovšem také říci, že zachraňuje skrze kázání (1K 1,21). Vždyť skrze ně je hlášána spásná událost, která je v něm odhalenou a mocnou přítomností.

Kázání je slovem *víry* (Ř 10,8). Tím se neříká, že v něm kazatel vykládá svou osobní víru, aby přesvědčil svou ryzostí či vroucností. Křesťanská zvěst se tím prostě staví proti zákonu, který by se dal nazvat slovem skutků (sr. Ř 3,27). Křesťanské kázání nehlásá nic jiného nežli dílo boží v Ježíši Kristu, dílo, které je základem jak kázání, tak víry (1K 15,14). Prohlašuje, že ke spasení je nutné vyznávat Ježíše jako Pána a věřit, že jej Bůh vzkřísil (Ř 10,9) z mrtvých.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

KANAÁN → Jména zeměpisná

KNĚŽSTVÍ

Starý zákon

Ačkoli se příběhy patriarchů Abrahama, Izáka a Jáкова nezmiňují o kněžích, lze předpokládat, že Izrael od počátku měl, tak jako jiné národy, své *kněžství*. V Mojžíšově době byl podle Pentateuchu kněžský úřad velmi rozvinutý, avšak toto svědectví je třeba přijímat opatrně, protože popisy kněžství a kultu v knihách Exodus a Leviticus jsou odrazem dění v jeruzalémském chrámu. Mojžíš sám však jako by soustřeďoval ve své osobě trojí funkci či pověření: královské, kněžské a prorocké. Po vstupu do Kanaánu převzal izraelský lid množství místních svatých, o které pečovali kněží. Jejich úkolem bylo vést obětní obřady a poskytovat odpověď těm, kdo se přišli dotazovat Boha. K tomuto účelu sloužily *urim* a *thumim*, jakési kostky, které kněz nosil v kapse zástěry zvané *efod* (1S 23,9 — nesměšovat se *lněným efodem*, krátkým rouchem, které nosil David, když tancoval před truhlou smlouvy: 2S 6,14, či s *efodem Gedeonovým*, modlou: Sd 8,27). Rozhodnutí sdělené prostřednictvím *urim* a *thumim* se nazývalo *tóra*.

Kněz byl prostředníkem mezi lidem a božstvem, ke kterému lid náležel, a podobně jako *král* (→ služba SZ) býval na znamení mimořádného pověření pomazán ole-

jem (→ pomazání). Kněžský úřad byl dědičný. SZ zná celé kněžské rodiny či dynastie, např. Eliho ze Sílo (1S 1—4) nebo Achimelechovu z Nobe (1S 21). Když se David zmocnil Jeruzaléma, stal se pánem města i jeho svatyně, kultu i kněžstva. Určité náznaky dovolují předpokládat, že toto kněžstvo ponechal v úřadě a že představitelem původního kenaánského kněžstva byl Sadoch, zatímco kněz Abiatar byl příslušníkem aronovského rodu.

Jelikož kněz měl co činit s nanejvýš svatým, s Bohem, musel pro zachování své posvátnosti dodržovat řadu předpisů a podrobovat se očistným obřadům. Nesměl být postižen žádnou tělesnou vadou či neduhem (Lv 21,16), měl zapovězeno holit si hlavu a vous (Lv 21,5), dotýkat se mrtvol (21,1). Každá součást kněžského oděvu (podrobný popis Ex 28, viz též → oděv) měla funkci odlišit jeho nositele od světské oblasti a vyjádřit tak jako nápis na zlaté destičce, připevněné ke kněžskému turbanu, že kněz je „zasvěcen Bohu“ („Svatost Hospodinova“, podle K), tj. je Hospodinovým vlastnictvím (Ex 28,36). Do úřadu byli kněží uváděni slavnostním obřadem, jehož cílem bylo potvrdit příslušnost k vydělené oblasti, k posvátnému (Ex 28,41; 29,7; 30,30; Lv 8,12,33).

Kněžství, o kterém bible obvykle hovoří, je spjato s jeruzalémským chrámem. V čele chrámového kněžstva stál velekněz, jehož prototypem byl Aron. Měl po ruce zástupce, správce chrámu, strážce chrámového prahu a velký počet prostých kněží. Nejvyšší moc v civilní i náboženské oblasti však spočívala v rukou krále, kterému chrám patřil. Podle výčtu Židů navrátilých se do Jeruzaléma z exilu muselo být kněží několik tisíc (Ezd 2,36n). Jsou rozdělení do několika tříd: nejprve kněží ve vlastním smyslu slova, seřazení podle rodin. Podřízené funkce zaujímají *levíté*, kteří ostatně s návratem do Jeruzaléma příliš nespíchali. V Babylóně, kde nebyl chrám, těšili se důležitosti a autoritě, kterých by při návratu do Jeruzaléma pozbýli. Podle Ezd 2,40 pouze 74 levítů si přálo opět spatřit síónské hradby. Jejich původ není snadné stanovit. Existenci kmene Lévi lze sotva popřít, nicméně slova *levíta* se časem užívalo jako obecného označení. Není vyloučeno, že levíté byli potomky původních kanaanejských kněží, čemuž by nasvědčovala i zmínka o *cizinci (gēr)* v Dt 26,12; v této souvislosti „*cizinec*“ znamená zřejmě původního obyvatele Kanaánu. Rovněž

je možné, že po Joziášově reformě r. 621 (2Kr 22—23), která začala likvidovat místní svatyně ve prospěch královského chrámu, byly levitům, kněžím z těchto rušených svatyní, svěřovány pomocné funkce v Jeruzalémě. Tato hypotéza by vysvětlovala fakt, že dělení na kněze a levity, které nacházíme u Ezechiele, je neznámé Deuteronomiu. Vedle levitů Ezdráš uvádí ještě pěvce, vrátné a „netinejské“ (zřejmě chrámové nevolníky) (2, 41—43).

Po návratu z exilu dosahoval počet kněží vysokých čísel. Podle Ezdráše jich bylo 6 000 (2,36—39) a Pa se zmiňuje o 24 000 levitů, 4 000 pěvců a 4 000 vrátných (1Pa 23,4—5). Jakkoli jsou tyto údaje legendární, nevylučují skutečnost, že kněží byli pro svou početnost rozděleni do 24 tříd (1Pa 24,7—18) a ujímali se střídavě po týdně služby v chrámě; bydleli mimo město, v kněžských vesnicích poblíž Jeruzaléma.

Kněžím byl svěřen kult, tj. souhrn symbolických úkonů a slovních projevů, jejichž cílem bylo zachovat svatost. Mezi nimi je třeba se zmínit o náboženských slavnostech (→ svátky), které musely být obrovského rozsahu, neboť při nich spolupracovalo všech 24 tříd kněží. V říjnu se slavil velký den smíření, při kterém velekněz (jménem Aron podle Lv 16) vstoupil do svatyně svatých, aby ji skropil krví. Také sabat byl provázen obřady, při kterých kněží hráli důležitou roli. Kult byl soustředěn kolem → obětí, tj. daru Bohu. Jednotliví věřící obětovali buď na důkaz vděčnosti, nebo obětí plnili slib daný Bohu, obětovali na odpuštění svých vin nebo obětí podporovali svou prosbu. K těmto obětem se užívalo zvířat nebo rostlin, oleje, mouky, solí, kadidla. Důležitější byly oběti přinášené jménem lidu, jejichž náklad nesl král nebo byl uhrazen z chrámové daně. V obětních rádech podle Lv 1—7 jsou oběti rozděleny do pěti tříd podle úmyslu, s nímž byly obětovány. Zvláštní obětní rituál u oltáře byl tak složitý, že se neobešel bez pomoci kněží, odborníků na svaté záležitosti. Každodenně byla na chrámovém oltáři vykonávána tzv. věčná oběť („ustavičná“ podle Kralických — viz Nu 28,10.15.24.31 atd.); v Ezdrášově době záležela v obětování beránka bez poskvrny a vady ráno a večer (Ex 29,38—42; Nu 28,3—8). Spolu s ní se obětovala i „suchá oběť“ (rostlinného původu) a úlitba. Po obětním úkonu následoval zpěv levitů a hra na strunné nástroje. Dva kněží zatroubili na trubku (2Pa 29,26—28; Nu 10,1.2.10), lid shromážděný

v chrámu padl tváří k zemi a modlil se. Některé žalmy, jako 24. 48. 81. 82. 92. 93. 94, zpívali levitě pravidelně v určených dnech podle týdenního pořádku. Je pochopitelné, že komplikovaný rituál vyžadoval přítomnost velkého množství kněží, levitů a zřízenců, zaměstnaných udržováním pořádku v rozsáhlých chrámových prostorech. Jednou z povinností kněží bylo dávat odpovědi těm, kdo přišli do chrámu hledat boží vůli. SZ se nejednou zmiňuje o kněžských věštách, tzv. orákulích.

Od počátku byli kněží třídou vzdělanců. Tradice, které jsou základem biblického písemnictví, předávaly se v kněžském prostředí, zde se také rozvíjely, obohacovaly i vypracovávaly v jednotlivé bohoslovecké školy. V průběhu staletí byly biblické spisy přetvářeny a znovu vydávány, opět přičiněním kněží. Zajetí v Babylóně, daleko od chrámu, také podnítilo činnost zákoníků, jejichž význam byl v Ježíšově době značný.

Před exilem byly chrám i kněžství závislé na královské moci, se zánikem království se situace změnila. Kněžstvo nabývalo stále větší významu jak v náboženské, tak v politické oblasti a chrám se stal jeho záležitostí. V Ježíšově době tvoří kněžstvo aristokracii, jejíž hlava, velekněz, je roven panovníku.

Jakkoliv nepřijemné světo věřící vrhají na kněžstvo konflikty mezi Ježíšem a kněžími, je třeba vyzvednout hlavní úlohu kněží při vzniku a zachování posvátných spisů; bez nich by nebylo bible.

G. PIDOUX /přel. M. Rejchrt

Nový zákon

Postoj NZ ke kněžství se může zdát neobyčejně paradoxní. Ježíš Kristus proniká do kultického života svého lidu, nijak nezasahuje do legitimních kněžských institucí staré smlouvy — a za pár měsíců o ně už žádný člen církve nemá nejmenší zájem. Bůh se k lidem už nikdy nepřiblíží tak tajemně — a člověk se slůvku „svatost“ nikdy nebude vyhýbat tolik jako tady. V historii ještě nikdy nebyla přinesena taková oběť, oběť takového dosahu — a přitom se všechna pozornost obrací jen k prorocství. Překvapuje to. Vypadá to dokonce na zlou nespravedlnost. S duchovenstvem je konec — a hle! — ze všech věřících jsou kněží. K vyjasnění tohoto napětí máme k dispozici jen málo textů, ve kterých by bylo nějak zvlášť použito kněžských termínů. Můžeme je snadno sesku-

pit kolem dvou pólů: jednak kolem ep. k Židům a její postavy „nejvyššího kněze“ a potom kolem těch oddílů v epistolách, které se dotýkají „královského kněžství církve“.

1. *Ježíš Kristus, náš nejvyšší kněz.* Autor epistol k Židům svědčí o našem vykopení ve světle kněžských zřízení SZ. Ukazuje nám jejich dovršení a naplnění v jedinečné a dokonalé oběti, kterou přinesl Ježíš Kristus na kříži — a to jednou provždy. Ježíš Kristus se jako nejvyšší kněz vskutku projevil jako *dokonalý prostředník*, dokonalý obětník a dokonalá obět. Dokonalý prostředník proto, že Syn člověka je vskutku člověk. Byl božím Synem od věčnosti (1,1—4), ale na zemi potvrdil a přivedl toto své synovství k dokonalosti svou naprostou a vítěznou poslušností (5,8—10). Byl opravdový člověk. Projevil svou solidaritu s naším postavením na této zemi tak, že na sebe vzal tělo a krev (2,14—18), že se podrobil zkouškám pokušení (4,15), že vešel až do hlubin utrpení a smrti s křikem a slzami (5,7). Byl *dokonalý obětník*, protože jím byl podle rádu Melchisedechova, tj. tak, že svůj úkol konal pro věčnost a nemusel přitom vcházet do rámce nějaké pozemské instituce (7,1). Byl ustanoven výjimečnou boží přísahou (7,20n). Nepotřebuje nástupce ani náhradníka (7,23—25), protože je věčně živ. Je svatý, nevinný a bez hříchu (4,15; 7,26). Nepovažoval za potřebné obětovat každodenní obět za své vlastní hříchy. Byl naprosto oddán druhým (v tom je vlastní smysl Ježíšova křtu). Neobětoval také žádnou jinou obět než sebe samého. V něm se kryje dokonale úřad i dar, kněžství i obět. Je i *dokonalá obět nové smlouvy*, byla nabídnuta dobrovolně (7,27; 9,27; 10,4—10), aby pykal smrtí za hřích lidu (2,17). Byl obětí, která jako by byla posvěcena skrze Ducha věčného (9,14), takže jeho obět je skutečně definitivní a neodvolatelná, tak jako je neodvolatelná sama smrt (9,27). Tato obět nezapadá do nějakého liturgického cyklu, nýbrž do časové linie, která se nevrací. Kristus umřel na kříži „jednou provždy“ (9,12,26; 10,10,14). Z boží milosti se teď dobrodiní této smrti vztahuje na všechny lidi (2,9).

Kněžství Ježíše Krista je ovšem víc než toto. Pro autora Žd je „sumou toho“ (8,1), že náš nejvyšší kněz pronikl obětí své vlastní krve na přesvaté místo, až na druhou stranu opony. Smrt na kříži a maje-

státní vstup Kristův do nebeské svatyně jsou spojeny v jakési jediné, nejvyšší gesto. Ježíš Kristus je opravdu náš Král, sedící po pravici slávy boží. Je náš nejvyšší kněz. Razil nám cestu a před trůnem se ustavičně za nás přimlouvá (6,19—20; 7,25; 8,1n; 9,11; 10,11n; 12,25). Kněžství Ježíše Krista se tak jeví jako královská cesta, vedoucí k životu. Liší se tím od Zákona a od obětí staré smlouvy, které vedly k smrti. Kristus kráčel před námi a přimlouvá se za nás. V tom je naše naděje.

2. *Královské kněžství církve.* Jako služebníci nové smlouvy jsme tak napříště posvěceni a jednou provždy přivedeni k dokonalosti (Žd 2,11; 10,14,29). Věrou jsme se stali účastníky Krista, který nás uvádí do → odpocinutí božím (4,10), neboť nás už netíží zoufalé břímě obětí, které je třeba stále opakovat, obětí, které vlastně jen obnovují vzpomínku na znovu se opakující hříchy (10,3). Tak jako Zákona znásobil přestoupení, tak upevnilo levítské kněžství otročení hříchu a učinilo z Izraele zajatce čisté tělesné čistoty. Teď však jsme byli ospravedlněni k životu v poslušnosti. Jsme také osvobozeni od obětování jakýchkoli obětí. Kristus je náš jediný kněz, jediná obět za nás obětovaná. Jsme osvobozeni k životu v chvalách a vděčnosti dítek božích, abychom se cele oddali službě svědectví a díkyčinění (13,15).

V této perspektivě nám vyvstávají jednotlivé oddíly, které k nám hovoří o novém kněžství. Už Ježíš oznámil ve svém slově o jeruzalémském chrámu, že jej postaví znovu. (Viz O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris 1951). Ve třech dnech své smrti a svého zmrtvýchvstání postavil vskutku na troskách levítské svatyně nový chrám, tělo Kristovo, svou → církev, → chrám Boha živého (2K 6,16), dům duchovní (1Pt 2,5). A nenajdeme-li v celém NZ nejmenší zmínku o nějaké zvláštní kněžské služebnosti (zachovat rozdíl mezi kněžskými a věřícími, znovuzřídit duchovenstvo a obnovit výkupnou obět by znamenalo vyprázdňení kříže a popření skutečného zásahu našeho Pána), pak je to právě tento text z 1Pt, který prohlašuje: „Vzdělávejte se v dům duchovní, kněžstvo svaté, k obětování obětí duchovních, vzácných Bohu... vy jste rod vyvolený, královské kněžstvo...“. Je to text, kterému odpovídá

„nebeská liturgie“ Zjevení Janova: „Omyl nás od hříchů našich krví svou a učinil nás krále a kněží Bohu Otci svému... (Zj 1,5—6; 5,10; 20,6). Tím, že se obětoval jako čistá a neposkvrněná oběť, učinil Beránek, který snímá hřích světa, z věřícího lidu lid obětníků. Ale k čemu teď ten „národ kněžský“, jestliže už nebudou obětovány výkupné oběti? K tomu, aby bylo před světem vydáváno svědectví, aby byla vzdávána chvála a konáno kázání o oběti přinesené jednou provždy. Také o stálé přítomnosti Beránka neposkvrněného před božím trůnem. Proč ten „duchovní chrám“ na zemi, jestliže vstoupil Kristus do nebeské svatyně? Protože bohoslužba konaná v nebesích má být až do konce konána i na zemi. Proč to „královské kněžstvo“? Protože církev je kněžské sdružení, přidělené osobnosti Krále a pověřené zvěstovat Kristovo prostřednictvím a panství. Ježíš se přimlouvá a posvěcuje za své (J 17,19). Církev se v Kristu modlí, přimlouvá a v něm je také povolána, aby se posvětila za svět. Kristus se obětoval: Církev je v Kristu určena k tomu, aby se obětovala jako oběť (nemá už k obětování nic jiného než sebe samu). V tom bude záležet živá a svatá obět našich těl, to bude rozumná služba nové smlouvy (Ř 12,1). Ježíš na sebe na Golgotě vzal všechno vykupitelské → utrpení, → církev má v Kristu na těchto jeho utrpeních podíl. Ne snad, aby je nějak doplnila, protože na kříži bylo naplněno všechno, ale proto, aby až do svého dokonání znala utrpení, které je Kristovu tělu vlastní. Potvrzujeme jimi bolesti posledního času, rození nového světa, svědectví, misie a mučednictví (Ko 1,24). Ježíš sám prolil → krev nové smlouvy. Jeho apoštol může nicméně v Kristu také prolít svou krev jako úlitbu, která posvěcuje víru věřících (Ef 2,17). S obětními výrazy SZ se setkáváme všude, až po sbírky pro jeruzalémský sbor. Pavel tu vidí dvojí znamení oběti našich životů a obecenství svatých. Všecko ovšem jako znamení služby církve: vzájemná pomoc a diakonie jsou pokračováním jejího kněžství ze stejného titulu jako zvyvání a přimluva.

Tak i v době, kdy se pomalíčku dokončuje roztržka mezi rodící se církví a kulturním staré smlouvy (apoštolové se do jeruzalémského chrámu chodí už jen modlit) a v čase, kdy se projevuje, jak mizí veškeré duchovenstvo mezi služebnostmi (→ služba) nového společenství, nacházíme přece

jen v celé šíři nz spisů kněžský slovník, který se týká jak budování církve, tak jejího poslání, ale který nabyt obětí na Golgotě úplně nového smyslu. V tomto zvláštním kněžství církve nejde ostatně nikdy o nic institučního, protože vzešlo ze samého popudu Ducha svatého. Byl to on, kdo učinil z tohoto nově zbudovaného chrámu ve třech dnech svůj přibytěk, a slovo „duchovní“ se tu vrací jako vedoucí motiv všech těchto oddílů. Charakterizuje jak tento dům, tak kněžství, oběti i dary, bohoslužbu (v Duchu a pravdě), chvály, písničky a → modlitby církve. To vše je dílem jednoho a téhož Ducha.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

KRÁL → *Ježíš, Služba SZ*

KRÁLOVÁNÍ → *Království*

KRÁLOVSTVÍ

Častý výskyt tohoto pojmu v NZ a zvláště u synoptiků, aniž byl kde definován, ukazuje dostatečně, že byl Ježíšovým posluchačům i první křesťanské generaci dobře znám. Jde vskutku o pojem běžný v apokalyptické židovské literatuře prvního století př. Kr., která jej přejímá ze SZ. Nejen proroci a žalmy, ale i nejstarší spisy staré smlouvy znají „Hospodinovo království“ nebo „království nebeské“ (Nu 23,21; Dt 33,5). Tyto výrazy neoznačují místo nebo oblast božího království (jako to zní i v českém slově „království“), ale spíše skutečnost, že Bůh je král. Označují tedy kralování a panství boží. Toto kralování může být popíráno, neuznáváno nebo zavržováno, ale přesto neexistuje o nic méně jako „boží“ a „nebeské“ království. Znamená to, že není zjevné v tomto světě, kde trvá množství pozemských království. Nicméně „přichází den“, kdy se zjeví plně a kdy království boží nakonec obsáhne všechno stvoření nebeské i pozemské. Tento „příchod“ království Hospodina, který zjeví svou spravedlnost a milosrdenství s mocí a slávou, je spojen (v poexilní literatuře) s příchodem mesiášského krále, Syna Davidova a Syna člověka, jemuž bude dána královská svrchovanost samého Hospodina. Ať už bude způsob a obsah tohoto posledního zjevení královské boží svrchovanosti na konci času jakýkoli, očekávání božího království bylo podstatným rysem naděje Izraele i zbožnosti „bojících se Boha“, o kterých se NZ občas zmiňuje na okraji

židovské pospolitosti. Tato naděje, i když se někdy vyjadřuje bez rozvahy, je ohlaselem kázání Jana Křtitele a Ježíše (srv. L 17,20; 19,11; Mk 12,34; 15,43; také scéna Ježíšova vjezdu do Jeruzaléma, Mk 11,10 par.).

Je tedy jisté, že mluví-li Ježíš o božím království (nebo u Matouše o nebeském království), či o království Syna člověka, mluví o něčem, co je posluchačům důvěrně známo. Věc sama není nová, co však nové je a co tvoří vlastní → evangelium, totiž „dobrou zprávu“, kterou Ježíš oznamuje a kterou ukládá hlásat i apoštolům, je ujištění, že se „naplnil čas“ a že se „království boží přiblížilo“. V četných zprávách, které se vztahují k Ježíšovu kázání, vyjadřují všechna slovesa, jejichž podmětem je království, tento příchod, blízkost, bezprostřednost božího pohybu vstříc lidem a zvláště jeho lidu s úmyslem zjevit svou královskou hodnotu (Mk 1,15; Mt 3,2; 4,17; 10,7; L 10,9.11; 21,31). Nyní říká Ježíš, ten → čas (ten okamžik), o kterém kázali proroci, že „přijítí má“, právě se naplňuje, uskutečňuje, stává se přítomným. Je to právě toto, co činí z království samu náplň evangelia!

1. *Evangelium království.* Tento výraz podává přesně vzato svědectví o jisté *události*: o vyhlášení příchodu království, o zveřejnění na zemi i v lidských dějinách, že Bůh učinil svrchované rozhodnutí zjevit se teď a vykonávat teď svou královskou moc. Boží království není tedy možno chápat jako nějaké „nejvyšší dobro“ nebo ideál, který má člověk hledat nebo kterého má dosáhnout; není to také nějaký stav nebo privilegované místo. Naopak je to boží království, které k člověku přichází a tím mu klade otázku, zda mu náleží, zda je připraven je přijmout a vejít do něho, snést jeho příchod a rozeznat jeho tajemství. Způsob, jímž se království lidem podává, podoba, v níž přichází, je podstatná a především → Slovo. Ježíš káže jako dobrou novinu právě „slovo království“. Kvůli tomu přišel (L 4,43; 8,1; 9,11; 16,16). Toto kázání se děje obvykle v → podobenství, tj. nepřímým způsobem, skrytě, metodou analogie. Příchod božího království je totiž → tajemstvím, jež proniknout může být dáno jen těm, kdo mají oči k vidění a uši k slyšení (Mt 13,10—17). Ježíš připojuje ke svému kázání skutky: káže evangelium království a uzdravuje, vyhání démony, koná mocné činy, → zá-

znaky, znamení. Tato znamení jsou podstatnou částí vlastní zvěsti, provázejí ji, zdůrazňují ji. Evangelisté výslovně prohlašují, že tato znamení potvrzují to, co bylo božím slovem slíbeno (Mt 8,17). Ježíš to také zdůrazňuje v odpovědi Janovým učedníkům (Mt 11,4—5). Tento text je přímo narážkou na oddily z Izaiše, které zvláště zřetelně ohlašují příchod Hospodinoва království (Iz 29,18n; 35,5n; 61,1n). Kázání a znamení království dosvědčují tedy skutečnost, že věčné boží království je přítomné a nyní se zjevuje; Ježíši při tom přičítají „autoritu“, která jeho posluchače naplňuje překvapením (Mt 7,29; Mk 1,27). Ježíš odmítá prozradit její původ (Mt 21,23—27), avšak naznačí, že přichází od Boha (Mt 12,25—28). Ježíš dává obzvláště vyháněním démonů najevo, že jeho přítomnost a služba znamenají průlom osvobozující moci Pána, který přichází, aby se ujal svého království ve světě stvoření „poddaného marnosti“. Království boží se tedy objevuje, vystává na obzoru, vzchází „jako semeno vhozené do země“, právě do té země, která byla až doposud vydána panství satanovu, ale nebeský Král je i jejím pánem! Není náhodou, že Ježíš užívá o království takových obrazů jako semeno, světlo, rozžaté lampy, klíčící zrna. Jsou to obrazy, které ilustrují příchod mesiáského krále ve starozákonních prorocích i v žalmech (1Kr 11,36; 2Pa 21,7; Ž 132,17; 119,105; Oz 2,23.24; Jr 31,27; Iz 55,10 atd.). Kázání o přicházejícím království, jež má víra rozpoznat v Ježíšových podoběnstvích a zázracích, se nakonec soustřeďuje na osobě toho, který je zvěstovatelem. Ve skutečnosti není → Ježíš jen kazatelem království, je zároveň jeho nositelem a uskutečňovatelem. Tajemství království je totožné s mesiáským tajemstvím Ježíšovým. Království je tu, protože je tu on, je v této jeho skryté přítomnosti (Mt 12,28). Takový je nejspíš smysl Ježíšovy odpovědi těm, kdo se ho ptají, kdy přijde boží království: „Království boží nepřichází tak, abyste to mohli vyzporovat; ani se nedá říci: Hle, je tu, nebo je tam! Hle, království boží je mezi vámi!“ (L 17,20—21). Tento těsný vztah mezi příchodem božího království a Ježíšovou přítomností objasňuje záhadné slovo Mt 11,12: „Ode dnů Jana Křtitele až podnes království nebeské trpí násilí a násilníci po něm sahají“. Lukáš v souběžném textu prostě praví, že království boží „se

zvěstuje“. Obě znění se svým smyslem stýkají, neboť právě zvěst království a jeho přítomnost v osobě toho, jenž je králem, vyvolává sílu víry, vítězné rozhodnutí, jímž se vstupuje do království. Lze tedy říci, že kázáním království káže Ježíš sám sebe. Evangelium není jen poselství Ježíšovo, ale i poselství o Ježíši. Proto je vstup do království zcela závislý na víře v Ježíše Krista:

2. *Vstup do království.* Otázka, zda člověk vejde nebo nevejde do božího království, je ústřední otázkou → kázání evangelia. Toto kázání není jen zaslíbením, vyhlášením, dobrou zprávou o tom, co se stalo, je zároveň také výzvou k pokání a víře: „Naplnil se čas a přiblížilo se království boží. *Čiňte pokání a věřte evangelium*“ (Mk 1,15). Chápeme-li tyto pojmy ve vztahu k přicházejícímu království, nejsme v rozporu s jejich nejhlubším smyslem: K pokání patří velká proměna, zvrát, obrácení člověka, který se zřiká svého vlastního kralování, stejně jako své vlastní spravedlnosti. K víře patří přijetí a uznání království božího a jeho spravedlnosti. Od té chvíle se ukazuje, že všechny podmínky stanovené pro vstup do království se nezvratně spojují v tento dvojí požadavek: v požadavek → pokání a → víry. Království je dáno těm, kdo na ně čekají, hledají je a usilují o ně jako o svůj jediný poklad; je dáváno „chudým“, tomu, „kdo se pokoří a bude jako dítě“ (Mt 18,4), tomu, kdo se „znovu narodí“ (J 3,3—5), kdo pro ně všechno opustí (Mt 19,28—30) a kdo svolí jít za Ježíšem cestou odříkání a služby (Mk 9,47; Mt 19,12; L 9,60.62). Chudoba, malost, pokora nejsou „ctností“, které by opravňovaly k vstupu do božího království. Jsou znamením a ovocem opravdového pokání a pravé víry, které v lidském srdci probouzí zaslíbení království, samo Ježíšovo slovo. Zde je třeba podotknout, že kázání na hoře, které je často vydáváno za chartu či za nový zákon království, jím skutečně je, a to jako evangelium, které Ježíš nejen kázal, ale i naplnil. Novým zákonem je však opravdu jen pro toho, kdo ve víře a v pokání přijme zaslíbení a milost království a kdo do něj vstoupí. Vstup do království spadá vjedno s pohybem a rozhodnutím víry v toho, kdo je jeho králem. Vposledu tedy je nutno chápat příchod království ve vztahu k osobě a dílu Ježíše Krista. Naplnění královské boží

spravedlnosti Ježíšem Kristem a v něm vede k poslednímu a dokonalému zjevení tohoto „království shůry“, které učiní konec všem časům a všemu očekávání, když sjednotí „všechny věci“ pod žezlem Krále králů a Pána pánů.

3. *Království boží a království Ježíše Krista.* Podle svědectví evangelií je zřejmé, že celé pozemské dílo Ježíšovo směřuje a vrcholí v ústřední události jeho smrti na → kříži a v jeho → zmrtvýchvstání. Vyhlášení evangelia království, oznámení jeho bezprostředního příchodu a projevení nekončí slavným příchodem, uchopením moci či nastolením, nýbrž křížem, na němž umírá Mesiáš, král Izraele. Celé drama Ježíšova díla uprostřed jeho lidu se odehrává kolem tohoto „kamene urážky“ a skály pohoršení“, o niž zapomnou i učedníci. „Syn člověka musí mnoho trpět i potupen být od starších a předních kněží a zákoníků a zabít být a ve třech dnech z mrtvých vstát“ (Mk 8,31 par., 9,31 par.). Protože se Ježíš vydává za Mesiáše, Syna božího, a tvrdí, že je králem království nebeského, je také zavržen a ukřižován jako „král židovský“. Tajemství království nespočívá tedy jen v jeho neviditelné přítomnosti v osobě toho, který je přináší jako slovo a zaslíbení, nýbrž také v tom, že přesahuje hranice Ježíšova pozemského života, který končí a naplňuje se v kříži. Má-li přijít království boží, musí být naprosto a beze zbytku dokonána a zjevena boží → spravedlnost, totiž její vítězství nad nespravedlností tohoto světa. „Království mé není z tohoto světa,“ řekl Ježíš Pilátovi (J 18,36). Aniz nadhazujeme otázku, kdy se toto království zjeví (→ příchod), připomeňme, že v naučení, které dává učedníkům, podřizuje Ježíš toto poslední zjevení království božího výslovně svému vlastnímu slavnému zjevení. Toto jeho osobní zjevení je kladeno zcela za hranici jeho smrti i vzkříšení a je jimi zcela podmíněno. Zpráva o poslední velikonoční večeři a ustanovení večeře Páně (→ eucharistie) je zaměřena nejen k nastávajícímu dokonání oběti kříže, ale také k poslednímu dovršení božího království (Mt 26,29; Mk 14, 25; L 22,16—18). U Lukáše Ježíš v téže zprávě oznamuje, že „uděluje království“ těm, kdo jsou jeho, totiž těm, kdo s ním vytrvali v jeho „zkouškách“ a jsou účastní těla a krve, jež za ně byly dány. Ti budou mít také podíl na nebeské

hostině a zasednou s králem k soudu nad Izraelem (L 22,28—30).

Zde je vhodné zmínit se o rozlišení mezi královstvím božím a kralováním či královstvím Kristovým, které ve svých pracích obzvláště osvětluje O. Cullmann. V textech se vskutku brzy mluví o „království Otcově“ a brzy o království Synově či o vládě Syna člověka (př.: Mt 26,29 a Mt 16,28). Toto rozlišení se netýká obsahu obou pojmů, které vyjadřují stejnou věc, dotýká se však časového rozdílu mezi vládou Kristovou a mezi královstvím. Po dokonání spásy spravedlností kříže vstává Ježíš Kristus z mrtvých, je pak povýšen na boží pravici, vstupuje do své slávy a ujímá se všemohoucí vlády (L 24,26; Mt 28,18). Kristovo království začíná se tedy nanebevstoupením a o letnicích prohlašuje Duch svatý ústy apoštolů: „Bůh učinil Pánem a Kristem tohoto Ježíše, kterého vy jste ukřižovali“ (Sk 2,36). Ježíš Kristus vykonává tedy již nyní královskou moc na nebi i na zemi. To je jistota, která dodává církvi života a tvoří základ apoštolského kázání. Království boží však teprve musí přijít a jeho projevení závisí na přibližujícím se konci časů, který bude poznamenán návratem Ježíše Krista, který přišel a přijde (Sk 1,11). Kázání a oznamování božího království, které bylo již základem Ježíšova poselství, zůstává tedy také poselstvím církve, která dosvědčuje, že Ježíš je Pán.

4. *Království boží a → církev.* Království boží je vskutku předmětem apoštolského kázání (Sk 19,8; 20,25; 28,23). Kázat Ježíše Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého nebo kázat království boží je jedno a totéž, neboť Ježíš Kristus se stal Pánem právě svou smrtí a svým zmrtvýchvstáním. Víře v jeho jméno se dostává odpuštění hříchů a vstup do božího království. Pavel označuje království často jako → dědictví zaslíbené věřícímu (1K 6,9—10; 15,50; Ga 5,21; Ko 1,13). Také celá etika je zasazena do perspektivy příchodu království zjevením Ježíše Krista a jeho vlády (Ř 14,17; 1Te 2,12; 2Te 1,5; 2Pt 1,11; Jk 2,5; 2Tm 4,1).

Církev je poddána Kristově vládě. Vyznává ji a vyhlašuje. Sama však není božím královstvím. Může je až do konce jenom ohlašovat jako poslední naději svou a celého světa. Církev může v tomto světě od nynějška vyzdvihovat znamení ohlašující nový svět jedině proto, že Ježíš Kris-

tus jedná a vykonává při ní svou moc Duchem svatým (1K 4,20). Současné panství Ježíše Krista lze poznávat jediné vírou, v očekávání dne, kdy „odevzdá (Ježíš) království Bohu a Otcí“ a kdy „jako poslední nepřítel bude zmařena → smrt“ (1K 15,24nn). Až do tohoto dne nemá církev žádnou jinou „moc“ kromě modlitby: „Přiď, Pane Ježíši!“ (1K 16,22; Zj 22,17.20). A to až do chvíle, kdy zazní velký hlas ze Zjevení, volající: „Nyní stalo se spasení, a moc i království Boha našeho a moc Krista jeho!“ (Zj 12,10; 11,15).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

K R E V

1. a) *Krev je → život.* V bibli není krev nikdy jen prostá tělesná látka; je tím podstatným. „Krev oživuje tělo“: to je smysl základních výměrů Gn 9,4; Lv 17,11nn; Dt 12,23. Duše těla je v krvi; duše všelikeho těla je jeho krev. Toto slovo „duše“ nemá vztah k řeckému ontologickému dualismu, kde je duše cizí princip, postavený proti tělu. V biblické antropologii je duše napopak částí těla: „duše“ (krev) „oživuje“ tělo zvířat. Hebrejské slovo „duše“ bychom správně přeložili v těchto oddílech naším slovem „vitalita“.

b) *Krev je život v jeho omezenosti.* Životnost krve není pojímána jako schopnost či záloha, s níž by tělo mohlo disponovat. Prodlužuje se jen potud, pokud je přenášena otcovstvím či mateřstvím (J 1,13). Jen takto je krev *tvůrcem života*. Jakožto charakteristiku lidského druhu (Sk 17,26) zdůrazňuje krev dočasnost života. To je také zvláštní význam výrazu „*tělo a krev*“: beze vztahu ke hříchu, poněvadž i Kristus měl na tělu i krvi podíl (Žd 2,14). Tento výraz staví do protikladu ohraničený lidský život k božskému životu, který je věčný (1K 15,44—50; sr. též Mt 16,17; Ef 6,12; Ga 1,16). V tomto směru zmiňme ještě, že narozdíl od biblické antropologie, v níž → člověk nemá život sám v sobě, vypráví babylónská zpráva o stvoření podle Beroze, že živočichové byli stvořeni ze země smíšené s krví boha Marduka a že tak mají přirozený podíl na životě božském.

c) *Krev je život omezený → smrtí.* Vidíme-li rozlitou krev, znamená to, že nějaká bytost přišla o život, že tu jde o smrt (Gn 37,31nn), obvykle násilnou (Mt 23,30.35). Proto znečišťuje krev vyteklá

v případě menstruačního výtoku (Lv 15,19nn; Ez 22,10) a vraždy (Nu 35,33nn).

Voda proměněná v krev (Ex 7,14nn; Zj 8,8n) znemožňuje život. V eschatologii je krev vždycky znamením smrti a nenapravitelných neštěstí (měsíc proměněný v krev: Jl 2,30n; krvavé hostiny v den soudu: Ez 39,17nn, atd.; sr. na jiné rovině 1K 11,27 a 30).

Protože tedy má život své sídlo v krvi, je Bůh, Pán života, jediným *Pánem krve*, ta je zasvěcena jenom jemu. Člověk s ní nemůže volně nakládat. Plynou z toho tři zákazy a používání krve jenom při obětech (sr. 2 a 3).

2. a) *Zákaz požívání krve* nebo krvavého masa platí ve SZ bez výjimky a trestá se smrtí. Nejde tu o zdravotní předpis. Chtít rozmnožit svou životnost požíváním krve živočicha, je zásah do práv Boha, jediného dárce života (Lv 3,17). Zákaz platí také pro pohany (Gn 9,4; Lv 17,12nn). Ukládá povinnost nechat vykrváčet každé zvíře určené k snědku a *přikrýt jeho krev prachem* (Lv 17,13).

V NZ se tento zákaz vyskytuje mezi pravidly uloženými křesťanům pohanského původu v Antiochii. Děje se to však pouze z lásky k Židům (Sk 15,19—21), poněvadž Kristus se stal Pánem živých i mrtvých (Ř 14).

b) *Zákaz prolít krev jiného člověka.*

SZ. — Vražda není vina proti mravnosti, ani krivda způsobená oběti nebo společností. Je to zásah do božského práva (sr. Gn 9,5—6). Proto žádá Bůh počet z prolité krve a mstí je: vůl, který zabil člověka, je ukamenován jako vrah; další náhrada škody se nepožaduje (Ex 21,28). V případě záměrné vraždy padá prolitá krev povinně na hlavu vraha (Ex 21,12). Bůh ukládá „mstiteli krve“ *přikrýt nevinnou krev* krví vražedníka (Nu 35,31nn). Mstitel přikrývá hlas krve, tj. jeho duši: Gn 4,10; Jb 16,18, 27,8—9). Plní tak náboženskou povinnost, která je později svěřena vrchnosti (Ř 13,4). To je největší zásada Ex 21,23. V případě neúmyslné vraždy bude vražedník, který propadl smrti a uteče se do jednoho z útočištných měst, zproštěn viny smrtí volekněze, který tak *přikryje* jeho vraždu (Joz 20,6).

NZ. — Zákaz trvá (Mt 5,21nn). Stejně tak jistě i trest (Sk 16,6). Pokud jde o křesťanské mučedníky, je všechn zájem zaměřen na Ježíše: hlas jejich krve je *přikrýt hlasem jeho krve* (Žd 12,24; Sk

6,9—11; srovnej se 7,14). Hrozná věta „krev jeho na nás i na naše děti“ má být napříště chápána ve světle modlitby „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí“.

c) *Zákaz obětovat krev démonům.* Proto smí být krev vylita pouze před svatyní na boží oltář (Lv 17,3nn; Ž 16,4; 106,38).

3. a) *Krev jako nástroj smlouvy mezi Bohem a lidem.*

SZ. — Ex 24 podává zprávu o obřadu sinajské smlouvy. Krev obětovaných zvířat je vylita zpola na oltář (stůl Hospodinův), zpola na lid. Když byly přijaty závazky, zřizuje tato krev mezi Bohem a Izraelem *svazek společného života*. Porušit → smlouvu by tedy znamenalo postavit se na odpor životu, který člověk sdílí s druhým účastníkem. SZ činí narážky na toto pouto krve, když představuje Boha jako Otce dítek Izraele (sr. Za 9,11; Ex 4,24—26).

NZ. — Nová smlouva zaslíbená v Jr 31,31—34 je zpečetěna v Ježíšově krvi na kříži. Jako věčná smlouva (Žd 13,20) nebude porušena. Její účinnost bude lepší než účinnost první smlouvy (Žd 8,6). Bůh uskutečňuje krev svého vlastního Syna mimořádné *společenství života* mezi sebou a lidmi, které tak činí „účastníky své vlastní přirozenosti“ (2Pt 1,4) a svého vlastního bohatství: Žd 9,15nn činí narážku na slovo „smlouva“, jež v lidové řečtině znamená závět, a podtrhuje tak platnost převodu božského dědictví na lidi v důsledku smrti Syna, legitimního dědice.

Bylo by ještě možno k tomuto pojmu smlouvy připojit → smíření a → pokoj, kterých je nabyváno Kristovou krví mezi Bohem a lidmi (Ř 5,9—10; Ko 1,20) a mezi Židy a pohany, kteří se stali bratry účasti na téže krvi smlouvy (Ef 2,13).

Zde by mělo své místo učení o vykoupení krví (Sk 20,28; Žd 9,14; 1Pt 1,18—19). „Vykupitel“ označuje ve SZ nejbližšího příbuzného, který má předkupní právo na nějaký předmět či osobu. Podobně rozvazuje Kristus pouto, které marně svazovalo lidi s jejich otci. Kristus, který se stává naším starším bratrem, nás uvádí do rodiny svého Otce.

b) *Krev používaná při → obětech.*

SZ. — V rámci sinajské smlouvy je krev svátostný prvek určený k napravování smlouvy ustavičně poskvřňované hříchy Izraele (Lv 16,15).

Krev prolévána všeka či po částech ještě za tepla (tj. živá) na rohy oltáře

představuje oběť, kterou je Bohu věnován život oběti, jež byla předchozím vzkládáním rukou ztotožněna s obětníkem. Její úloha a její účasti jsou vymezeny v Lv 17,11: „Já pak oddal jsem vám ji (krev) k oltáři, k očišťování duší vašich“. Ačkoli etymologie slova „očišťování“ je nejistá, je vhodné myslet při ní na hebrejský kořen *prikrýt*. Jako při vrazdě (sr. 2,b), jsou hříchy Izraele přikryty krví oběti, a tak jsou → očištěny. To je smysl → slavnosti smíření (Lv 16), při níž jsou hříchy celého roku přikryty před Bohem krví kozla. Stejně očišťovali malomocného, poskvrněný dům (Lv 14), oltář nebo velekněze (Lv 8). Pro toho je očišťování zřetelně určeno jako příprava posvěcení k službě Bohu.

NZ. — Žd 9,22 připomíná tuto základní službu krve, krev podle Zákona očišťuje téměř vše. Nejde tu o svébytný princip, nýbrž o řád vydaný Bohem pro krev, jež způsobí vpravdě očištění od hříchů, pro krev Kristovu. Očekávající pokropení krví, měli Židé slavit s největší vážností krvavé obřady Zákona. Pro lidi měly výchovný smysl, vzhledem k Bohu působily smíření odkazem na Kristovu krev (Žd 9,8nn). Toto očištné dílo Kristovy krve (odpuštění hříchů) se v NZ objevuje často (Ř 3,25; Ef 1,7; Žd 9,12; 1J 1,7, 2,2; Zj 1,5). Toto odpuštění hříchů, vykonané jako jedinečné dílo jednou provždy a pro všechny, posvěcuje věřící k službě Bohu (Zj 5,9; Žd 13,12, 10,29), ke kněžské službě církve (Sk 1,5—6) a ke vstupu do svatyně svatých před boží tvář (Žd 9,24, 10,19).

4. *Krev a → eucharistie.* a) *U synoptiků a v 1K 11.* Věřící jsou drženi ve smlouvě krve kříže účastí na kalichu. Tato eucharistická krev jim zprostředkuje potřebnou nápravu smlouvy, zachovává a utvrzuje je v odpuštění jejich hříchů. Poznamenejme, že formule Matoušova a Markova jsou přetiskem formule z Ex 24,8.

b) *V 1K 10,16.* Společnost Kalicha představuje obecenství s Kristovou krví rozlitou na oltáři → kříže na usmíření hříchů.

c) *U J 6,53—57.* Eucharistická náražka je tu zřejmá. Výraz „píti krev“, který je pro Žida zcela pohoršující, je nutno porovnat s 1Pa 11,19, kde vyvolává myšlenku smrti. Má-li být krev pita, musí být nejprve vylita. Avšak „vylévaná krev“ zde nenaznačuje pouze, že Kristus ztrácí život, nýbrž že svůj život dává. Tato krev je tedy obživující pro ty, kdo ji pijí. Je

„právě nápoj“, to jest nápoj, který uhašuje žízeň pro život věčný. Kristova krev, nositel jeho života jako života Syna, působí zrození dítek božích. Lidská krev to nedokáže (J 1,13; sr. 1. b).

Je také možné, že je tato dvojí zmínka o těle a krvi narážkou na obětování velikonočního beránka (Ex 12,7—8), jehož maso sytí a jehož krev chrání před smrtí (sr. J 1,29,36; Zj 5,12).

d) *U J 19,34 a J 5,6.* Jen Janovi slouží krev k charakterizování eucharistie. Všechno svátostný realismus svatého Jana je podřízen dílu kříže. Eucharistie již nesmí být zanedbávána stejně jako křest. V podobenství vody, představující křest, a krve (ne vína), představující eucharistii, je zdroj pozdější svátostné hierarchie.

Reč o „krvi Kristově“ není formule, kterou by bylo možno zaměnit s druhými. V NZ ukazuje na lidství Kristovo; skutečnost jeho smrti i smrti druhých lidí; jeho násilnou smrt; skutečnost, že tato smrt je předešlým svátostným akt, kterým uzavírá Bůh smlouvu, odpouští hříchy, posvěcuje, působí vykoupení a dává svůj život.

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

KRISTUS → Ježíš, Pomazání

KŘEST

1. Působení Jana Křtitele zahajuje nový oddíl dějin spásy: připravuje příchod Páně, ohlášený proroky (sr. Mk 1,22nn par.; L 1,14nn; J 1,31). Jeho působení je mezníkem, který vyznačuje rozhodný obrat v dějinách (sr. Sk 1,22; 10,37; 13,24). Proto se také nelze divit, že vedoucí jeruzalémské kruhy mu poslaly dotaz, zda je on Kristus (J 1,19nn). Bylo vskutku třeba zvláštního pověření od samého Boha k tomu, aby bylo možno se odvážit uplatnit na dětech Abrahamových (L 3,8) křest, který Židé po několik pokolení udělovali těm, kdo se obrátili na víru Izraele (sr. Mt 21,25nn par.), a také k tomu, aby bylo možno odvážit se tvrdit, že přijetím takového křtu člověk naplňuje boží úradek (L 7,29nn). Nedávná bádání skutečně prokázala, že Janův křest nemá svůj původ v obřadných očišťováních, jaká znala téměř všechna náboženství Blízkého východu a jež konaly některé židovské skupiny. Janův křest je naopak křest nové obrátců, uplatněný i při samotných Židech. Hledaly se různé důvody pro vysvětlení toho, co Jan rozuměl křtem, který uděloval.

Byl to křest jednorázový, ponořením, spojený s mravními závazky (sr. L 3,1—18). Nejpravděpodobnější důvod je v představě, kterou znají rabíni a kterou uvádí svatý Pavel, že pro přijetí božího zákona a pro dosažení zaslíbené země musel být lid „pokřtěn v Mořžíse v moři“ (1K 10,1—2). Křest přistouplých měl tedy pravděpodobně sloužit k tomu, aby také oni *dobatečně* prošli Rudým mořem. Přitom podle značné části židovského podání jsou události vyjití z Egypta předobrazem událostí posledních: ohlašují, co se stane v okamžiku příchodu věčné spásy. Jan tedy křtí proto, aby „postavil Pánu — jehož příchod je blízky — lid hotový“ (L 1,17). Shromažďuje na → poušti (Mt 3,1) mesiášský lid křtem pokání (Mt 3,6 par.; Sk 19,4) a odpuštění (Mk 1,4), který je naplněním přechodu Rudého moře. Je to křest pouhou → vodou (Mt 3,1 par.), tj. očišťuje (sr. Ez 36,25), soudí (Gn 35,7nn) a dává naději (Iz 35,7). Připravuje na spásu, ale ještě jí nepůsobí, činí pouze tečku za stavem věcí, který Bůh odsuzuje, ale ještě jej nenahrazuje — královstvím božím, znamená konec přítomného věku, ale nepočíná věk přicházející. Proto Jan Křtitel není ještě pod novou → smlouvou (Mt 11,9—15).

2. Ježíš sám se podrobil Janovu křtu (Mt 3,13nn par.; sr. J 1,32nn), ne proto, že by ho byl potřeboval pro svou osobu, nýbrž aby naplnil všechnu spravedlnost (Mt 3,14n), tj. aby se ujal svého úřadu Syna či → služebníka božího (Mk 1,10 = Iz 42,1), jehož úkolem bylo být jedno s lidem a vzít na sebe jeho hříchy (sr. Iz 53). V tomto smyslu je křest Ježíšův přípravou na jeho smrt na → kříži, kterou ostatně výslovně nazývá křtem (Mk 10,38; L 12,50): jeho křest ho činí beránkem božím (J 1,29 až 34). Proto první tři evangelia od křtu Ježíšova ukončují Křtitelovu činnost a dokonce ustanou s každou zmínkou o křtu až do chvíle, kdy podle předpovědi Jana Křtitele Ježíš bude křtít Duchem svatým (Mt 3,11 par.; J 1,33). — V evangeliu Janově je určité kolísání (sr. J 3,22nn; 4,1nn), ukončené však stejným bohoslovným závěrem (J 3,30). Chvíle křtu Duchem svatým mohla však nadejít pouze až tehdy, když Ježíš nesl a přenesl boží soud nad hříchem světa (sr. J 7,39), to jest až po jeho zmrtvýchvstání (sr. Sk 1,5; 11,16): ostatně příkaz křtít dává Pán svým učedníkům až po velikonocích (Mt 28,19n). Ode dnů Janových až do velikonočního rána

všecko, co křest znamená, bylo tak či onak soustředěno v Ježíši, jehož život, jak praví vyznání víry, byl jediným utrpením.

3. Od letnic plní církev příkaz, že má křtít (sr. Sk 2,38—41), a Nový zákon si neumí představit člena církve, který by nebyl pokřtěn (sr. Sk 8,12,36; 9,18; 10,44nn; 16,15,33; 19,5; R 6,3 atd.). Je tento křest křtem Janovým nebo nový? Je to jistě křest nový (sr. Sk 19,1nn), a přece podobně jako Janův je to křest jednorázový (sr. Ef 4,5), *křest vodou* (sr. Sk 8,36; 16,13nn) a křest pokání na odpuštění hříchů (Sk 2,38). Jako Janův je i tento křest pro pokřtěného znamením, že přítomný věk učinil úpadek, je souzen a odsouzen. Avšak narozdíl od Janova je křestanský křest také *křtem Duchu*, to jest nejenže pro křtěnce znamená konec přítomného věku, nýbrž uvádí jej již do věku přicházejícího, jehož závavkem je Duch (2K 1,22; 5,5). Křestanský křest jako křest vody a Duchu svědčí mocně o protimluvném postavení církve, v níž se setkává svět, který odchází, se světem, který přichází. Je to postavení, které ve světě prvního Adama činí z církve znamení skutečné přítomnosti světa Adama nového (→ Ježíš Kristus; čas). I když mnohdy chvíle křtu vodou a okamžik křtu Duchem nespádají vjedno (sr. Sk 10,44nn), jedná se přesto o dvě doby téhož křestního počínu (sr. J 3,5). (Vyprávění o obrácení Samaritánů, kteří byli sice pokřtěni Filipem, ale nepřijali ještě Ducha svatého, jenž jim byl potom udělen Petrem a Janem, kteří právě kvůli tomu přišli z Jeruzaléma (Sk 8,4—17), má bez pochyby zdůraznit spíše sjednocení nové církve v Samaři s církví apoštolskou v Jeruzalémě, nežli vyznačit rozdíl mezi křtem pouhou vodou a křtem Duchu. Má-li tento záhadný oddíl bohoslovný hrot, pak jím není protiklad dvou křtů, nýbrž myšlenka, že jen → apoštolé mohou udílet křest v jeho plnosti.)

4. Tak závažný jev, jako je křest, musel dát záhy zrod křestnímu bohosloví (sr. Žd 6,2, kde „křty“ pravděpodobně označují křest křestanský a protikladný Janovu či obdobným obřadům konaným v pohanství). V mezích kanonických Písem obsahuje křestní bohosloví tyto hlavní prvky, které tu vypočítáme bez věcného uspořádání:

a) *Křest je podstatně dílem Boha*, Otce (sr. Sk 2,41), Syna (sr. Ef 5,26) a Duchu svatého (sr. 1K 12,13). V jeho jménu je

vysluhován (Mt 28,19). To znamená, že tím, kdo ve křtu jedná a dává mu jeho důstojnost, není na prvním místě křtítel ani křtěnec, nýbrž Hospodin. Proto — v případě křesťanského křtu (sr. Sk 19,1nn) — bylo by jeho opakování rouháním (sr. Ef 4,5).

b) *Křest prostředkuje účinky Kristovy smrti a vzkříšení.* To je ústřední učení Nového zákona o křtu. V něm a skrze něj se stává pravdou, že Ježíš zemřel za hříchy křtěného a vstal z mrtvých pro jeho ospravedlnění (Ř 4,25). V utrpení Kristově je předjímka posledního soudu: boží hněv a zlořečení vzpurnému světu dopadly na samojediného Krista na kříži, aby je nesl a přenesl (2K 5,21; Ga 3,13), a velikonočního rána se Ježíš stal prvním zmrtvýchvstalým (1K 15,20). Konečný osud světa se předjímkou odehrál na Golgotě a v zahradě Josefa z Arimatie. Křest má tu působnost, že činí platným tento konec našeho světa i tento nový počátek světa božského: pro každého pokřtěného je křest svátostnou předjímkou jeho konečného osudu. Avšak tato předjímka jednotlivého člověka je možná jen proto, že je vložena na účet všelidské předjímky posledního soudu, která se uskutečnila ve smrti a ve vzkříšení Ježíše Krista. Proto se křest vysluhuje ve jménu Ježíšově (Sk 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; sr. 1K 1,13nn), což znamená (výraz „ve jménu“ je technický termín, např. pro převody na bankovních účtech), že je vysluhován na základě zástupné smrti a zástupného vzkříšení Kristova a s odvoláním na ně. Odtud rozumíme, proč svatý Pavel může tvrdit, že křest (baptisma = ponoření) smáčí a vnořuje do smrti Kristovy, pohřbívá s Kristem a křísí s Kristem (Ř 6,3nn; Ko 2,12). Proto praví, že se pokřtěný svým křtem a ve svém křtu stává jedním kmenem s Kristem (Ř 6,5), a proto je pokřtěný — s Kristem — již mrtev hříchu a živ Bohu (Ř 6,11). Nedávné bádání dokázalo, že tento podivuhodný způsob myšlení není obrazný ani symbolický, nýbrž vyjadřuje skutečnost, že ve svém křtu a svým křtem umírá pokřtěný s Kristem a vstává s ním z mrtvých. Jeho život tělesný končí a duchovní začíná. Křest tedy úplně převrací náboženské a mravní postavení člověka. Vztahuje totiž na jednotlivce, co právem platí pro celý svět, že v Ježíši Kristu, který umírá a vstává z mrtvých, má padlé stvoření svůj konec a nové stvoření svůj začátek. Avšak — a to je třeba také zdůraznit — jestliže křest usmrcuje a křísí, ten, kdo se z křestní vody vynořuje, je to-

žný s tím, kdo byl do vody pohroužen (→ nový), tak jako Vzkříšený je totožný s Ukřižovaným (sr. L 24,38n). Křest neporušuje totožnost pokřtěného, je možno u něho ještě mluvit o jeho „dřívě“ v protikladu k jeho „nyní“ (sr. Ef 5,8 atd.).

c) *Takto vstupuje pokřtěný křtem v Krista ukřižovaného a oslaveného* a Kristus se stává jeho životem (Ř 14,7n; Ga 2,20; Fp 1,20). Od nanebevstoupení se však Ukřižovaný a Vzkříšený projevuje a je přítomen v → církvi. Proto křest připojuje k církvi (Sk 2,41) nebo vede do církve (1K 12,13; Ga 3,27n). Jako si nemůžeme představit členy církve nepokřtěné, nemůžeme si o nic méně představit pokřtěné, kteří by se uvědoměle nestali věrnými členy církve. Tím, že křest připojuje nového člena k církvi, která je místem, kde se zná, vyznává a prožívá porážka ďáblova, znamená každý křest vítězství nad mocí Zlého.

d) *Křest je nové zrození* (J 3,51), obrodná lázeň (Tt 3,5), která ze syna tělesnosti činí dítě boží (J 1,12n). Proto musí pokřtěný dokázat platnost svého křtu novým životem (Ř 6,8nn; Ko 3,1—15; Žd 10,19—25; sr. 1K 10,1—14). První list Janův tuto skutečnost velmi zdůrazňuje a tvrdí, že ten, kdo se narodil z Boha, činí spravedlnost (2,29), umí milovat (4,7), nehřeší již (3,9; 5,18), vítězí nad → světem (5,4; sr. 5,1—13). Svatý Pavel říká totéž, když prohlašuje, že pokřtěný oblékl Krista (→ oděv) (Ga 3,26nn).

e) *Křest je podmínkou vstupu do božího království* (J 3,5) a dokonce je možno říci, že zachraňuje toho, kdo se mu podrobí (1Pt 3,21). Podobná prohlášení v Novém zákoně mohou postrádat věroučnou opatrnost: Nicméně by musel vyvinout velkou vykladačskou akrobacii ten, kdo by chtěl popřít úzké a velmi skutečné pouto, kterým Písmo váže spásu a křest (sr. také Mk 16,16; Sk 22,16; 1K 6,11; Tt 3,5). To je důvod, pro nějž apoštolové (viz) zdvojnili svou opatrnost v udílení křtu. Je možno se ptát, zda neopatrnosti v udílení křtu nevyvstávají tam, kde z opatrnosti v učení o křtu se projevuje snaha popřít nebo znevážit skutečnost vztahu mezi křtem a spásou.

f) V rozporu s Mt 28,19 říká svatý Pavel že nebyl poslán, aby křtil (1K 1,17). Avšak to, co víme o činnosti apoštola pohanů (sr. Sk 16,15.33; 18,8; 19,1nn; 1K 1,14nn atd.), nám brání v tom, abychom vyvozovali něco navíc z oddílu, který chce pravděpodobně jen říci, že svatý Pavel v kaž-

dém městě nejprve pokřtil první křesťany a ty potom pověřil, aby křtili ty, kteří byli církví přidáni později. Tak např. v Korintě z těch, o nichž se apoštol zmiňuje, že je pokřtil, Krispus byl první obrácený Žid (sr. Sk 18,8) a rodina Štěpánova je nazvána zase „prvotínami Achaje“ (1K 16,15), což bezpochyby označuje první obrácené pohany. Tento výraz, který pochází z jazyka obětí, umožňuje předpokládat, že svatý Pavel mluví o křtech, které koná, když říká, že je „služebníkem Ježíše Krista mezi pohany, sloužé evangelium božím, aby byla obětí pohanů vzácná, posvěcena jsoucí skrze Ducha svatého“ (Ř 15,16). V tomto pojetí by pro toho, kdo křtí, byl *křest způsobem, jak Bohu obětovat, to jest zasvětit mu a věnovat ty, kdo již nechťejí žít sami pro sebe, nýbrž pro jeho slávu.*

5. Avšak křest nezbudil jen usilovné přemýšlení bohoslovné, vyžádal si i opatření kázeňská, z nichž je možno zmínit se o těchto:

a) Aby nic nestálo křtu v cestě (Sk 8,36; 10,47; 11,17; sr. Mk 10,14 par.), vyhlíží se boží znamení, které by umožnilo církvi poznat, že vysluhování se děje podle boží vůle. Tímto znamením je buď vyznání křesťanské víry z úst toho, kdo o křest žádá (sr. Sk 8,13.36n; 16,14n.33n; 18,8; Mk 16,16 atd.), anebo dar Ducha svatého (Sk 10,44n). Tato víra nebo dar Ducha dávají najevo, že Bůh chce vskutku způsobit, aby tyto uchazeči o křest měli užitek ze smrti Kristovy. Zároveň opravňují naději, že tyto uchazeči nezvážejí snad hříšným životem křest, o který žádají.

b) Avšak znamení, kterým je např. víra uchazečova, může platit také pro ty, kteří podle práva Písem podléhají jeho pravomoci, to jest pro jeho → rodinu či pro jeho dům. Víra hlavy rodiny je tedy zárukou, která umožňuje doufat, že bude umět udržovat své lidi v kázni a v poslušnosti Pánu (Ef 6,4). Proto se několikrát setkáváme s celými rodinami přijatými ke křtu (sr. Sk 10,24.48; 16,15.33n; 1K 1,16). Kdo v těchto oddílech nechce vidět oprávnění ke křtu dětí — zajisté za podmínky, že hlava domu má živou víru —, musí zavrhnout učení Písem o jednotě rodiny (ve staré smlouvě právě tato jednota rodiny opravňuje také → obrízku malých Židů a je známo, že svatý Pavel činí v nové smlouvě křest obdobou obrízky, Ko 2,11n).

c) V Korintě se někteří křesťané dávali zástupně křtít za zemřelé, kteří neměli

příležitost slyšet evangelium, a tak je chtěli učinit podřílníky na užitku ze smrti Kristovy (1K 15,29n). Cílem takového křtu bylo dát těmto mrtvým naději na vzkříšení k spáse. Zvláštní je, že svatý Pavel toto počínání neodsuzuje, což nám umožňuje posoudit věcnost jeho učení o křtu. Jestliže se tento postup v církvi nerozšířil, ba dokonce úplně vymizel, pak bezpochyby proto, že zavládla jistota, že od sestoupení Kristova do pekel je evangelium zvěstováno také těm, kteří za svého života neslyšeli křesťané zvěstování (sr. 1Pt 4,6 → smrt).

d) Není možno pokřtít se sám. Vždy nás musí pokřtít někdo jiný. Kdo však má právo udělit platný křest? Zdá se, že tato otázka natolik zaměstnávala církve v Korintě, že vyvolala roztržky (sr. 1K 1,12nn). Poznamenejme k tomu nejprve, že v Novém zákoně nikdy křest nevysluhuje žena. Potom si připomeňme, že vyprávění o křtu Samaritánů (Sk 8,4—17) má, jak se zdá, ukázat, že křest v plnosti mohou udělovat jen zástupci s přímým Ježíšovým pověřením. Snad je k nim třeba přidat služebníky sborů spojených s jeruzalémským, jako byl Ananiáš, který pokřtil svatého Pavla (sr. Sk 9,13n; 18,21). Avšak nic nedovoluje domnívat se, že by křest, kterým Filip posloužil etiopskému dvořanu, nebyl snad plně platný (Sk 8,36n); a povšimneme si také, že Kornelia a jeho dům nepokřtil svatý Petr, nýbrž že nařídil, aby byli pokřtěni (Sk 10,48). Dal tento příkaz jednomu z bratří ze sboru v Joppen, kteří ho doprovázeli (Sk 10,23)? (Srovnej, co bylo řečeno výše o Pavlově obyčeji dávat prvním obráceným vykonávat další křty v městě.) Těchto několik údajů o právu křtít dovoluje říci jen toto: rodící se církev si byla vědoma, že se tu může skrývat otázka zároveň bohoslovná i kázeňská.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

K R Í Ž

Tento trest orientálního původu — ukřižování — přejali Římané pravděpodobně od Kartaginců. Byl původně určen pro otroky, ale trestali jím také odsouzenec z provincií. Kříž, který měl nejčastěji podobu písmene T, nebyl vysoký, jen tak, aby se nohy trestance nedotýkaly země, když jeho ruce byly upevněny provazem nebo hřeby k příčnému břevnu (*patibulum*). Zájem novozákonních autorů o kříž není archeologický ani historický, ale výlučně christo-

logický. Mluví-li o kříži, mluví o kříži Ježíše, Krista, Syna božího.

1. *Kříž Ježíše Krista.* Zvěst o utrpení Páně v synoptických evangeliích (Mk 8,31; 9,31; 10,32 par.) spojuje Kristovu smrt s božským plánem, podle něhož Mesiáš, kterého představitelé Izraele vydali pohanům, nemá zemřít židovskou popravou ukamenováním, nýbrž římským trestem na kříži (Mt 20,19). Pilát chtěl Ježíše propustit, protože se mu nezdálo obvinění zdůvodněné, ale lid, pobouřený kněžskými vůdci, žádal si jeho smrti volaje: „*Ukřižuj ho!*“ (Mk 15,13n par.) Když se Pilát marně pokusil prosadit svou vůli, poslal Ježíše na kříž, dav ho předtím ve své přítomnosti zbičovav (Mk 15,15). Je pochopitelné, že Ježíš, vyčerpaný tímto předběžným trestem, neměl sílu nést svůj kříž, jak bylo zvykem, a že se ukázala nutnost vyzvat kolemjdoucího Šimona Kyrénského, aby nesl kříž místo něho (Mk 15,21 par.). Jan v tomto bodě upravuje synoptické podání slovy, že Ježíš nesl svůj kříž sám (19,17), pravděpodobně proto, že nemohl sladit onu docela lidskou slabost, kterou synoptická tradice ještě Kristu přiznávala, se suverénním majestátem, kterým je Ježíš ozdoben v jeho evangeliu. Všecka hrůza Ježíšova ukřižování na Golgotě (Mk 15,22 par.) je obsažena v oněch prostých slovech: *a ukřižovali ho* (Mk 15,24 par.). Po jeho boku z obou stran byli ukřižováni dva lupiči. Nebyli to patrně hrubí zločinci obecného práva, ale teroristé, od nichž chtěla okupační mocnost krajinu vyčistit (Mk 15,27 par.). Ten, jehož označoval na kříži upevněný nápis (*titulus*) za *krále židovského* (Mk 15,26; Mt 27,37; J 19,19), umírá tedy mezi dvěma zélóty, zastánci přímé akce, kterou vždy zavrhoval (Mk 12,13—17; Mt 26,52). Posměch přítomných, nufících krále Izraele sestoupit s kříže, aby v něho mohli uvěřit (Mk 15,29nn; Mt 27,39nn), je výsměchem ukřižovanému Mesiáši, který sám sebe nemůže zachránit. Dávající míru jeho potupy. Podle Jana (19,25) byla u kříže Ježíšova matka Marie s učedníkem, kterého Ježíš miloval, a Ježíš je před svým skonek svěřil jednoho druhému. Dle čtvrtého evangelia, které nechává Ježíše zemřít v den a hodinu oběti velikonočního beránka, požádali také Židé Piláta, aby nenechával těla ukřižovaných viset na křížích, aby země nebyla znečištěna jejich přítomností v sobotu, která byla dnem velkého svátku (J 19,3; Dt 21,23). Evangelijní

vyprávění o utrpení staví historika před řadu obtížných problémů. Sám fakt Ježíšovy smrti na kříži však lze pokládat za historicky nesporný. Apoštolské vyznání brání slovy „*trpěl pod Pontským Pilátem*“ každému pokusu proměnit evangelium v nadčasovou gnosi poukazem na historičnost božího zjevení v Ježíši Kristu.

2. *Před křížem Ježíše Krista.* Výrazy „kříž“ a „ukřižovat“ se krom evangelií vyskytují v NZ jen v pavlovských epištolách a ve Skutcích (2,36; 4,10; Žd 6,6; 12,2; Zj 11,8). Skutky a epištola k Židům mají totiž k apoštolu Pavlovi svůj vztah. Proč má kříž v apoštolově myšlení tak mimořádné místo? Stručně řečeno: proto, že se Pavel Ježíšovu kříži tvrdě vzpíral, než v něm rozpoznal kříž Kristův a čin, jímž Bůh smířil svět se sebou (2K 5,19). Jak mohl uvěřit tomu, že Ježíš Nazaretský, kterého židovská rada vydala Pilátovi, ukřižovaný, postižený božím zlořečením (Ga 3,13), je Kristus, Mesiáš Izraele? K tomu, aby mohl být přesvědčen o tom, že Ježíš je Kristus, nestačilo nic menšího než ohromující zjevení na cestě do Damašku, zjevení Ukřižovaného, který vstal z mrtvých (Ga 1,16). Od tohoto okamžiku měl jistotu, že Ježíš je Kristus, ne přes svou smrt na kříži, ale právě pro ni. Tento naprostý obrat v Pavlově soudu o Ježíši Kristu ukřižovaném ovládá celé jeho myšlení.

Kristus ukřižovaný je ve středu evangelia, Bůh tímto Slovem kříže (1K 1,18,23; 2,2) soudí každý nárok člověka zůstat pánelem svého života a zajistit si sám svou spásu. Židé si žádají zázraky, aby mohli věřit (1,22), a tedy aby se Bůh sám zasadil o svého Pomazaného. A evangelium jim zvěstuje Ježíše, ukřižovaného Mesiáše. Nevidí v něm nic jiného než slabost, porážku, odsouzení a zlořečení, → pohoršení (1K 1,23), které je vhnání do nevěry. Co může být Židu více proti mysli než uznat, že lid boží vydal svého Mesiáše pohanům, aby byl ukřižován, že ho k tomuto hříchu hříchu přivedlo zachovávání Zákona a že mu nezbyvá nic jiného než uvěřit v tohoto Krista ukřižovaného a odevzdat se pouhé boží milosti! Kříž Kristův se tak staví mezi církev a synagógu. Omyl judaistů byl v tom, že to nechápali. Čtli věřícím, příšlým z pohanství, vnuit → obrízku a zachovávání mojžíšovského Zákona, „aby protiventství pro kříž Kristův netrpěli“, řekne svatý Pavel se vším důrazem (Ga 6,12). Hlásání obrízky by asi bylo Židy od-

zbrojilo, ale znamenalo by to opovržení soudem kříže nade vši vlastní spravedlností, ulomení hrotu evangelium, odstranění pohoršení kříže (Ga 5,11). K tomu by Pavel nikdy nesvolil. Stejně jako Židům je i Řekům těžké přijmout kázání Krista ukřižovaného. „Hledají moudrosti“ (1K 1,22). Chtějí rozumět, mají-li uvěřit. Pravdou je pro ně to, co se shoduje s jejich pojetím světa, co uspokojuje jejich rozum a jejich smysl pro míru. I oni se odvracejí od Krista ukřižovaného s pohrdáním a posměchem pravice: bláznovství! (1K 1,24). Jsou jím uváděni zcela do rozpaků. Nemohou ho vzít vážně, aniž tím opouštějí všechny hodnoty, které dodávají jejich životu cenu. Tak vlastně jen ti, jimž Bůh dává víru, „povolání“ (1K 1,24), vidí zářit v pravém světle paradox kříže, toto bláznovství, jež je moudrostí samého Boha, tuto bezmocnost, jež je mocí boží (1K 1,24—25). V Kristu se totiž spojila slabost člověka s mocí boží. „Ukřižován jest jako nemocný, ale živ jest z moci boží“ (2K 13,4). Když ho Bůh vydal na smrt bez pomoci, byl ukřižován, ale žije z boží moci, vzkříšen z mrtvých a obživen. Protože Bůh zvolil právě kříž k projevu své moci k ochraně světa, znamenal by každý pokus kazatele ukřižovaného Krista přistoupit na argumenty lidské moudrosti a na věhlas řečnické výmluvnosti, zbavovat kříž božské účinnosti (1K 1,17).

3. *Smysl kříže Ježíše Krista.* a) Mluvit o smyslu Kristova kříže znamená mluvit o smyslu jeho → smrti. Musíme se omezit na texty, které o kříži mluví. NZ nezaměřuje svou pozornost na tělesné utrpení, které Ježíš snášel na kříži, ale na potupnou stránku tohoto trestu. Pro Řeky a pro Římany to byla hanebná smrt zločinných otroků. Počestní lidé o ní ani neměli mluvit. Židům ohlašovala tato smrt, která se dala „za branou“, boží zlořečení odsouzení, který byl vyloučen ze svého lidu (Ga 3,13). Kristus právě tím, že strpěl kříž a že se opovážil této hanby (Žd 12,2), ukázal velikost své poslušnosti (Fp 2,6—8).

b) V 1K 2,8 staví svatý Pavel kříž do kosmické perspektivy. Moudrost boží, o níž je zde řeč, se tu projevuje ve vykupitelském božím plánu, jehož rozhodující událostí je Kristova smrt a jehož konečné naplnění přinese věřícím → slávu (2,7; Ř 8,17n; 20,30), božský život v jeho plnosti. Knížata tohoto světa jsou andělské mocnosti (Ef 1,21; Ko 1,16 atd. → vrchnosti),

jimž Bůh svěřil vládu nad tímto hříšným světem a které mu zajišťují prostřednictvím náboženských názorů, zákonů a vlád určitý sociální a mravní řád. Pavel proto rozpoznává za židovskou radou, za Pilátem a za strážci řádu tohoto světa činnost knížežat tohoto světa. Prohlašuje, že kdyby znali boží moudrost, „nebyli by Pána slávy ukřižovali“ (1K 2,8). Byli by se varovali toho, napomáhat vykupitelské smrti Pána Ježíše, která měla učinit konec jejich vládě tím, že by lidi postavila pod bezprostřední vládu boží v Ježíši Kristu.

c) Obdobným způsobem je úloha Kristova kříže chápána v Ko 2,14n. Právě se zde, že nám Bůh odpustil naše hříchy „smazav proti nám ten zápis záležející v ustanoveních, kterýž byl odporný nám. I vyzdvihl jej z prostředku, přibiv jej na kříži“. Před Bohem již tedy nejsme dlužníci neschopní platit své dluhy, protože se dobrovolně zřekl zápisu, který zněl proti nám. Křížem nám oznamoval zrušení našeho dluhu. Toto odpuštění mělo kosmický ohlas, neboť když nám Bůh dovolil, abychom se mu svobodně přiblížili, „svrhl“ současně andělské mocnosti, ručitele řádu hříšného světa, veřejně je odhalil a v kříži nad nimi slavil vítězství (2,15). Lidé toužící po spáse od nich již nemají co čekat. Podle Ko 1,20 bylo všechno stvoření na zemi a v nebi — lidé i andělské mocnosti — smířeno se Synem a v něm s Bohem, protože uvedl pokoj skrze krev kříže. Obecné smíření se zde přičítá krvi kříže, myslí se tím na život, který Kristus položil na kříži, a ne na nějaké zvláštní učení o vykoupení. V Ef 2,16 nacházíme zvláštní uplatnění stejné myšlenky. Kristus zrušil Zákon (v. 15a), příčinu nepřátelství mezi Židem a Řekem (v. 15b), smířil je oba s Bohem v jednom těle skrze kříž. Takto nastal pokoj mezi pohany a Židy, kteří byli smířeni s Bohem a spojeni v církvi, jež je jeho tělo.

4. *Kříž v životě věřícího.* a) Ježíš prohlásil, že ten, kdo chce být jeho učedníkem, musí zapřít sám sebe a vzít na sebe svůj kříž (Mk 8,34 par.; Mt 10,38) nebo nést svůj kříž (L 14,27), jako to činil Mistr po celý čas své služby i cestou na Golgotu. Sám sebe nezapírá nikdo, kdo předešl z věrnosti Ježíši nepřijímá smrt, i tu nejpotupnější. Potlačování ustavičných povstání způsobilo, že kříž byl za římské vlády v Palestině celkem běžnou popravou a Ježíš o něm mohl klidně mluvit dříve, než jej sám podstoupil.

b) Judaisté, kteří, podle Pavla, chtěli Galatské přesvědčit, aby se dali obřezat jen pro to, aby nebyli pro Kristův kříž pronásledováni (Ga 6,12), na sebe tedy svůj kříž nebrali. Apoštol se však nehodlá chlubit nikdy ničím jiným než „v kříži Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož“, praví, „jest mi svět ukřižován a já světu“ (6,14). Nestydí se za kříž, chlubí se jím, jemu vědčí za to, že je novým stvořením (6,15). Měření Kristovým křížem, přestal být svět se svou moudrostí a spravedlností pro Pavla důležitý. Podobně přestal být on důležitý pro svět, a to ode dne, kdy se podrobil soudu kříže, aby přijal boží spravedlnost a poznal jeho moudrost.

c) Případ judaistů nás na něco upozornil: Křesťané mohou vědomě i nevědomě odvrhnout Kristův kříž. Mohou tak zbavit evangelium jeho podstaty a účinnosti. Pavel mluví s pláčem o domnělých křesťanech, kteří jsou nepřáteli Kristova kříže, jejichž konec je zahynutí, jejichž bůh je břicho, jejichž sláva je v jejich hanebnostech a jejichž smýšlení je přizemní (Fp 3,18). Většina vykladačů — vidí v těchto lidech stále ještě judaisty (jako Fp 3,2), ale rysy jejich chování, Pavlem odsuzovaného, se hodí spíš na lidi, kteří se domnívají, že mohou smířit požívačné způsoby antického světa se svou křesťanskou vírou. V epištole k Židům 6,6 se mluví o nemožnosti nového pokání pro ty, kdo upadli zpět do hříchu po poznání Kristovy milosti a svým odpadnutím „znova křižují božího Syna a v porouhání vydávají“. Sám křižovat toho, který byl za nás ukřižován, znamená dopouštět se neodpustitelného hříchu, hříchu, který nemá naději na odpuštění a který proměňuje v odsouzení samotné dílo milosti.

d) Představa Krista, který zemřel na kříži, nepřestává křesťanům ustavičně připomínat zdroj a pravidla jejich nového života. Galatští, kterým byl ukřižovaný Kristus postaven před oči, museli podlehnout nějakému zhoubnému vlivu, když to neuznávají a když se chystají znovu přijmout obřizku (Ga 3,1). Víra v ukřižovaného Krista znamená pro křesťany rozhodný rozchod se Zákonem, hříchem, tělem. „Nebo kteří jsou Kristovi, ti své tělo ukřižovali s vášněmi a žádostmi“ (Ga 5,24). → Křest se jím stal znamením jejich účasti na Kristově smrti (Ř 6,3). Náš starý člověk — ten, jímž jsme od narození, narozdíl od nového člověka, jímž jsme v Kristu — byl s Kristem ukřižován (Ř 6,6). Máme

a můžeme tedy žít v poslušnosti Ducha novým životem (Ga 5,25). Všecky Pavlovy mravní výzvy jsou založeny na této skutečnosti. On je to, kdo církví ukazuje na paradox tohoto života, jehož podmínkou je jakási smrt: „S Kristem ukřižován jsem. Živ jsem pak již ne já, ale živ jest ve mně Kristus“ (Ga 2,19n).

CH. MASSON /přel. J. Kvízová

L Á S K A

Hebrejšтина má k vystižení rozličných významových odstínů slova „láska“ jediné hlavní sloveso; jeho smysl se upřesňuje souvislostí textu. Řečtina užívá tří sloves:

a) *Eran* (odtud vzniklo slovo „erotický“) označuje zvláště lásku jako *touhu*, nejen touhu muže po ženě, ale touhu po čemkoli, co stojí za to mít. Vlastnická láska byla v řeckořímském světě hlavní pohnutkou morálky (láska ke ctnosti), umění (láska ke krásnu), filozofie (láska k pravdivému) a náboženství (láska k bohům, k věčnému životu, k nesmrtnosti atd.).

b) *Filein* (odtud např. slovo „filantropický“, lidumilný) označuje nevypočítavou lásku, která *pečuje* o člověka, přítele, vlast atd. Řecké myšlení ji vyhrazuje zvláště vynikajícím osobnostem (např. Antigona), u nichž ušlechtilost srdce a vůle převládly nad vášnivostí.

c) *Agapan*, mnohem méně časté a méně zatížené vedlejšími významy, užívá se v obojím uvedeném smyslu, přednostně ve smyslu druhém. Je příznačné, že překladatel SZ do řečtiny dali při převodu odpovídajícího hebrejškého termínu přednost tomuto slovesu. Ze SZ přešlo toto sloveso do jazyka raného křesťanství a prostřednictvím NZ se rozšířilo v řeckořímském světě. Snad žádný jiný řecký termín nevědčí tolik za své rozšíření prvotnímu křesťanství.

1. *Boží láska k člověku*: Ačkoliv často slyšíme opačné tvrzení, přece již SZ zná myšlenku boží lásky k člověku. Její hlavní znaky jsou tyto:

a) Boží láska se osvědčuje hlavně v *dějinných zásazích* ve prospěch božího lidu. Tato činná láska se nejprve obrací ke společenství: „Milováním věčným (Jeruzaléme) milují tě...“ (Jr 31,3; sr. Dt 4,37; 10,15; Ž 41,12). Boží lásku odkrývá izraelita v osvobodivých událostech, k nimž došlo v pohnutých dějinách jeho lidu. Jde tedy

o něco jiného než o chvilkovou náklonnost, jak je tomu často v řecké mytologii. Boží láska se „obnovuje“ z pokolení na pokolení, má svůj věčný záměr, své plány.

b) Pouze jejími zásahy do dějin lze vysvětlit shromáždění Izraele; jde o lásku *vyvolující a tvůrčí*. Nic neurčuje předem její předmět. Hospodin tvoří svůj lid a chce jej milovat a spasit zcela svobodně. „Ne proto, že by vás více bylo, nad jiné národy, připojil se k vám Hospodin a vyvolil vás, nebo menší váš počet byl nežli jiných národů (Dt 7,7; sr. 4,37; 7,8; 7,13; 10,15; Jr 12,7—9; Iz 54,5—8; Oz 11,1; Mal 1,2; Iz 41,8; 2Pa 20,7).

c) Konečně a hlavně je tato láska *milosrdná*: zachraňuje (pomáhá a vzdělává) a odpouští (Dt 23,5; Iz 43,25; Ž 86,5; Iz 63,9: „Z milování svého a z milosti své vykoupil je...“; Oz 14,4; 11,7—9; „...Nebo jsem já Bůh silný, a ne člověk...“). V této svrchované a zároveň milosrdné lásce zjevuje Hospodin, kým opravdu je; v tomto směru nemá Ozeášovo proroctví ve SZ obdoby. K těmto třem hlavním znakům se přiřazují doplňující myšlenky: Miluje-li Hospodin především svůj lid, neznamená to, že by byl jediným předmětem jeho zájmu — „Jak velice miluješ lidi!“ (Dt 33,3 — ne zcela jasný text). Miluje Abrahama a Izraele, aby skrze ně zasáhl svou láskou všechny národy. Bůh miluje svobodně a svrchovaně. Miluje také „spravedlnost“ a „toho, kdož následuje spravedlnost“ (Ž 11,7; 33,5; 37,28; 146,8; Př 15,9). Miluje také jednotlivě toho či onoho z příslušníků vyvoleného lidu (Iz 41,8; Mal 1,2; Ž 41,12; Př 3,12 atd.).

NZ přejímá, upřesňuje a rozvíjí tyto tři starozákonní myšlenky:

a) Boží láska se zjevuje v *dějinné události*, která dovršuje předchozí jednotlivá vysvobození otců: v události → Ježíše Krista. V synoptických evangeliích tento dějinný boží zásah znamená příchod božního → království, které vyhláší Ježíš. Toto království otevírá „čas milosrdenství“. Díky božimu milosrdenství, které se zpřítomnilo v Ježíšově dějinném poslání, je možné dostat naléhavosti pokání (to je především smysl blahoslavenství → blahoslavený). Pro Pavla je touto historickou událostí kříž a vzkříšení, které považuje za jedinečné a dostatečné zjevení boží lásky (Ř 5,8; 8,22; 8,31nn atd.). Janovské spisy rovněž kladou důraz na ukřižovaného Krista (J 3,16, kde „dal“ znamená „vydal na smrt“), avšak se zvláštní naléhavostí na

myšlenku, že Bůh nejen miloval (v minulosti) a nemiluje toliko (v přítomnosti), ale že on je láska. 1J 4,8 nechce říci, že by bylo možné převést myšlenku Boha na ideu lásky, nejvyšší hodnoty, nýbrž naopak, lásku lze poznat jen zjevením, které sám Bůh poskytl v Ježíši Kristu.

b) „Dějinná“ boží láska si také *vyvoluje a tvoří*. Nejprve Bůh „vyvolil“ Ježíše, „jediného Syna milého“ (Mk 12,6 a par.). Odědil jej k zvláštnímu poslání. Láska Otce k Synu a Syna k Otci tvoří základ janovské christologie; láska jako dokonalá shoda mezi tím, co Bůh zamýšlí či rozhoduje a co Ježíš vykonává. Nejde zde o mystické prolínání Syna a Otce, nýbrž o osobní a činnou jednotu, společenství ve službě lidem (J 3,35; 5,20; 10,17; 14,31; 17,23—24; 17,26). Pavel zdůrazňuje svrchovanost, která si vyvoluje a povolává toho, kdo poslechne, k budování → církve na zemi (Ř 9,13; 9,25). Vyvolení a milování boží jsou jedni a titíž (Ř 1,7; Ko 3,12; 2Te 2,13; Ef 1,4; 2,4).

c) Vposledu je boží láska, projevená v dějinném působení Ježíšovy osoby, láskou milosrdnou a odpouštějící. V synoptických evangeliích odpovídá tato láska mesiášskému vyhlášení „milostivého léta“, „moci“, s níž Ježíš odpouští (→ odpuštění) — viz Mk 2,5; 2,10; 1,22; 11,28 atd. Ježíš neodpouští proto, že by měl dobré srdce, ani proto, že by jednal ve vzpomínce na Boha, jemuž je odpuštění vlastní. Odpouští proto, aby na zemi naplnil dějinné poslání, které souzní s novou a poslední boží iniciativou, zaměřenou ke spáse člověka. U Pavla nejsou zmínky o milosrdné boží lásce příliš časté, zato jsou přesné a jednoznačné. Řídký výskyt není dán tím, že by mu byla tato myšlenka cizí; Pavel tutéž myšlenku vyjadřuje jiným způsobem. Je nesporné, že Pavlovo kázání o → ospravedlnění člověka Bohem hovoří o svrchovaném a smírujícím díle lásky, která se dává. Pavel ji nachází na → kříži Kristově, ne v abstraktní definici Boha. Dokonce v Ř 5,5 (kde pravděpodobně jde o boží lásku k nám, ne obráceně, jak se domníval sv. Augustin) je tato láska, „rozlitá v našich srdcích“, spojena s obětí kříže (v. 8). Jejím hlavním záměrem není spása spravedlivých, nýbrž hříšných („když jsme ještě hříšníci byli...“ — v. 8, sr. Ef 2,4). Tato boží láska (nebo láska Kristova, výraz má též smysl) není pouze objektivní fakt. Jde o skutečnost naplněnou v minulosti a zároveň trvajícím a prožívanou upro-

střed církve. Lásku nestačí „poznat“ jednou provždy. Poznání lásky, které je bytostným sdílením a zároveň rozumovým pochopením, je základem a kořenem křesťanského života, jeho naplněním; „naplňuje“ věřícího „božskou plností“ (Ef 3,18; 3,19). Poznání v Kristu „ztělesněné“ boží lásky věnuje 4. evangelium své nejpůsobivější oddíly — jsou shrnuty ve „službě“, jak ji popisuje J 13.

2. *Láska člověka k Bohu*: Vyvolující a milosrdná boží láska zasahuje do dějin. Nachází odpověď v lásce člověka k Bohu. Ze SZ lze vyvodit tyto závěry:

a) Bůh, kterého člověk miluje, je především vysvoboditel. Bůh není milován pro svou dokonalost, nýbrž pro spásné činy. Zalmista (Ž 18,2—4) miluje svého „vysvoboditele“, „útočiště“, „mocného zachránce“, toho, jenž „vytrhuje od nepřátel“. „Miluji Hospodina, protože vyslychá hlas můj a pokorné modlitby mé“ (Ž 116,1). Bůh je milován pro svůj „soucit“. Dokonce i v textu tak málo sentimentálním, jako je Dt 6,5, předchází výzvě k lásce připomínka boží iniciativy: lid má milovat „svého“ Boha, tj. toho, jenž jej vyvolil a vysvobodil.

b) Láska člověka k Bohu je službou, poslušností. Kdo miluje Hospodina, ať již je to lid, jeho část či jednotlivý věřící, nemiluje nějakým niterným výronem, obdivem, ani ne touhou po Bohu. Milovat Boha znamená mu sloužit, činně „zachovávat jeho přikázání“ (Dt 10,12nn). Rozličná slovesa v tomto textu (bát se, milovat, sloužit, zachovávat atd.) je třeba chápat jako synonyma; sr. Jr 8,2, kde slovo „milovat“ se vztahuje k modlám. Milovat Boha a zachovávat jeho přikázání jsou synonymní výrazy (Ex 20,6; Dt 8,10; 7,9; 11,1; 1Kr 3,3; Da 9,4; Neh 1,5); „jít jeho cestami“ má též smysl (Dt 10,12; 11,22; 19,9 atd.).

c) Láska sloužící Bohu se projevuje jako vylučná osobní poslušnost. Zahrnuje všechny lidské schopnosti. Nikdy není rozpor mezi milujícím člověkem a milovaným Bohem. Celý člověk je zmobilizován do služby lásky, jež se mu stává štěstím a radostí: z celého srdce, se vši myslí, ze vši síly (Dt 6,5 — sr. 11,13 30,6 — sr. Mt 22,37). Člověk není vybaven žádným duchovním principem zvláště uzpůsobeným pro lásku k Bohu. Člověk *musí* milovat; láska je mu přikázána. „Srdce“ tu není sídlem citů a vznětů, nýbrž vůle a rozhodnutí.

d) SZ hovoří o této lásce velmi strážlivě a s pokorou. Ví, že je neustále vystavena

zkouškám, které často uvádějí boží lid ve zmatek (Oz; Dt 13,3nn: „Zkoušuje vás Hospodin Bůh váš, aby známé bylo, milujete-li Hospodina Boha svého z celého srdce a z celé duše své“ — sr. Jr 2,2nn). SZ také ví, že tato bezvýhradná láska je nebo bude eschatologickou boží milostí: „A obřeže Hospodin Bůh tvůj srdce tvé a srdce semene tvého, abys miloval Hospodina, Boha svého z celého srdce svého a ze vši duše své, abys živ byl!“ (Dt 30,6).

Novozákonní texty o lásce člověka k Bohu nelze plně pochopit bez nastíněných svých východisek.

a) Podle NZ je láska člověka k Bohu rovněž odpovědí na osvobodivou boží lásku; rozhodující je upřesnění, že křesťanská → víra nachází tuto boží lásku v osobě a díle Ježíše Krista. V synoptických evangeliích se boží láska zjevuje ve zvěstování božího království (vlády milosrdenství, „milostivého léta“) a v Ježíšově činnosti pro hříšníky (L 7,44; 6,36; 6,15). Průlom království musí odpovědět láska, bezvýhradně nasazení člověka pro Boha (Mt 6,24nn; L 17,7; Mt 5,29; 10,37; L 14,26n). Apoštol Pavel velmi zdůraznil závislost lidské lásky k Bohu na předcházející lásce boží: „U víře v Syna božího živ jsem, kterýž zamiloval mne a vydal sebe samého za mne“ (Ga 2,20). Janovské spisy ještě víc než jiné zdůrazňují prvotnost boží lásky (1J 3,1; 3,16; 4,10—11; 4,17; 4,19): „My milujeme jej, nebo on prve miloval nás.“

b) Křesťanská láska je tak jako v SZ spíše konkrétní službou než pocitem či úsilím duše. Je dobrovolným závazkem k nové poslušnosti. Člověk je vždycky pojmán jako služebník svého pána, Boha, nebo „mamony“, a je na něm, aby mezi dvěma pány zvolil (Mt 6,24; L 16,13). Milovat Boha znamená *ipso facto* nenávidět „mamonu“. Je podivuhodné, že opět janovské spisy, tak často vykládané mysticky, s mimořádnou naléhavostí poukazují na tento rys boží lásky: „Nebo toť jest láska boží, abychom přikázání jeho ostříhali“ (1J 5,3; sr. 2J 6; sr. 1J 4,20).

c) Tak jako ve SZ je i zde láska k Bohu „přikázána“. Člověk nemiluje Boha ze své přirozenosti. Požadavek lásky i možnost daná v Ježíši Kristu se musí člověku znovu připomínat (Mt 22,37; Mk 12,30; L 10,27).

3. *Láska člověka k člověku*: SZ zná všechny druhy lásky člověka k člověku. Jednotlivé texty můžeme utřídit do tří hlavních skupin podle toho, jedná-li se

o lásku k bližnímu, lásku rodičovskou, přátelskou či mezi souvěrci nebo lásku eroticickou. SZ vyjadřuje, zhruba řečeno, všechny tři odstíny jedním a týmž slovesem. Často se vzájemně prolínají. Je zbytečné chtít vydělit tzv. „náboženskou“ kategorii, neboť celý život izraelského lidu v mnoha svých projevech se neustále dovolává Boha a jeho zákona; celý život je náboženský (tak jako život prvotních křesťanů při vší konkrétnosti, každodennosti, v rodině i v manželství).

SZ zná myšlenku lásky k bližnímu (Lv 19,17nn): „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého: já jsem Hospodin“ (sr. Za 8,16n). Ze souvislosti vyplývá, že tato láska je něco jiného než pocit rasového stranicví či osobní sympatie. Znamená „nepáchat nespravedlnost“, nerozšiřovat pomluvy mezi lidem; znamená dokonce trestat bližního, aby jeho hřích nezatížil ostatní. → Bližní je v souvislosti textu členem národního a náboženského společenství. Přesto však láska není výslovně omezena těmito hranicemi, i když uvnitř těchto hranic se má především uskutečňovat. SZ zná i lásku k nepříteli (sr. Ex 23,4) a k cizinci: „... nebo vy sami znáte, jaký jest život příchozích, poněvadž pohostinu jste byli v zemi Egyptské“ (Ex 23,9). V perspektivě této lásky, služby člověka a úcty k němu, mají své místo i nespočetné projevy lásky rodové i národní (2S 1,1; 1S 20,17; 16,21; 18,3) i lásky erotické (např. Gn 29 — Jákobovy lásky, 2S 13 — Amnonova vášeň vůči Tamar, zvl. Píseň písní, milostná píseň, které je třeba nejprve rozumět v tom nejjednodušším a nejlidštějším smyslu a teprve potom zde hledat alegorii o boží lásce k vyvolenému lidu). V SZ nenacházíme náznak pohrdání tělesností a sexuální láskou jako takovou. Žena a muž, stvoření a sjednocení Stvořitelem společně představují jednotu, v níž jedna strana nabízí druhé to nejlepší, co má, (Gn 2,18—25 → manželství). Izraelci byli velmi často varováni před cizími prostitutkami, ne pro jejich „nečistotu“, nýbrž pro modlářské náboženství, jímž hrozily zamořit Izrael (např. 1Kr 11,1nn; v případě Ezd 9 a 10 nejde o prostitutky, nýbrž o cizí ženy obecně, nicméně nebezpečí je stejné).

Novému zákonu nelze ani zde rozumět bez světla SZ. Ježíš tak jako rabíní přejímá dvojí přikázání lásky k Bohu a k člověku (Mk 12,38nn; Mt 22,34nn; L 10,25—27) a lépe než rabíní zdůrazňuje jejich

nerozlučnou jednotu (Mt 25,31—46; 18,23—35). Ve SZ i v NZ milovat znamená především sloužit: Bohu obnovenou poslušností jeho vůle, člověku hlavně okamžitou pomocí, když to situace vyžaduje (L 10,29nn). Kategoričtěji než rabíní vyhlásil Ježíš lásku k nepřátelům; nevíme, odkud vzali jeho posluchači myšlenku nenávisť k nepříteli (snad z některých žalů?). Láska k protivníkům (pravděpodobně v soudních sporech, Mt 5,38nn) a k nepřátelům (pravděpodobně jde o nepřátele nového božího lidu, pronásledovatele, Mt 5,43nn) se označuje jednak jako *trpělivost* (neodpovídat, zřící se obrany a tím ukončit konflikt), jednak jako *milosrdenství* („nepřijímat osobu“, pomáhat štědrě každému s velkorysostí, která je příznačná pro boží jednání v Ježíši Kristu). Božská „dokonalost“ (Mt 5,48) této lásky nečiní z milujících polobohy, ani mimořádné jedince; věc je jednodušší; v činech lásky svých učedníků rozeznává Ježíš něco z dokonalého milosrdenství božího (sr. paralelní text L 6,36).

V epištolách se připomíná zákon lásky (Ř 13,8—10 — „kdož miluje bližního, zákon naplnil“) ne v tom smyslu, že by milující dosáhl života morálně vyššího, než je předepsán Desaterem, ale tak, že milováním se milující podřizuje zároveň všem předpisům Desatera (v. 10: „plnost zákona jest láska“). Výzva k lásce se objevuje, což je příznačné, na konci epištol (sr. zvl. Ř a Ga) jako důsledek boží → spásy, dospěděné v Písmu. Tato láska je pochopena jako „ovoce Ducha“ (Ga 5,22; Ř 15,30). Zákon a Duch se sjednocují, aby nařídili i darovali věřícím člověku naplnění božího příkazu: pouze skrze lásku se víra, obdařená spasením, stává aktivní a plodnou (Ga 5,6). Epištoly však více zdůrazňují bratrskou lásku než lásku k bližnímu (Ga 5,13; 1Te 4,9; Ko 1,4; Fm 5). Bratrská láska, aktivní jednání solidarity v radosti i utrpení, náleží již k božím království: láska „nikdy nevypadá“ (1K 13,8), zatímco ostatní křesťanovy projevy (mezi nimi i víra a naděje) budou naplněny a pohlceny konečným průlomem božího království. Jakubova epištola naléhá zvl. na konkrétní stránku lásky, „královského zákona“ (2,8), jenž učí rozdělit se s potřebným o majetek (2,16), nepomlouvat bratra (3,1n), a který jediný dává život víře (2,1n; 2,14—26). Janovské spisy chápou lásku (v absolutním smyslu 1J 3,14 a 18; 4,7 a 8 a 19) a zvláště bratrskou lásku (1J

2,10; 3,10; 4,20; 3,11 atd.) jako naplnění a jedinou pečeť pravosti celého křesťanského života (1J 2,10; 4,12). První Janova epístola se zabývá konkrétním sborovým životem, ač se to na první pohled může jevit jinak. Připomíná věřícím, že láska, jak ji chápal Kristus, není ani nějaké vnitřní hnutí duše ani osobní dokonalost, ale služba bratřím: „Kdo miluje Boha, miluje i bratra svého“ (1J 4,21).

Na základě víry v královskou a zdarma danou boží lásku, jak se zjevila v Ježíši Kristu, a zároveň na základě zcela „všední“ bratrské lásky je třeba rozumět tomu, co říkají epístoly o manželské lásce. Bratrskou láskou není manželská láska ani pohlcena ani sublimována, nýbrž přebírá z ní svůj poslední význam a svou intenzitu (Ef 5,25.28 a 33; Ko 3,19). Tak jako Kristova láska k církvi se vyznačuje dvěma hlavními znaky (Kristus se vydal pro církve a chce, aby před ním byla slavná a dokonalá), tak muž má milovat ženu láskou, ve které se „dává“ i nese k svému pravému určení (ke „slávě“ manželky). Manželská láska se tak stává podobností o lásce Kristově.

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

LEVÍTA → Kněžství SZ

LEŽ

Starý zákon

Existuje více než dvanáct výrazů, které se úzce nebo vzdáleně vztahují ke lži. Sama lež má v SZ úzký vztah k pojmu → slovo. Slovo není v SZ mocné a účinné vlastní podstatou, samo v sobě je přece prázdné. Mocné a účinné je však tím, že Hospodin udělil lidskému slovu jakési výsadní postavení. Ze slova se tak může stát velkolepý, nebo nebezpečný nástroj. Lež je *autonomní* slovo, tj. slovo, jehož moci je užíváno mimo rámec boží vůle. Lhář řekne: „jazykem svým přemohu“ (Ž 12). Je to *zlé* slovo, poněvadž člověk, který se považuje za pána jeho moci, jí chce použít proti Hospodinu, proti svému bližnímu a ve svůj prospěch. Nakonec se ukáže, že tato domněnka je jen iluzí. SZ si při lži všímá především toho, že klame. To ji asi nejvíce odlišuje od → pravdy, která je *stálá*. Vůči Hospodinu odpovídá lež magii — která užívá jiných sil než těch, které jsou jeho — a modlářství. Lež vůči bližnímu rovněž odpovídá magii — jsou to všelijaká *neblahá* šálivá slova, jež běžně

nazýváme lží nebo pomluvou. Neblahá slova klamou posluchače a škodí tomu, kdo se stal jejich obětí, když totiž jedná v přesvědčení, že vyřčené slovo bylo pravdivé.

Lží chce člověk působit na lidi, na věci, ovlivnit minulost nebo budoucnost; historii chce nejen přepsat, ale i „předělat“. Proto je pro svatého Jana základní lží ta, která popírá buď Kristovo božství, nebo jeho lidství, ačkoli je Kristus středem dějin (1J 4,1 a 1J 2,22). (Z tohoto hlediska je zajímavé si všimnout hada z Gn 3, jak pro ovlivnění budoucnosti přetváří minulost.)

1. *Magie a lež* (srv. Ž 59,13 a Iz 28,15, kde je lež *silou* pekelného světa). Stejně jako modlářství poznačí lež nejen slova, ale i chování a samu existenci „lháře“, tak jako moc, které užívá a které slouží (lží je všechno znetvořeno). Je třeba si položit otázku, zda nebyla lež pro Izraelce v podstatě *moc* (jedna z těch, které Kristus „vyprázdnil“, 1K 15,24), moc zdánlivá, které však lidé připisují sílu.

2. *Modloslužba a lež*. I modly jsou nazývány „lež“ a mají k ní úzký vztah (Am 2,4; Jr 10,14; Za 10,2): stejný výraz vskutku znamená jak lež, tak bláznovství nebo malou modlu. Jiný výraz může, při obměně souhlásek, znamenat nicotu, lež a snad i kouzlo nebo sílu. Stejně výrazy střídavě vyjadřují jak hroznou sílu, tak také i nicotnost a bláznovství těchto model. Lež je v samotném jádru tajemství hříchu, je jak nicotná a klamná, tak i škodlivá, protože nicotnost a klam mají rozkladné, destruktivní účinky. Všimněme si, že se upřímnost ctitelů model nebere na vědomí. Pavel je v souladu se SZ, když říká, že stvoření *směnilo* pravdu boží za lež (Ř 1,25). Je ostatně zvláštní, že neříká „opustili pravdu boží kvůli lži“. Lež nemá autonomní, osobní existenci. Pro SZ a stejně tak pro Pavla je zbožštěn stvoření lží, pseudo-bohem, který si osobuje to, co patří pravému Bohu. Slibuje člověku, co mu nemůže dát. Dá mu dokonce opak toho, co slibuje, člověk však umíněně věří, že toto stvoření jej zbožští. U proroků se právě toto stává předmětem největšího výsměchu (Iz 44,6—10, hlavně v. 20; Jr 10,6—16; 51,15—18, hlavně v. 17).

3. *Genesis 3*. Pokušitel začíná své dílo smrti lží, dokonce několikerou. Je zvláštní,

že Samaritánský kodex četl (ve v.2) místo „had“ „lhář“, což je zajímavá dogmatická korekce (srv. J 8,44). Můžeme se ptát, proč byl vzat právě had za vzor pro lháře: především pro svůj rozdvojený jazyk (Ž 52,4?), protože jeden z výrazů užívaných pro lháře znamená kluzký nebo rozdělený (vzpomeňme, že řeč Gn 3 je dvojitá, a to tím spíše, že dvojnost, „dualita“, je jedním z charakteristických rysů lháře (srv. Ž 12, kde lhář, silný skrze svá slova, má dvojité srdce, doslova: „srdce a srdce“; srv. Jk 1,8: muž „dvoji myslí“). Vede-li někdo dvojitý život, například jiný v neděli a jiný během týdne, označil by to SZ také za lež. Had byl vybrán za vzor pro lháře snad ještě pro svoji schopnost uhranout svou obětí tak, že je přesvědčena o své bezmoci. Tato zvláštní moc, která má víc společného s obětí než s hadem, byla něčím, co na Izraelce velice zapůsobilo. Člověk, který prováděl textové opravy Samaritánského kodexu, rozhodně pochopil, co to je lež. Na počátku hříchu je klam, který přivádí člověka na cestu k domnělému cíli. Právě tím je lež škodlivá a smrtelná. Člověk se zahubí tím, že jí věří.

4. *Zákon a lež.* V Desateru přikázání nestojí výslovně: „Nebudeš lhát!“ (srv. však Lv 19,11), ale: a) V prvních třech přikázáních je to zahrnuto. (Třetí přikázání je třeba překládat „Nevezmeš jména Hospodina Boha svého k hříchu“, a ne „nadar-mo“, to znamená — nepoužiješ moci božího jména k tomu, abys křivdil svému bližnímu.) b) „Nepromluvíš proti bližnímu svému křivého svědectví“ je zvláštní, nejjasnější zákaz lži. Jsou však dva důvody, pro něž v Desateru přikázání „Nebudeš lhát“ chybí: 1° Znamenalo by to „nebudeš hřešit“ a v tom je nebezpečí přílišné obecnosti; 2° Izraelci myslí reálně, lež se u nich nevztahuje k nějaké abstraktní nebo vnitřní pravdě. Pravda je to, co Hospodin učinil nebo učiní v dějinách, a dále to, co Hospodin chce, aby se v nich dalo. Vychloubání nebylo zprvu nutně považováno za lhaní — Hospodin žehná porodním bábám z Ex 1. Pravda, to je také neporušenost bližního, kdežto lež se nepokouší bližnímu jen škodit, chce ho i zkažit. Jako doklad může posloužit zkušenost ze soudní praxe: Obviněný, který byl odsouzen na základě křivého svědectví, pokládal se za člověka Bohem opuštěného a docházel k tomu, že uznával svou hříšnost.

5. *Prorokování a lež.* Člověk lže, když mluví, aniž Hospodin co řekl, nebo když překrucuje to, co řekl Hospodin (lživý prorok, Jr 29,9; Ez 13). Tím, že lživí proroci vyprávějí nebo prorokují klamnou věc, svádějí lid a vedou jej k záhubě.

Výraz lež dostal později modernější smysl, ale v podstatě neztratil svůj prvotní význam. Zdá se však, že hlavní měřítko nebylo především subjektivní. Ubrat pravdě nebo k ní něco přidat znamená lhát (Př 30,6). Konečný výrok SZ nad lží zní: lež je iluze a bláznovství, poněvadž dříve nebo později se slovo vrátí ke svému původci.

Lež lže tomu, kdo lže.

Nový zákon

1. Nejvíce místa věnoval lži Jan. J 8,44, patrně pod vlivem Samaritánského kodexu (viz výše), nazývá ďábla „lhářem a otcem lži“ a současně „vrahem“. Židé jsou jeho dětmi, protože neuznávají Kristovo božství (srv. 1J 2,22, kde zapírá Kristovo božství je také lež). U Jana má lež vztah ke Kristu, přesněji řečeno, historický Kristus je Pravda (14,6), a kdo to neuznává, je ve lži. Každá věc, na kterou se hledí bez Krista, je tedy viděna lživě. V 1J 1,6 lže křesťan tehdy, je-li v rozporu mezi tím, co je, a tím, jak žije: Ve 2,4 je tomu naopak; lež je, tvrdí-li o sobě někdo, že je to, čím není. Existuje zvláštní a poučná spojitost mezi „být křesťanem, říkat, že je člověk křesťanem, a křesťansky žít“. Je-li některá z těchto tří výpovědí v rozporu s ostatními, jde o lež. Další lží je, když naše vztahy k Bohu neodpovídají našim vztahům k bližním (1J 4,21). Skutečnost nějaké výpovědi může snadno být jen tvrzením subjektivním, musí být ověřena objektivní shodou: v NZ se dá předpokládat, že upřímnost nezabavuje lež charakteru viny. Pokrytectví rozhodně není opakem upřímnosti. Pokrytectví je vnitřní nejednota mezi tím, co člověk je a co o sobě tvrdí nebo věří. A i když se přirozenost stále dere na povrch, pokrytec si to už ani nedokáže uvědomit. Proto Ježíš tak silně „napadá“ farizeje. Pokrytectví je zcela běžný výsledek hříchu, který vede člověka k víře v to, co není, a k domnění, že je někým, kým není.

2. Pavel vidí ve lži typické dílo starého člověka (Ko 3,9). Setkali jsme se už s textem z Ř 1,25. Částečně jej vysvětluje Ř 5,12nn, který ukazuje: a) že hřích, přes

svou moc, nic nevynelezi: umí jen bořit a vést k smrti; b) že hřích člověku neumožňuje dění, které by bylo nezávislé na božím plánu, a tedy c) že Bůh je jediný, kdo svou milostí člověka zachraňuje.

3. Podívejme se ještě na další oddíly: Mt 26,59 ukazuje, že synedrium odsuzuje Ježíše pomocí lži. Podle Sk 5,1nn je lež znamením smrti (srv. Zj 21,8). Zapamatujme si také důležitý text, který ukazuje, že Bůh nemůže lhát (Žd 6,18).

Lživi apoštolové nebo *pseudoapoštolové*, *pseudoproci* atd. Dovidáme se o nich z 2K 11,1—15, ale zatím není tato otázka ještě vyřešena. Nicméně: a) Jsou to lidé, kteří se vyvyšují nad apoštoly. Pavel je nazývá „veleapoštoly“ (v.5). Odlišovali se učením nebo mravními projevy v důsledku nějaké zvláštní askeze? Šlo patrně o obojí. — b) Přinášejí „jiného Krista“, což opírají o jiného ducha (v.4); jinými slovy, v jiných letnicích (jejich vlastních) jim bylo zjeveno jiné učení, patrně gnostické.

— V každém případě — v tom je lež, která se dotýká Kristovy historické osobnosti a neuznává ty, které si Kristus zvolil (inkarnace a letnice jsou jedinečné). Je v tom i svedení Korintských, kteří jdou, jako Eva, vstříc své záhubě (v.3).

Lžimesiáš (Mk 13,22; Mt 24,24). Falešný Kristus nepopírá existenci Krista, naopak, opírá se o to, že svět takovou osobnost očekává. Tvrdí však, že se to očekávání vztahuje na něj.

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

L I D

Starý zákon

SZ zná několik výrazů blízkých představě *shromáždění, společenství, pospolitosti*, jimž vyjadřuje přibližně to, co my slovy *lid* či *národ*. V mnoha případech se těchto výrazů používá souběžně (Gn 27,29; Ž 2,1; Př 14,28; Iz 34,1; Jr 51,58; Abk 2,13). Často označují souhrn všech lidí a národů země (Dt 32,8; Ž 9,9; 44,3,15; 57,10; Iz 41,1; 43,9; 49,1; 60,2; Ml 1,2). Jindy jde o národy narozdíl od lidu božského (Gn 49,10; Dt 14,2; Ž 7,8; 33,10; 47,4; 67,5). Když mluví Bůh a říká „můj lid“, jde samozřejmě o vyvolený lid (Iz 51,4; Sf 2,9).

V tom, co bylo právě vysvětleno, spočívá základní rozlišení mezi lidem zvláštním a všemi ostatními národy země ve SZ.

1. *Lid, kterému je dáno zaslíbení*. Je jím lid Hospodinův (Sd 5,11; 1S 2,24), a to ze stejného důvodu, jako je Moáb lidem Chamosovým (Nu 21,29). Je to lid boží (2S 14,13), který mu patří jako vlastnictví (Dt 14,2; 26,18), je jeho dědictvím (Dt 4,20). Egyptský král jej nazývá lidem synů → Izraele (Ex 1,9), na památku praotce Jákoba-Izraele. Dt 7,6—8 to říká takto: „*Nebo ty lid svatý jsi Hospodinu Bohu svému: tebe vyvolil Hospodin Bůh tvůj, abys jemu byl lidem zvláštním mimo všechny národy, kteříž jsou na zemi. Ne proto, že by vás více bylo nad jiné národy, připojil se k vám Hospodin a vyvolil vás (nebo menší vás počet byl nad jiné národy), ale proto, že miloval vás Hospodin a splnití chtěl přísahu, kterouž přísáhl otcům vašim...“*. Boží → vyvolení se vskutku projevuje zaslíbením, daným nejprve Abrahamovi, že se stane velkým národem (Gn 12,2; 18,18). Toto zaslíbení na bylo účinností skrze → smlouvu (Gn 17,1—15), která vyžaduje věrnost obou stran, přičemž se věrnost boží rozumí sama sebou. Boží láska k lidem se ukazuje v dějinách, v událostech, díky jimž se upevňuje jednota lidu: ve vysvobození z Egypta, v pobytu na poušti, v dobývání země, ve zřízení státu. Z těchto událostí je pro soudržnost vyvoleného lidu nejdůležitější jistě ta, na kterou je v izraelském písemnictví nejčastěji vzpomínáno, totiž pobyt na poušti s → Mojžíšem. Mojžíšovo dílo bylo nesmírné a trvanlivé: shromáždil na poušti dříve ztročené kmeny, dal jim zákonodárství, které se vztahuje na všechny oblasti života, sjednotil je ve zvyvání Hospodina, a tak z nich vytvořil lid, kterému chybělo jen území, na němž by se usadil. Kočovní období netrvalo déle než jednu generaci. Pronikání do Kanaánu bylo pro jednotu lidu nepřiznivé, protože došlo k obnovení kmenové roztržičnosti, a to do té míry, že se výrazu „lid“ někdy používalo k označení jediného kmene (Zabulon: Sd 5,18). Soudci, místní vůdcové, se snažili zabránit splnutí kmene či skupiny kmenů s národy Kanaánu a probudit pocit, že lid patří Hospodinu. Čelili ze všech sil rostoucí anarchii, avšak bez velikého úspěchu, věřme-li knize Soudců, která rezignovaně poznamenává: „*V těch dnech nebylo krále v Izraeli“* (19,1). Královské období, zvláště za Davida a Šalomouna, směřovalo k obnově jednoty lidu — tentokrát v zemi darované Hospodinem. Zdálo se, že všechny předpoklady trvalé

jednoty jsou tu pohromadě. Obtížně získaná jednota však měla krátké trvání. Jako kdyby se Hospodin bál, že lid, který přivykne své pozemské vlasti, bude méně usilovně hledat jeho samého. Přitom on sám je pravým základem jednoty. Po slavném kralování Šalomounově se vyvolený lid dělí na dvě království, jejichž obyvatelstvo nadále tvoří lid judský a lid izraelský (sr. 2S 19,41). Avšak vědomí jednoty nezmizelo. Vědí, že jsou bratřími, a nazývají se rádi Izraelem (Iz 5,7). Různé deportace nečiní konec vědomí jednoty. Po návratu do Palestiny se boží lid opět shromáždí kolem znovu vybudovaného chrámu a Mojžíšova zákona. Protože však bylo s okupovanými územími nakládáno různě a na severu se vytvořila větší směsice ras a náboženství než na jihu (pohanská kolonizace starého severního království, 2Kr 17,24—27), musili Judští vytvořit novou jednotu podle svých představ. Teď, kdy je národní nezávislost jenom vzpomínkou — Peršané jsou zjevně pány celého Blízkého východu —, kraluje Hospodin a jednota lidu má v podstatě náboženskou povahu. Abychom pochopili rozdíl mezi lidem před zjetím a po něm, musíme uvážit vývoj, jímž prošel dost častý biblický výraz „lid země“. Před zjetím označuje všechny obyvatele země bez výjimky, kromě krále (2Kr 16,15) a kněží (Jr 34,19) — to, čemu dodnes říkáme „lid“. Po zjetí označuje tento výraz palestinské obyvatelstvo, které nijak zvlášť přísně nezachovává Mojžíšův zákon (Ezd 4,4; 10,2,11; Neh 10,31).

Rozlišování už nemá, jako dříve, povahu historickou či politickou, nýbrž náboženskou. Lid se stal společenstvím těch, kdo zachováváním zákona náleží Hospodinu. Pohnutá cesta vyvoleného lidu dějinami vytvořila okolo Hospodina podivuhodné seskupení všech sil a nadějí. Před zjetím jako po něm se počítá všeobecně jenom s muži, tak jako u většiny Semitů (viz Na 3,13). Proto je judaismus (židovství) především náboženstvím mužů.

2. → *Národy*. Zájem, který jevil vyvolený lid o své sousedy a o národy obývající tehdy známý svět, je patrný z rodočmeny v Gn 10. Hospodin sám se zajímá o osud národů a mnohým prorokům svěřil poselství na jejich adresu. Jmenujme Eliáše, jehož činy ukazují, že Hospodinův vliv přesahuje hranice Izraele (1Kr 19,15), vzpomeňme Elizea (2Kr 5) a Amose, jehož

prorocká sbírka začíná řadou věšteb proti národům. Také Izaiáš s jeho výstrahami Damašku, Egyptu a Asýrii (Iz 17,1—11; 20,1—6; 37,33—35). Potom Jeremiáš, jehož titul „prorok národů“ již naznačuje mnohé (Jr 1,5). Rozumějme tomu tak, že mladý prorok sice naprosto setrvává na tradiční linii vyznačené jeho slavnými předchůdci, ale liší se od nich tím, že opravdu káže národům (Jr 12,14—17). Toto jeremiášovské kázání připravuje konečný okamžik, kdy se četné národy připojí k Hospodinu a stanou se jeho lidem (Za 2,11). Přitom se nejmenší úd vyvoleného lidu stane mocným národem (Iz 60,22).

Dokud se to neuskuteční, budou mít vyvolený lid a národy v duchovní oblasti své → anděly strážné, jejichž nebeské zápsy se odrazí v pozemských dějinách (Da 10,13,20; 12,1).

H. MICHAUD /přel. B. Vik

Nový zákon

Výrazy „lid“ nebo „lid boží“ se v NZ týkají → církve, která spojuje Židy i pohany v jednotě těch, kdo věří v Krista. Nezbytnou podmínkou toho, aby byl člověk připojen k božímu lidu nově → smlouvy, není vskutku ani povolání, adresované kdysi Abrahamovi a skrze něho kmeni, jehož byl praotcem, ani → obrázka, obřad, kterým byl člověk vštěpován do Izraele, nýbrž → víra v Ježíše, Krista Izraele a Pána světa. Lid boží v Kristu zahrnuje lidi všech ras a jazyků. Je v podstatě náboženskou, a proto univerzální skutečností.

Podle L 1,17 bude posláním Jana Křtitele, aby „připravil Pánu lid pohotový“. V evangelistově myšlení přesahuje tento lid hranice Izraele, neboť Křtitel prohlašuje, že „Bůh může Abrahamovi vzbudit děti z tohoto kamení“ (L 3,8 E). Apoštolské kázání o potom uskutečňuje. Obrácení setníka Kornelia dokazuje, že Bůh „popatřil na pohany, aby z nich přijal lid jménu svému“ (Sk 15,14). V Korintě povzbuzuje Pán Pavla tím, že mu v nočním vidění oznamuje, že „má mnoho lidu v tomto městě“ (Sk 18,10). Tento lid spojuje Židy s pohany (Sk 18,4—8).

Apoštol Pavel ve svých epistolách ustavičně připomíná jednotu božího lidu, tvořeného z Židů i pohanů spojených vírou v téhož Pána (sr. Ef 2,11—22). To, že jsou pohané boží lid stejným právem jako věřící Židé, je to, co bylo předpověděno proroky (Ř 9,25; 2K 6,16; Tt 2,14). Církve na druhé straně vyznává v Ježíšovi Krista

ohlašovaného ve staré smlouvě. Je to tedy ona, která žije ve stálé teologické spojitosti s minulostí — a ne nevěřící Židé, kteří se v tomto okamžiku, v čase své nevěry, vzdálili linii spasení. Vedle vlastností božího lidu náleží církvi i všechny tituly. Je „lid boží → izraelský“ (Ga 6,16), pravý Izrael (Ř 9,6), pravé símě Abrahamovo (Ga 3,29; Ř 9,7—8), pravá obřizka (Fp 3,3), pravý chrám boží (1K 3,16).

Podobně prohlašuje 1. Petrova (2,9—10), že titul lidu božího a všechny výsady, které se k němu vztahují, přešly na církev. Tím, že se církev nazývá božím lidem, je tedy zdůrazněn její trojí podstatný charakter:

1. Církev je pokračování staré smlouvy, která nachází svoje dovršení ve víře věřících, a ne v odmítnutí Ježíše Židy.

2. Církev je čistě náboženská veličina. Etnické a sociální rozdíly v ní jsou překonány. Církev Židů a pohanů netvoří jisté nějakou třetí rasu, podobně jako netvoří muž-a-žena, kteří jsou v Kristu, nějaké třetí pohlaví. Přirozené rozdíly, které trvají, dokud trvá tento svět, jsou přemoheny vírou. Toto vítězství je nejryzeji vyjádřeno ve slavnosti večeře Páně, která spojuje všechny věřící při stejném stole, stole Pána, od něhož pochází jejich jednotata.

3. Skladba a existence církve připomíná, že křesťanské vykoupení je kolektivní, pospolité dílo. Bohu jde o spasení a jednotu celého lidského pokolení a nejen několika lidí nebo jen Židů nebo pohanů. Povolání jsou ovšem jednotliví věřící, protože povolání je vždycky osobní. Nicméně nový život věřících se nemůže rozvíjet jinak než jejich začleněním do lidu božího.

PH.-H. MENOUD /přel. J. Miřejovský

MAJETEK — STATEK → Peníze

MANŽELSTVÍ

Učení Písem o manželství je úzce spjato s rozvíjením dějin spásy. Ve vztahu k manželství mají dějiny spásy tři hlavní oddíly: dobu ráje, dobu staré a dobu nové smlouvy.

1. „Ten, kterýž stvořil s počátku, muže a ženu učinil... a řekl: Protož opustí člo-

věk otce i matku a připojí se k manželce své, i budou dva jedno tělo“ (Mt 19,4n). Manželství není nahodilý, nýbrž podstatný prvek stvoření, a to proto, že člověk sám není úplný, schopný zrcadlit svého učinitele a být jeho obrazem, není-li „mužem a ženou“ (Gn 1,26n): Dokud není stvořena lidská dvojice, Bůh není spokojen se svým dílem (Gn 2,18). Písma přinášejí dvojí vyprávění o ustanovení manželství (Gn 1,26—31; 2,18—25), dva oddíly, které mají rozdílnou podobu, a přece souhlasně prohlašují, že a) manželství je z boží vůle, Bůh je umožňuje a činí požehnáním, b) že rozdělení na muže a ženu se dotýká člověka v samotné jeho přirozenosti a že tedy člověk *jest* → mužem nebo *jest* → ženou v samé podstatě své osoby: pohlaví je ustavující prvek toho, čím jsme. c) Muž a žena jsou učiněni jeden pro druhého a odkázáni jeden na druhého. — První oddíl ukládá dvojici úkol plodit potomstvo (1,28), druhý oddíl ukazuje, že pomoc v ženě, kterou muži Bůh určuje a přivádí, může člověk přijmout tím, že do jisté míry zemře sám sobě (2,21) a že setkání muže a ženy se uskutečňuje v úžasu a nevinosti (2,23.25). Jestliže Písma zdůrazňují skutečnost, že manželství bylo ustanoveno před objevem hříchu, odporují tím každému učení, které by v pohlavnosti či v tělesnosti → člověka vidělo část jeho bytí, k níž se nemůže přiznávat a za níž se má stydět. Písmo tím ukazuje, že zcela zamítá rozdělené pojetí → světa.

2. Tato doba nevinosti a radosti ustoupila příliš brzy době „tvrdomi srdce“ (Mt 19,8), v níž manželství takové, jaké chtěl Bůh, je porušeno hříchem a potřebuje pevná a přesná pravidla. Neměli bychom se však domnívat, že pro spisovatele Starého zákona je snad manželství knutou. I když platí, že lépe jest bydliti v koutě na střeše nežli s ženou svárlivou v domě společném (Př 25,24), je pravda i to, že krásná a dobrá žena je korunou svého manžela (Př 12,4) a jeho štěstím (Př 31,10—31) a že den svatební zaplavuje srdce radostí (Pís 3,11). Připomeňme také něžnou trpělivost zasnub Jákobových (Gn 29,20) nebo beznadějí Ezechielovu, který smrti své ženy ztrácí, co bylo jeho silou, jeho radostí, rozkoš jeho očí a předmětem jeho lásky (Ez 24,16—27), myslíme na čistotu a důvěrnost zasnub Tobiášových (Tob 7,8—10.13), vzpomeňme na výzvu, aby muž zůstal stále zamilován a opojen

půvabem té „laně milostné“, ženy, s níž manželský život začal (Př 5,18n). Připomeňme zvláště Píseň písní, tento opravdový návrat k prvotní době, k jaru lidstva. Avšak dvojici tu již netvoří jako v Genesi muž (‘iš) a ta, která nese jeho jméno — „mužatka“ (‘iššá Gn 2,23). Dvojici teď tvoří Šalomoun (Šelōmō) a Sulamit (Šūlamīt). Jméno, které mají, dosvědčuje, že bylo třeba míru (šālōm) a odpuštění božío, aby posel s ohnivým mečem jim dovolil jít do země, v níž → oděvy mohou beze studu spadnout. Ostatně jejich láska je vystavena tisícům pokušení, zpomalení, váhání, hledání a ztráty dechu, jež prvá dvojice neznala. Přimísil se už hřích.

a) Především je tu přítomna → smrt, která člověka omezuje. Manželství se proto stává prostředkem, jak tuto meznou lhtu obejít, totiž přežít ve svých dětech. Proto je nyní prvním cílem manželství mít potomstvo. Proto neplodná žena si zoufá, jako by neplnila svou povinnost (sr. Gn 30,1; 29,32 atd.). Manželství se tak stalo prostředkem, jak si zajistit svou budoucnost, stalo se lékem proti smrti. Jestliže je učiněna výjimka — zvláště překvapivá pro židovské myšlení, podle něhož se všichni lidé ženili a vdávali (dokonce i „mniši“ prorockých škol, 2Kr 4,1nn) — a prorok Jeremiáš dostává příkaz, aby zůstal svobodný, je to na znamení, že Jeruzalém prohrál svou budoucnost (Jr 16,2nn). Vyjmenujme několik příkladů: 1) Abraham obdržel zaslíbení o potomstvu, ale naplnění dává na sebe čekat, tak dlouho čekat, a on natolik zestárne, že chce boží zaslíbení splnit sám a ožení se proto s Agar (sr. Gn 16 a 21). 2) Dvě dcery Lotovy ze strachu, aby Lot, nemající syna, nezůstal bez potomstva, jej opijí a počnou z něho Moába a Ammona (Gn 19,30—37). 3) Ostatně manželství bylo tehdy více záležitostí rodinnou nežli církevní, opatřením pro zachování rodiny. Bylo proto častým zvykem ženit a vdávat se uvnitř příbuzenstva (sr. Gn 24,28,2; Ex 2,1 atd.) a bylo třeba přesně určit stupně pokrevnosti, bránící uzavření manželství (sr. Lv 18 a 20), i když jejich rozsah kolísal (sr. Gn 20,12; 2S 13,13; a Lv 18,6,9). 4) Bylo povinností muže vzít si za ženu vdovu po svém bratru, jestliže neměla syna, a dát jí aspoň jednoho syna, „aby jméno jeho bratra nebylo vymazáno z Izraele“ (Dt 25,6; Gn 38; sr. Rt 4; Mt 22,25nn par.). 5) V pozdějším Židovstvu bylo zvykem, že po deseti letech manželství s neplodnou

ženou ji manžel zapudil a vzal si jinou. Většina ostatních pravidel o manželství se pojí k tomu, co jsme právě řekli, a bude třeba novozákonní víry ve vzkříšení, aby manželství přestalo mít za svůj první cíl plazení dětí.

b) Na těchto různých stupních však zcela obecně Starý zákon nevidí rád manželství s cizinci, neboť, i když muž je v manželství nesporně pánem (vdaná žena nesmí např. učinit sliby bez souhlasu svého manžela, Nu 30,11nn), každý ví, jakou moc má láska a jaký vliv může vykonávat žena způsobu, které jsou jí vlastní (sr. Sd 14,15nn; 16,4—18), na toho, kdo ji miluje. Izraeli hrozilo především nebezpečí svodu k modlářství (sr. Dt 7,3nn; Gn 24,3; 28,1,6; Sd 3,6; Neh 13,23nn; Mal 2,11), nebezpečí doložené názorným příkladem lásek Šalomounových (1Kr 11,1—8).

c) Od manželství s cizinkami byli muži zrazováni nebo jim bylo zakazováno (Ezd 9 a 10), ale jednoženství nebylo vyžadováno. Nejenže bylo možno mít vedle své ženy souložnice ze služebných, otrokyň nebo zajatkyň (Gn 16,1nn; 25,1nn; 30,3—13; Ex 21,7; Dt 21,10nn atd.), nýbrž bylo lze mít dvě (sr. Gn 4,19; 26,34; 29,21—30 atd.) nebo i více žen (sr. Gn 28,8nn; 1S 25,42nn). O Šalomounovi se praví, že měl sedm set žen princezen a tři sta souložnic (1Kr 11,3). Z důvodů hospodářských mohli tohoto povolení využívat spíše princové (sr. 2S 3,7; 5,13; 1Pa 3,1nn) nežli prostí jednotlivci a jednoženství, které se na konci starozákonního údobí stalo obecným, bylo asi ve všech dobách častější nežli dvouženství nebo mnohoženství.

d) Uvnitř manželství byl pohlavní život velmi ukázněný a mohl nebo musel být přerušen během měsíčků (Lv 15,18nn), v šestineděli (Lv 12), před službami božími (1S 21,3nn), za války (2S 11,11nn) atd. Pohlavní styk mimo manželství byl naprosto zakázán vdané ženě, kdežto muž se nemohl stát cizoložníkem ve vztahu ke své ženě, nýbrž pouze ve vztahu k jinému muži, jemuž svedl ženu nebo snoubenku. Jestliže viníci byli přistizeni, byli ukamenováni (Dt 22,22—30; Lv 20,10), a jestliže manžel měl pochyby o chování své manželky, mohl ji podrobít všem úskokům zákona o žárliivosti (Nu 5,12—30). Taková svoboda mužů vydávala panny v nebezpečí, že budou znásilněny (v tom případě měly právo buď na manželství s tím, kdo se jich zmocnil, nebo na odškodné (Ex 22,16n; Dt 22,28nn). Svoboda mužů podpo-

rovala také metlu *prostituce*, tu „cestu do skrýše mrtvých“ (Př 7,27), kterou se lidu izraelskému přes všechno jeho úsilí (sr. Dt 23,17) nikdy nepodařilo zlomit (sr. Gn 38,14nn; 1Kr 3,16; 22,38; Oz 1,2; Jl 3,3). V určitých obdobích se v něm vyskytovala dokonce i prostituce posvátná (sr. 1Kr 14,24; 15,12; 2Kr 23,7). Naopak homosexuality nebo nešlechtné obcování se zvířaty, zakázané Zákonem (Lv 20,13—16; 18,22nn), nebyly mezi Židy tak rozšířeným zlořádem jako u Řeků.

e) Jen manžel měl právo zrušit manželství *rozluhou* či lépe řečeno zapuzením své ženy, „jestliže by nenašla milost před očima jeho pro nějakou mrzkost, kterou by našel na ní“ (Dt 24,1—4). Židovští učenci tento zákon často rozbírali a docházeli k výkladům přísným nebo docela lehkovážným. Tento zákon o rozvodu obsahuje však jistá omezení, o nichž nelze pomlčet: Zapuzení je možné jen tehdy, jestliže manželství bylo uzavřeno obaplnou dohodou. Jestliže muž byl nucen vzít si pannu, protože jí zneužil, neměl právo ji zapudit (Dt 22,28—29). Neměl toto právo ani tehdy, jestliže ji pomluvil (Dt 22,13—19). Zapuzená žena se mohla znovu vdát, nikoliv však (po ovdovění nebo novém zapuzení) za svého prvního muže (Dt 24,4; Jr 3,1nn) ani za kněze (neboť ten se směl oženit jen s pannou: Lv 21,7nn; 13—15; Ez 44,22). Těchto několik omezení ukazuje, že již Starý zákon považoval rozvod v podstatě za něco, co nemá být. Prorok Malachiáš jde ještě dál: soudí, že muž může být cizoložníkem i ve vztahu ke své ženě, a tvrdí, že Bůh má zapuzení v nenávisti. Žádá, aby každý byl věrný ženě své mladosti, družce, se kterou uzavřel smlouvu (Mal 2,14nn).

f) Právě zmíněný oddíl u Malachiáše vede k závěrečnému poznatku o manželství ve staré smlouvě. Stále pronikavěji mluví proroci o spojení → smlouvou mezi Bohem a jeho lidem — či svatou zemí, v níž lidi bydlí — jako o smlouvě manželské (sr. Iz 54,5; 62,1—5; Jr 2,2; 31,32 atd.), a proto nevěrnosti lidu nazývají cizoložstvím (sr. Jr 3,1nn; Ez 16,23; Oz 1—3 atd.). Z tohoto hlediska „tvrdość srdce“, která byla zdůvodněním většiny zákonů o manželství a rozvodu, musela se dříve nebo později jevit jako zdůvodnění pochybné a lidské manželství, pojaté jako odraz či ozvěna boží lásky k Izraeli, mohlo znovu nabýt rajske perspektivy. A právě s tím se setkáváme ve smlouvě nové.

3. Ve staré smlouvě Zákona bylo manželství narušeno přítomností hříchu, a tedy i smrti. V nové smlouvě Milosti je manželství ovládáno odpuštěním, a tedy životem.

Dříve než vypočteme důsledky tohoto úvodního zjištění, je důležité poznamenat toto: Klíčové oddíly o novozákonním pojmu manželství jsou obsaženy v listech, a to zvláště v 1K 7. Avšak tento oddíl byl během staletí zatížen nejen výkladem celých pokolení vykladačů neženatých, pro něž manželství bylo jistým druhem pádu, nýbrž také dosti úplným zapomenutím příjemců listu, jimž byl určen, a to byli muži a možná zvláště ženy, vzrušení vlomem přicházejícího věku, a proto věřící, že svět prvního stvoření byl do budoucna zcela znehodnocen, lidé, které apoštol nazývá „nadutci“ a nad nimiž pláče. To znamená, že v tomto oddíle svatý Pavel nepodává ani tak naučení o manželství (to činí v Ef 5), nýbrž spíše jako obezřetný pastýř zasahuje v okamžiku, kdy křesťanská víra byla silně ohrožena. Vraťme se nyní k důsledkům našeho úvodního zjištění: —

a) *Manželství přestává být prostředkem, jak si zajistit trvání po smrti.* Není již nezbytné k tomu, aby „naše jméno nebylo vyhlazeno“ z božího Izraele, a plození potomstva není již jeho prvním cílem (v Novém zákoně, sr. např. 1K 7,1—9, vskutku není pohlavní spojení nikdy uvedeno v přímém vztahu k plození). Jinými slovy zemřít jako panice nebo panna není již pohroma (sr. Sd 11,34—39 a Zj 14,4) a panství či panictví docházejí cti (sr. Sk 21,9; 1K 7,25nn), která ve staré smlouvě byla zcela neznámá. Už nelze bezvýhradně říci, že není dobré člověku býti samotnému, to jest nevzít si ženu (sr. 1K 7,1), neboť v obecnství církve už není samoty. Bezmanželství může být jako manželství boží dar (1K 7,7; sr. Mt 19,12) a tak i jeden z normálních způsobů života. — Přesto Nový zákon ještě nezná ono poněkud hrubé znehodnocení manželství, které se vlivem asketického dualismu (rozdvojení duše a těla) objeví v církvi později. Naopak prohlašuje, že ti, kdo by chtěli manželství zakázat, šíří učení pokušitelovo (1Tm 4,1—5), a připomíná, že Ježíš svůj první zázrak učinil tehdy, když svou přítomností posvětil jedno manželství (J 2,1—12), a že popravdě nejen věřící (Sk 5,1; 18,26; Ř 16,3; 1K 14,35; Ko 3,18nn), nýbrž i služebníci církve (1Tm 3,2,11; 5,9) a dokonce i apoštolé (1K 9,5) byli ženatí. Přesto

však, zvláště v době pronásledování, manželství vyžaduje plnění povinností, jež narušují úplnou křesťanskou pohotovost k službě a celému odevzdání (1K 7,32nn). Proto uzavírání manželství se nerozumí samo sebou. — Pozn.: bylo by lépe nemluvit o Ježíšově bezženství, neboť, jestliže si nevzal ženu, je to proto, že je manželem církve (Mk 2,20 par; J 3,29; 2K 11,2; Ef 5,23nn atd.).

b) *Manželství je velké tajemství v tom smyslu, že má zrcadlit jednotu Ježíše Krista s jeho církví* (Ef 5,22—33), jinými slovy, manžel má představovat Krista a žena církev. Jak to později řekne Vilém Farel: Bůh chtěl, aby „svaté manželství bylo tajemstvím, znamením a zpodobněním našeho spasení, našeho blaha a našeho vítězství“. To znamená:

1) Křesťanská dvojice jako taková má misijní úkol: svým chováním má zjevovat pravdu o každém manželství, že je totiž svědectvím o vyvolení. Musí to však činit na rovině manželství, bez podvádění, a nedomnívat se, že toto povolání snad oprostuje dvojici od určitých neodmyslitelných povinností manželského života (sr. Ef 5,29; 1K 7,3nn.33n), a jestliže apoštol připouští jako mezný případ i „manželské prázdniny“ (1K 7,6), radí především omezit je na nejmenší míru.

2) Manželství je neseno → láskou, a to láskou, která není erotická v řeckém slova smyslu, nýbrž je jednou z podob lásky k bližnímu. Není spalováním sebe sama hledáním, které není nikdy nasyceno (don Juan!), nýbrž je darováním sebe sama, odřeknutím se sebe ve prospěch druhého (sr. Ef 5,25—33). Proto je třeba, aby se manželství uzavíralo „v Pánu“ (1K 7,39), to jest v církvi, nebo „ve jménu Páně“ (Ko 3,17) jako vše, co dělají křesťané. Je třeba, aby manželství bylo přijímáno s důkličiněním a posvěceno Slovem božím a modlitbou (1Tm 4,4n). To znamená, že křesťanu není dovoleno žádné manželství. Jsou mu zakázána spojení krvesmilná (1K 5,1—5; sr. možná také Sk 15,20.29), je mu zakázáno vstoupit znovu do manželství, dokud prvý manžel (pokřtěný?) ještě žije (Ř 7,3; 1K 7,11.39), a pravděpodobně je zakázáno i manželství s druhem pohanským (sr. 1K 7,39).

3) Manželství je přísně monogamické, neboť Ježíš Kristus má a může mít jen jednu choť. V tomto smyslu křesťanské manželství překračuje vládu Zákona a obnovuje prvotní boží vůli (Gn 2, uváděné

v Mt 19,4nn par; 1K 11,8n; Ef 5,31). Je-li povoleno uzavřít druhé manželství (jednu výhradu viz níž), tedy jen tehdy, jestliže prvý manžel zemřel (Ř 7,2n; 1K 7,39; 1Tm 5,11nn). Dokonce se zdá (i když se o to vědci přou), že služebníci církve, kteří ovdověli, neměli právo se znovu oženit (sr. 1Tm 3,2.12; Tt 1,6).

4) Manželství je nerozlučitelné, jako je nerozlučitelné spojení mezi Pánem a církví: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj“ (Mt 19,6), neboť pohlavním spojením se dvojice stala jedním tělem. Pavel zná a předává vůli Páně (sr. Mk 10,1; L 16,19) o tom, že zapudit svého druha a podruhé se oženit, čin povolený pod vládou Zákona, není dovolen pod vládou Milosti (1K 7,10); je to cizoložství. Tu je třeba připojit dvě poznámky: Předně víme, že evangelium Matoušovo (5,32 a 19,9) dává právo k zapuzení ženy při její nevěře. Většina vykladačů tvrdí, že se tu jedná o pozdější přídavek, a domnívají se, že toto ustanovení zrcadlí stav církve, kdy už nebylo možno zadržovat vlastní přísné výroky Ježíšovy. — Povšimněme si však, že prvý z těchto oddílů nemluví o novém manželství toho, kdo zapudil svou ženu, a že v druhém oddíle není mluvnický zřejmý, že ten, kdo se rozvádí, má právo se oženit podruhé; připouští se pouze jeho právo zapudit svou ženu, jestliže jej klame. Výklad těchto dvou oddílů bude zdrojem ještě mnoha dohadů, tím spíše, že je nevyhnutelně vždy ovlivněn církevními řády vykladačova vyznání. Poznamenejme ještě, že „Jeruzalémská bible“ překládá výraz „nenáležitě chování“ slovem „souložnictví“ a předpokládá, že Ježíš tu dává právo nebo přímo doporučuje ukončit svazky, které podle Zákona jsou nezákonné (je však možno namítnout, že nová křesťanská kázeň právě odmítá uznávat v této věci platnost židovského zákona). Uvedme posléze, že dávno před většinou protestantských církví východní církev zpravidla viděla v cizoložství zákonný důvod k rozvodu, který umožňuje nový sňatek rozloučeného, a že tridentský koncil římské církve se zdržel toho, aby v tomto bodě odsoudil řády východní. — Druhá poznámka se týká povolení, které svatý Pavel dává uvěřivšímu pohanu, že může opustit druha, který zůstal pohanem, jestliže tento druh si to žádá. Tento rozvod, zdá se, opravňuje k uzavření nového manželství, protože věřící přestává být vázán (1K 7,12—16). Jeho předešlé manželství je nyní prohlášeno za

zrušené, protože se nemohlo dostat na úroveň, na níž se projevuje spása. Je možné předpokládat, že svatý Lukáš, který jediný z evangelistů prohlašuje, že obrácení může mít za následek rozvod (L 14,26; 18,29) a že vůle zůstat v manželství může vést ke ztrátě spásy (14,20), tak učí proto, že je jediný, který píše v prostředí křesťanů z pohánů.

5) Manželská dvojice tvoří hierarchii, odlesk té, která spojuje Ježíše Krista (= hlavu) s jeho tělem, jímž je církev (sr. Ef 5,22—33). Toto uspořádání odpovídá ostatně i stvořitelskému božímu záměru (1K 11,8n; 1Tm 2,13). Muž je hlavou ženy (1K 11,3), to jest tím, kdo dává smysl jejímu bytí. Žena je tělem (Ef 5,28) nebo slávou (1K 11,7) mužovou, to jest vyjadřuje jej, ukazuje a dává najevo, čím on je (jako církev vyjadřuje Krista). Muž uplatňuje svou vůdčí úlohu tím, že ženu miluje (Ef 5,33; Ko 3,19), neboť podle Písem vykonávat svrchovanost znamená milovat. Žena plní svou úlohu těla tím, že je podána svému muži (Ef 5,22nn; Ko 3,18), to jest podřizuje se mu.

c) *Manželství je svaté* (sr. Žd 13,4; 1Tm 4,1—5) a pro vykreslení toho, co manželství zrcadlí, hromadí apoštol „svátostné“ obrazy (Ef 5,26n). Ostatně tím, že Ježíš obnovuje manželství v jeho původní čistotě, vyjadřuje, že vlom božího království mu dává docela nový dosah ve srovnání s tím, čím bylo pod Zákonem (Mk 10,1—12, par), dosah tak svatý, že i apoštolové se toho děsí (Mt 19,10). Shledáváme tedy v Novém zákoně značné upevnění směrnic pro život manželský a pohlavní. Není to jen proto, že manželská dvojice má úkol misijní (jak jsme to vyjádřili výše), nýbrž i proto, že od této chvíle rozumíme tělu jako nositeli či chrámu Ducha svatého (1K 6,19), a proto se každá pohlavní nevázanost jeví jako znesvěcení a rouhání. Kromě samozřejměho odsouzení homosexuality (Ř 1,26nn; 1K 6,9n) nacházíme tu mnohem přísnější odsouzení vztahů k nevěstce (sr. 1K 6,12—20 a Gn 38,12nn) a cizoložství neznamená jen vniknutí do jiné dvojice, nýbrž i pro muže zásah do vlastní dvojice, kterou tvoří se svou družkou (Mk 10,11 par). Ostatně, protože cizoložství vychází ze srdce (Mt 15,19), začíná už ve chvíli, kdy muž pohledí na ženu ku požádání jí (Mt 5,27nn; sr. Jb 31,1.7nn). — Někdo snad namítne, že Ježíš měl pro nevěstky a cizoložnice takovou shovívavost, že to až vyráželo dech jeho počestným současníkům (sr. Mt 21,31;

J 4,1—30; 8,1—11), ale myslet si proto, že jejich hříchy nejsou tak těžké, je krok, který Nový zákon nikdy nečiní. Ostatně by bylo chybou dávat v tomto bodě do protikladu chování Ježíšovo a postoj první církve. Ta také ví, že *mimo její hranice* jsou smilníci a nestydatí, které je třeba zvát k spáse (1K 5,10; Ko 3,5nn), avšak, poněvadž od nanebevstoupení a letnic církev představuje boží království a je tělem Kristovým, nemohou být takové neřesti trpěny *mezi jejími členy*. Jestliže se jich dopouštějí, musí být vyloučeni (1K 5,9—11; sr. Žd 12,16), dokud neučiní pokání (sr. 1K 6,10n; 2K 2,1—11; 12,21; Ko 3,5nn; 1Te 1,10), neboť takovými skutky se vylučují ze spásy (1K 6,10; Ga 5,19—21; Ef 5,5; Žd 13,4; sr. 1K 10,8) a je třeba, aby to věděli.

To znamená, že i na učení a na kázní pohlavní a manželské se pozná, jak je církev věrná.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

MARIE → *Jména vlastní*

MATKA → *Rodina*

M Ě S T O

1. Jestliže pojem *město* nabyl bohosloveckého významu, je to z velké části vysvětlitelné tím, co pro Izraele představoval → *Jeruzalém*, město přede všemi jinými. Pojmu se samozřejmě používá ve zcela jiném smyslu nežli v kulturní tradici, která koření v klasickém Řecku. Tam označuje vrcholný a výrazný výtvar lidského ducha, který racionálně zvládá a organizuje život a lidské vztahy. Člověk utváří svůj svět, dává mu zákony, kterým se svobodně podřizuje: jako občan města je plně člověkem, svobodným a odpovědným člověkem, svým vlastním pánem, který uskutečňuje svůj ideál lidství. Jeruzalém je městem ve zcela jiném smyslu. Ježíš jej nazývá městem velikého Krále (Mt 5,35). Jeruzalém je město nad města, neboť v něm přebývá Bůh a je v něm uprostřed svého lidu přítomen. V něm stojí → chrám, místo, kde se z boží vůle nebe setkává se zemí. Zde se slaví bohoslužby, jež Izraeli zpřítomňují smlouvu, jejímž původcem i ručitelem je Bůh sám. V Jeruzalémě se v poslušnosti davidovských králů ztělesnilo mesiášské zaslíbení. Je hmatatelným znamením spásy zaslíbené Izraeli a skrze něj všem národům (sr. např. Iz 56,6—8; 60,1—9; Za 9,9—10). Jakožto město nikoli z vůle člo-

věka, nýbrž z působení a vyvolení božího, je Jeruzalém předobrazem města, které připravuje Bůh a k němuž jeho spásný záměr vede svět.

2. V NZ je potvrzeno splnění božích slibů a konec všech „figur“ a symbolů. Městem je v NZ míněno → *království boží*. Královstvím je nový Jeruzalém, Jeruzalém nebeský (Žd 12,22; Zj 3,12; Ga 4,26). Budoucí město (Žd 13,14), které má pevné základy, protože jeho „řemeslníkem a stavitelem“ je Bůh (Žd 11,10), město živého Boha (Žd 12,22). Bude skutečně tím, co Jeruzalém stačil ohlašovat jen v předobrazech vzatých z pozemské skutečnosti. Bůh si je zvolil, aby byly odrazem jeho skutečnosti. Zde bude Bůh přítomen se vši svou mocí, zde bude dovršena pása. Bude to město pevné a trvalé, neboť do jeho budování nebude pojata nic, co by nebylo dílo boží.

3. *Boží lid toto město očekává a je na cestě k němu*. Činí tak a může tak činit nikoli z vlastního popudu, nýbrž proto, že mu v něm Bůh dal domovské právo. V Ježíši Kristu pro něj stvořil minulost, jíž se smí dovolávat, a budoucnost, kterou smí očekávat. Svě občanství máme v nebi, odkud také očekáváme Spasitele, Pána Ježíše Krista (Fp 3,20; sr. Ga 4,26, Jeruzalém — naše matka): náš přítomný život je utvářen a určován příslušností k budoucímu světu, jehož prvotiny se již zjevily a byly nám dány v Ježíši Kristu. Dá se rovněž říci, že věřící přistoupili k městu živého Boha (Žd 12,22). Ne že by již království přišlo, ale proto, že jsou včleněni do církve založené na Ježíši Kristu a že již přijali závďavek království a vidí už první znaky vítězné spásy. Církev je na cestě mezi Bohem danou minulostí a budoucností. Ukazují to obě svátosti: → křest noří věřícího do Kristovy smrti a staví ho na minulost danou Bohem (v Kristu Ježíši ... blízcí učinění jste skrze krev Kristovu — totiž stali jste se účastníky milosti prokázané Izraeli, Ef 2,11—13). Církev založená na této minulosti se shromažďuje k večeři Páně (→ eucharistie), bdí a raduje se v očekávání města, které přichází (zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde, 1K 11,26).

4. Poněvadž církev má svůj původ ve městě, které má přijít, *nesmí se usazovat ve světě* a vracet se k životu z lidských

jistot. Nemáme zde trvalého města — to není rezignovaný nárek nad krátkostí života, nýbrž ujištění víry, která má svou budoucnost jen v Bohu, — ale hledáme budoucí (Žd 13,14). Žijeme na světě jako *cizinci a přistěhovalci* (1Pt 1,17; 2,11). Jsme ve světě, nikoli ze světa (J 17,14n). Abraham, který opustil své město, aby žil jako cizinec v Kanaánu, je spolu s ostatními praotci vzorem církve a příkladem věřících (Žd 11,9n): bydlil v zaslíbené zemi, avšak ve stanu, v nestálém přístřeší, protože mu země nebyla dosud dána. Kdyby se byl zabydlel, nežil by už ze zaslíbení a skrze víru, jeho život by už nebyl hledáním nebeského města, které připravil pro něho a pro jeho potomstvo Bůh (Žd 11,16).

Bůh od věřícího nežadá útěk ze světa, nýbrž život poddaný zákonům *tohoto města, jehož občanem jej učinil*, život, který zřetelně potvrzuje skutečnost království, boží nároky na člověka, vykoupení a soud. „Vítež, abyste v bázni čas svého zde putování konali!“ (1Pt 1,17). Věřící nejsou zhýčkané děti, které — si mohou — dovolit pohrdat Otcovou vůlí (Schlatter) a beztrestně žít jako nevěřící: celý jejich život má hlásat, že jsou vykoupeni nikoli porušitelnými věcmi, které dává svět, nýbrž Kristovou krví, Bohem, který soudí nevěřícího a který mu v milosti dává jeho jedinou budoucnost. Jako cizinci a přistěhovalci se mají vzdalovat tělesných žádostí, které bojují proti duši (1Pt 2,11n; sr. Ko 3,5nn), mají se zdržovat všeho podnikání, o němž člověk věří, že si jím zajistí plný život a spásu, a kterým o ně přichází. Nejen že nemají vypadnout z milosti, nýbrž mají být bez úhony v očích pohanů, jako cizinci, kteří se nepřizpůsobují, nýbrž dosvědčují království, které přichází.

5. *Vztah církve ke světu však není jen odmítavý*. Přítomnost církve ve světě, její život určovaný příslušností k budoucímu městu, je soudem nad světem a odmítnutím jeho pokusů o nalezení smyslu bytí v sobě samém. Avšak věrnost církve lepší vlasti (Žd 11,26) je také její jedinou pravou věrností vlastem pozemským. Josef je v Egyptě cizincem pro spásu a záchranu nejen sobě a své rodině, ale také Egyptu. Abraham je cizincem v Kanaánu pro spásu všech národů. Církev je cizinkou, nikoli poustevnicí, protože svou existencí je solidární se světem a nese odpovědnost za všecky. Nevyčleňuje se z veřejného života.

Křesťané se tedy mají modlit za vrchnosti, neboť církev nemůže dobře plnit své poslání vůči lidem v zemi, která je vydána porušení a nepořádku a je sužována → pronásledováním (1Tm 2,1—8; sr. Pt 2,13—17; Jr 29,7). Nicméně oddanost církve není bezpodmínečná. Dává-li císařovi, co je císařovo, musí dávat Bohu, co je boží (Mt 22,21), a připomínat tak vrchnostem pozemského města, že jsou poddány Králi města, které přichází.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

MILOST

Starý zákon

1. Milost není věc, ale znamená v podstatě Boha samého a jeho dobrou vůli vůči lidem. Boží milost je od Boha neoddělitelná, je to osobní vztah, jež Bůh ustavuje mezi sebou a lidmi: pohlíží na ně s laskavostí a dobrotou (Ž 31,17, 33,22, 42,9, 90,17; Nu 6,24—26; 2S 7,15).

Tento vztah vychází od Boha: Bůh miluje lid izraelský bez důvodu, bez jakékoliv zásluhy lidu (Dt 4,37, 10,15; Oz 3,1, 11,1). → Vyvolení Izraele je tedy založeno na boží milosti (Dt 7,7n, 9,5n).

2. Boží milost vůči hříšným lidem spočívá v → odpuštění hříchů (Ex 34,6n; Ž 32, 1—5, 51, 103,8, 130,4). Vskutku Bůh, chce-li, může se vzdát výkonu spravedlivého trestu a usmířit se s hříšníky svobodným rozhodnutím své milosti (Oz 11,9n; Iz 43,25, 44,22, 48,8—11; Mi 7,14,20). Učinit milost znamená tedy odpustit (Ex 33,19; Př 3,34; Iz 30,18). Ze své milosti ustanovuje Bůh novou → smlouvu, založenou na odpuštění hříchů (Jr 31,31—34; Iz 34,25, 36,26—27).

3. Dobrodiní, která Bůh prokazuje, jsou „milosti“, neboť jsou nezaslouženými dary jeho lásky (Gn 32,10; Iz 63,7). Skutek milosti je projevem přízně, osobním vysvobozením (Ezd 9,8). Žádat milost = snažně prosit (Gn 42,21; Est 4,8). Milost může znamenat také půvab a krásu, která pomíjí (Př 31,30). Mít milost znamená také být příjemný Bohu i lidem, čehož se docílí poslušností a důvěrou v Boha (Př 2,4).

Nový zákon

1. Výraz milost, označující ve Starém zákoně Boha, který se přibližuje k lidem, aby jim činil dobře, je přiměřeným prostředkem pro vyjádření podstatné události, o níž svědčí Nový zákon, totiž božího pří-

chodu v → Ježíši Kristu. V něm přichází na zem Bůh osobně. Proto je od té chvíle milost vázána na osobu Ježíše Krista a je možno říci zároveň, že Ježíš Kristus je milost boží, i to, že milost je v něm a on ji dává.

Důsledky vtělení jsou milost a pravda (J 1,14,16n): Všechna boží láska dávající a odpouštějící, všechno zjevení a známost Boha jsou v Ježíši Kristu a skrze něho jsou sdělovány lidem pro jejich vyvedení z temnot. Množství darů v Ježíši je nevyčerpatelné, jak to odpovídá boží plnosti. Milost a pravda byly známy ze zjevení Starého zákona, avšak v Ježíši Kristu se projevily a jsou darovány plně. Starý zákon a židovství před Ježíšem ustupují. Po nich už nenásleduje náboženství, jež by mohlo být překonáno jiným, neboť Bůh se dokonale a s konečnou platností dává a sděluje ve svém jediném Synu. Tato milost je ta „pravá“ (1Pt 5,12).

2. Milost znamená celé → evangelium, jež je „dobrou zprávou o boží milosti“ (Sk 20,24), „slovem jeho milosti“ (Sk 13,43, 14,3; 2K 6,1; Ko 1,6). Avšak toto evangelium se nestalo nějakou věcí v rukou lidí. Milost je moc živého Pána, který šíří evangelium a působí, aby neslo ovoce (1K 15,10; 2Tm 2,1). Tak např. misionáře doporučuje církev milosti Páně (Sk 14,26, 15,40, 20,32).

V tomto smyslu je třeba rozumět pozdravům a požehnáním v listech. Pozdravu „Milosrdenství a pokoj“ bylo užíváno v Židovstvu. „Milost“ má širší smysl: označuje plnost činnosti, kterou Bůh zachraňuje a ochraňuje církev. → „Pokoj“ je účinek této činnosti, to jest spása v její přítomné a budoucí skutečnosti. Boží dílo a boží dary se dějí skrze Ježíše Krista. To je velice nové ve srovnání s → židovstvím (judaismem). Právě tak je tomu i při závěrečných pozdravech v listech. Požehnání Aronovo (Nu 6,24—26) ustupuje různým výrokům, které všechny připisují milost Ježíši Kristu a od něho ji očekávají (Ko 4,18; 1Tm 6,21; 2Tm 4,22; říkají prostě „milost“, rozumí se však, že je to milost Ježíše Krista).

3. Boží milost v Ježíši Kristu vychází vstříc hříšným lidem a znamená → odpuštění hříchů, → ospravedlnění, → vykoupení (Ko 2,13; Ř 6,1). Pro tento cíl dal Ježíš Kristus svůj život (2K 8,9; 1Tm 1,14). V tomto smyslu je milost velmi často uváděna jako protiklad k jinému prostředku

spásy, totiž k obřízce a k plnění Zákona (Sk 15,11) a ke skutkům Zákona (Ř 11,6; Ga 2,21; Ef 2,5,8; Tt 3,7). Pavel zdůrazňuje, že ospravedlnění je „zdarma“, bez zásluh (Ř 3,24; Ef 2,5—8). Jestliže je přitom podmínkou ospravedlnění učiněna víra, neprotiřečí to darované povaze ospravedlnění, ani ji to neomezuje, nýbrž naopak potvrzuje, neboť milost, kterou činí Bůh, je právě ospravedlnění vírou (Ř 5,2). → Víře je vlastní, že přijímá (Ř 4,16). Víra není zásluha, protože je boží dar, milost (Fp 1,29). Opravení milostí skrze víru je mimořádný boží dar, na nějž si nikdo nemůže činit nárok.

Tato povaha milosti odnímá člověku jakoukoli možnost se vychalovat (Ř 3,27, 5,11, 1K 1,31; Ef 2,9). Může jen jediné: vzdávat slávu Bohu za to, že spasení je dar.

Člověk nemůže být zachráněn → skutky, jinak řečeno svým vlastním úsilím, protože jediný Ježíš Kristus přemohl hřích a smrt, které vládly nad všemi lidmi (Ř 5,12—21). Tím zahajuje nové údobí a ti, kdo v něho věří, podílejí se na novém světě, v němž smrt ustupuje před věčným životem a hřích před spravedlností. Po království hříchu (Ř 5,21), jež bylo královstvím → Zákona (Ř 6,14), nastupuje „království milosti“. Věřící jsou teď vyzýváni, aby se již nevraceli ke skutkům Zákona (Ga 2,21), k odmítání některých pokrmů (Žd 13,9), k hříchům minulosti (Žd 12,15), neboť by se tím odlučovali od Krista a upadli by z království milosti znovu do království hříchu (Ř 6,12—14; Ga 5,4). Být pod milostí znamená tedy žít v poslušnosti víry k posvěcení (Ř 6,15—22).

„Čas milosti“ je čas spasení (2K 6,2 cituje Iz 49,8). Avšak nynější čas není ještě čas úplného uskutečnění spásy. Tu dokoná v den poslední Ježíš Kristus, protože všechna milost je v něm (1Pt 1,13).

4. „Milost“ znamená také povolání, činnost v službě Bohu. Zvláště povolání apoštolské („milost, která mi byla učiněna“ Ř 12,3; 1K 3,10; Ga 2,9; Ef 3,2,7—8); také však rozmanitá povolání svěcená věřícím (Ř 12,6; Fp 1,7). Každé povolání je dar Pána, který si k službě povolává nehodné (L 5,8—10).

Nejen povolání, jež je výchozím bodem (1K 15,9), nýbrž všechna činnost povolání je dílo milosti. Člověk není činný vně milosti, nýbrž milost je činná v něm a skrze něho (1K 15,10; 2Tm 2,1; Sk 18,27).

Skrze své služebníky jedná Bůh (1K 3,7; 2K 4,7) a všechno, co Bůh koná, je milost (Sk 11,23).

5. Dary → Ducha jsou „dary milosti“ (charizmata): boží milost, to jest sám Pán jednající v církvi, dává církvi, která je jeho tělem, všechny funkce a služby nutné k životu (Ř 12,6—8; 1K 12,1,7; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10; Ef 4,7—13). Tyto dary nemají však stejnou důležitost (1K 12,4—8; Ef 4,11) a svrchovaným darem, který je určen všem, je láska (1K 12,31, 13). Výraz „charizma“ (dar milosti) zdůrazňuje, že člověk je obdarován zdarma. Jeho způsoblost je od Boha (2K 3,5n).

6. Děkovat = vzdávat díky; Ježíš to podle židovského zvyku činí, když zasedá ke stolu (L 24,30), před rozmnožováním chlebu (Mt 14,19, 15,36), před vzkříšením Lazara (J 11,41), při ustanovení Večeře (Mt 26,26; 1K 11,23n), která později dostane jméno „díkůčinění“ (→ eucharistie).

Pavel vzdává díky za sebe (Sk 28,15; Fp 1,3), za boží dílo ve věřících a za rozšíření evangelia (Ř 1,8; 1Te 2,13; Ef 1,16; 2K 2,14), za Kristovo vítězství nad hříchem a nad smrtí (Ř 7,25; 1K 15,57).

Jde o to, „vracet“ Bohu „přijaté milosti“, uznávat jeho dobrodiní (Ž 103,1n). Věřící nemají být nevděční, ale mají děkovat (L 17,16—19; Ef 5,20; Fp 4,6; 1Te 5,18). Je spravedlivé vzdávat díky tomu, který dal všechny věci (Zj 4,9, 7,12).

7. Slovo „milost“ má ještě jiné významy, které všechny mají podíl na prvotním smyslu „dar boží, nezasloužená přízeň“. a) Boží přízeň, zjevná lidem (Sk 4,33, 6,8, to je také význam L 2,52 podle v. 40, sr. Př 2,4; Sk 2,47, boží přízeň umožňuje „nalézt milost“ i u lidí). b) Nalézt milost před Bohem (L 1,30; Žd 4,16) znamená, že Bůh učinil rozhodnutí ve prospěch člověka. c) Boží pomoc jednak v bolesti a slabosti člověka (2K 12,9), jednak v povolání (2K 1,12). d) Vysvobození, zvláštní přízeň projevená např. Alžbětě (L 1,25) a Marii (L 1,28), věčný život (1Pt 3,7); trpět pro dobro (1Pt 2,20); trpět pro Krista (Fp 1,29 sr. Mt 5,11n). e) Různá dobrodiní, hmotná a duchovní (2K 9,8; Ef 4,29), neboť Bůh je Bůh rozmanitě milostí (Jk 1,17; 1Pt 5,10). f) Vzkříšení Kristovo (Sk 13,34). g) Sběrka ve prospěch církve v Jeruzalémě (→ jeden) se nazývá „milost“ (1K 16,3; 2K 8,6n.19), neboť je dílem boží milosti, která věřící ponouká k dobrovolným darům.

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

MISIE → *Poslat, Národy*

MOC → *Vrchnosti*

MODLITBA

Napsat teologii modlitby by vyžadovalo teologii v její úplnosti. O modlitbě bylo totiž často pojednáváno jakoby jen „dodatkem“. Jistěže se o ní tvrdilo, že je „ústředním projevem náboženského života“ (Heiler), ale ani nejrealističtější teologové nebrali dostatečně v úvahu formálně ústřední místo, které modlitba v bibli má.

Co jiného je, biblicky vzato, prvním projevem zachráněného člověka, co jiného v nás působí Duch svatý nežli modlitbu? Vzhledem k nám je modlitba nejzazší mezi boží milosti. Je charakteristické, že např. v Ga 4,4—7, kde sv. Pavel ve zkratce popisuje dějiny spásy, označuje za vrchol těchto událostí volání *Abba* = Otče (srv. také Ř 8,12—15).

Pokusy o definici modlitby byly váhavé. Říkalo se někdy, že je rozhovorem s Bohem. Je to příliš neurčité, pokud nepamatujeme na „činnostní“ význam → slova v bibli. Častěji vidíme v modlitbě komunikaci, společenství člověka s Bohem, pokud snad vůbec neopustíme teologickou rovinu a nedostaneme se na rovinu poezie, kde se z ní stane *dýchání duše*. Ale ani toto není zcela jasné. Dříve než přistoupíme k modlitbě, vchází Bůh s námi do obecenství (zdrojem tohoto obecenství není naše, nýbrž jeho Slovo). Tyto definice, které zdaleka nejsou nepravdivé, chybuji v tom, že uměle spojují modlitbu se spásou udělenou Bohem, pokud z ní nedělají přirozenou odpověď. Ale právě bible nevěnuje „přirozeným odpovědím“ vůbec žádnou pozornost, kromě míst, kde s nimi bojuje (J 3,6; 1K 1,17—2,16). Naproti tomu bible ujišťuje, že Bůh chce, aby se *jeho lid* modlil zcela určitým způsobem, ať už jde o formu (žaltář je sbírkou izraelských modliteb), nebo zejména o hloubku modlitby (Iz 29,13; Am 5,24). Hospodin nenaslouchá jakékoli modlitbě ani komukoli. Není tedy možné mluvit k Hospodinu tak, jak by se mluvilo k jakémukoli bohu.

Budeme tedy modlitbu definovat jako „*dobrovolný boží akt: Bůh dobrovolně sdílí svou vůli, svou moc a svou lásku* (sdílení, jehož tajemství je v Kristu, zaručuje, že modlitba je skutečně křesťanská) *s člověkem prostřednictvím lidského slova* (K. Barth: „V modlitbě nás Bůh zve, abychom s ním žili“).

Modlitba je nám v bibli podávána jako něco, co má moc nade vším, nad čím má moc sám Bůh (náš běh života — žalmy, demoni — Mk 9,29, nemoc — žalmy, jiné věci — Sk 12,5, boží rozhodnutí — Gn 18, atd.).

V modlitbě se člověk díky milosti stává *činitelem*, je mu dovoleno mít podíl na příčinnosti. Modlitba se především stává pokrokem božího → království a naše účast na tomto pokroku je předjmkou království, v němž Bůh bude všechno ve všem. Proto se modlitba Páně točí kolem prosby „přijď království tvé“ a modlitba církve zní „přijď brzy“ (Zj 22,17.20). Proto je velice důležité a závažné modlit se a hlavně *dobře* se modlit. Bůh nás přijal za své děti, musíme se tedy učit žít, a proto i mluvit jako boží děti.

Modlitba je prostředek, který nám dal Bůh, abychom ho naklonili ke chtění toho, co chceme my. Zároveň však musí být prostředkem, kterým ho prosíme, aby nás přivedl ke chtění toho, co chce on. „Buď vůle tvá“ (Mt 6,10; srv. 26,39nn). Každý, kdo se pokouší tuto dvojnásobnost sjednotit nebo opomenout jedno z uvedených tvrzení, modlitbu přerukuje. Na druhé tvrzení zapomínají „členové sborů“, kteří často z modlitby dělají magii. Na první tvrzení zapomíná dost velký počet teologů, kteří se chtějí vyhnout antropomorfismům. Vycházejí z nějaké definice Boha, z jeho neproměnnosti a v modlitbě pak nevidí jiný smysl než pedagogický. V pozadí modlitby je však biblický pojem → Boha živého. Modlitbu musíme proto zkoumat jen jako druhou fázi vztahu Boha živého k živé osobě, odvažme se říci: způsobem dynamickým, existenciálním. Pamatujme vždy na to, že se člověk modlil dříve, než měl nějakou teologii modlitby. Po dosaďadních úvahách tedy řekneme, že modlitba je důkazem toho, že věřící člověk je *skutečně* spasen a že *skutečně* může tuto spásu žít. Modlitba je a má být prvním aktem spásy, prvním výrazem víry (srv. příběh o deseti malomocných, kde se Ježíš dovolává důkůvdání jako prvního projevu víry: L 17,11nn).

Starý zákon

Mnohé výrazy, které označují modlitbu, jsou většinou odvozené: jeden od slovesa obětovat, jiný od řezat (dělat si zářezy?), další od laskat, s láskou se zabývat (s božím obrazem?), také padnout na tvář, klanět se, ba i skákat. Zapamatujme si, že modlitba úzce souvisí s gesty, která, zdá

se, alespoň etymologicky, předcházela ústní modlitbu (gesto má platnost slova).

1. Ve SZ je kniha, která byla kanonickým souborem izraelských modliteb (nezáleží zde na tom, kde a kdy): *Knihy žalmů*. Potom, co Balla odsoudil kolektivistický výklad žalmů a prokázal, že žalmy psali nejčastěji jednotlivci, aby jimi vyjádřili osobní nouzi, dnes se opět uznává dřívější výklad, totiž že žalmy měly také svůj bohoslužebný účel. Přestože jsou individuální, nemohou být odločeny od společenství, které je poslouchalo a užívalo.

Izraelec v nich nemluví k nějakému bohu, který by se definoval sám o sobě jako konečný nebo nekonečný, nýbrž k Bohu → smlouvy, tj. k takovému, který sebe určil svým vztahem k Izraeli. Žalmy je tedy třeba chápat v široké souvislosti smlouvy. Žalmistům to nebrání ve vědomí, že Bůh, který učinil s Izraelem smlouvu, je Bohem celého vesmíru (Ž 8; 19; 104; i když v Ž 19 a 104 jde o převzatý hymnus, uvedené tvrzení se tím jen zvýrazňuje, tím spíše, že to, co bylo převzato, prošlo redakční úpravou). „Jestliže Hospodin, stvořitel vesmíru, je s námi, kdo bude proti nám?“ Takto se usuzuje v kolektivních a v individuálních žalmech, kde výraz „my“ se vztahuje na zbožné, to jest na ty, kteří se přidružují jen Hospodinovy smlouvy a jen jeho zákona. Proto je tam modlitba velice smělým projevem. Člověk mluví jako podílník smlouvy a jako ten, kdo jí je věrný. Užitek z tohoto dialogu se vztahuje na všechny věřící, na všechny účastníky tehdejších bohoslužeb (veliké shromáždění: 22,26; 35,18; 40,10). V modlitbě se vypráví o všem, co člen společenství vytrpěl. To má dvojí důvod: jde tu jednak o to, aby se žalmistova zkušenost stala pro všechny posluchače něčím hmatatelným, dále se vychází z pevného přesvědčení, že Bůh se nespokojí s anonymními a abstraktními úzkostmi. Bůh nerozumí těm, kteří k němu mluví v narážkách, je hluchý k těm, kdo mluví příliš potichu. Proto se křičí (smysl výrazu je třeba vzít velice reálně, jde o pokřik), dokonce se řve. Tichá modlitba byla něčím mimořádným (Elí si myslí, že Anna je opilá, protože její modlitba nebyla slyšitelná, 1S 1,14). Dá-li si člověk záležet, aby ho bylo slyšet, Bůh vyslýchá. Za to se mu vzdává dík. Nejčastější příčinou úzkosti bývala nemoc, pochopená jako důsledek nějakého přestoupení (Ž 32) nebo nějaké-

ho očarování (Ž 59), dále lživé obvinění a kněžské spory. Čistě duchovních úzkostí bývalo méně; hmotná úzkost však se vždy projevovala hlubokou sklíčeností duchovní. Někdy se člověk modlil jako provinilec (Ž 51; 32; Ž 32 je nápadný tím, že pisatel přiznává jako hlavní provinění to, že svůj hřích nevyznal dříve).

Došlo-li k přestoupení smlouvy, pak je Bůh požádán, aby zakryl hřích a provinilce opět uvedl do této smlouvy. Tím se ostatně předpokládá, že Bůh vyslýchá hříšníka. Někdy se člověk modlí jako „spravedlivý“, ale ve všech případech se zdá, že se pisatel ospravedlňuje z určitého obvinění, které, kdyby bylo odůvodněné, způsobilo by jeho smrt nebo výstražný trest (srv. Ž 7—17, atd.). Je mylné vidět v žalmech „samospravedlnost“ v tom smyslu, jakého tento výraz nabyl později. Nejde tu o nic jiného než o obranu, často statečnou, ve kterých obviněný vyjadřuje přesvědčení, že Bůh potrestá lživé svědky.

2. Ve SZ je mnoho jiných modliteb, zvláště v *knize Jobově*, která je často jedinou dlouhou modlitbou. Je tu třeba si povšimnout hlavně úžasné upřímnosti a délky rozvíjeného příběhu, který končí souladem mezi Jobovou vůlí a vůlí Hospodinovou. Můžeme-li si dovolit vyslovit o této knize nějakou hypotézu, pak se domníváme, že jedním z hlavních témat knihy je tato myšlenka: „Každý, kdo si klade nesnadné otázky, dostane odpověď teprve po dlouhém a upřímném zápase se Stvořitelem, ale zároveň přestane odporovat“. První odpovědí je modlitba. Kniha tedy hájí tuto tezi v souvislosti s nejozřejavějším problémem: jak je možné, že bezúhonný člověk může tak trpět?

3. Z dalších velkých modliteb je třeba jmenovat modlitby Mojžíše (Ex 32,11—13 a 31—32; 33,12—16; 34,9; Nu 11,11—15; 14,13—19; 21,7; Dt 9,18—21; 10,10 a Dt 33), Abrahamovu modlitbu za Sodomu (Gn 18,22nn) a Davidovy modlitby. Všimněme si, že v nich je mnohem lépe doložena přímluva než v žalmech (Jb 42,3 a 10; Iz 37,14—20). Zdá se, že byla ponechána výjimečným lidem, kteří měli před Bohem úlohu obhájce. Byli to proroci, kněží a králové. U Mojžíše je tato přímluvná modlitba opravdovou funkcí, úřadem. Je ostatně zajímavé vidět, že přímluvce téměř vždy používá argumentu, který nás dnes překvapuje: „Protože jsi ten, kdo jsi,

odpusť; kdybys neodpusťil, připustil bys, aby o tobě říkali, že nejsi spravedlivý nebo že jsi opustil svůj lid. Kvůli tobě se přimlouvám a ty, kvůli sobě samému, nás musíš vyslyšet, protože na naší straně není žádný důvod k přimluvě a tím méně k vyslyšení.“ Zde máme vysvětlení výrazu „ve → jménu“, „v tvém jménu“. Aby bylo možné mluvit, je třeba se krýt jménem, a tedy osobou boží a jeho dílem. Je ostatně třeba být si jist, že modlitba odpovídá určitému zaslíbení (Da 9,11—19). Tímto zaslíbením se Bůh postaví po bok těm, kdo prosí, i když jsou hříšní.

4. Je třeba ještě vědět, že modlitbu často provázela → *oběť* (Ž 66,13nn; 54,8; 118,45nn), takže se můžeme ptát, zda modlitba nebyla ústní částí oběti. Jistěže byly také modlitby bez oběti (Ž 50; 51; 69,32), ale při těchto posledních dvou „protiobětních“ žalmech je třeba vědět, že Jeruzalém byl zničen. Pokud nebude chrám vybudován znovu (Ž 51,20—21), je oběť jinde než na Siónu zavrhována. Není-li Hospodin objektivně přítomen, totiž v → chrámě, oběť nemá význam. Bývaly oběti, které se konaly také bez modliteb (Lv hovoří o modlitbě velice málo). Oběť a modlitba se mohou někdy nahrazovat. Zjišťujeme-li, že si v některých obdobích navzájem „konkurovaly“, musíme zároveň konstatovat, že obě měly právem zvolené postavení, a myslt především na to, že se navzájem doplňovaly. Modlitba zabraňovala jakékoli obětní magii, oběť modlitbu zpředměťovala a dodávala jí snad autentičnosti. Modlitbu často doprovázel → *půst* a *pokoření*, i v zíněném oděvu a v popelu.

5. *Praxe* byla v různých dobách a na různých místech nepochybně proměnlivá. Hlavně si připomeňme, že zároveň existoval zákon i svoboda. *Postoj* při modlitbě: modlilo se vstoje, ruce byly otevřeny směrem nahoru (modlitebník chce něco přijmout? — Ž 28,2; 134,2; 1S 1,26; 1Kr 8,22) nebo na kolenu (1Kr 8,54; Da 6,10; Ezd 9,5), možná také vsedě nebo vsedě s hlavou mezi kolena (1Kr 18,42). Často se pozvedaly ruce k oltáři nebo k obloze (1Kr 8,54; Pl 3,41; mnoho žalmů). V chrámě se modlitebníci obraceli směrem k svatému místu, jinak směrem k chrámu (každý se snažil docházet do chrámu co nejčastěji, poněvadž tam byly modlitby „účinnější“ — Dt 12,11; Iz 56,7; Da 9,3,20; překládat: *směrem k hoře*). Stejně tak bylo možné se

modlit v kteroukoli *hodinu*, ale byly také stálé hodiny (Da 6,10; Ž 55,18). Rovněž byly *ustálené slovní obraty*, což nejlépe dokazuje sbírka žalmů. Ale žaltář ukazuje, že byly také osobní modlitby, které mohlo společenství přijmout za své. Stanovený rámec neomezoval další možnosti. Proč se postupem doby stále více zdůrazňuje nutnost zvláštního místa (nebo postoj určitým směrem) a také vyhrazené hodiny a formulář? Zdá se, že je omyl vidět v tom útlum duchovní povahy modlitby a přisoudit prorokům účast na takové kritice. Kromě určité pedagogické starosti je zde třeba vidět především znamení stále zřetelnějšího uvědomění izraelské skutečnosti a jednoty i znamení vůle tuto skutečnost a jednotu manifestovat, ne-li realizovat. Modlitby svým *obsahem* zahrnovaly celou lidskou existenci; např.: krásná modlitba Eliezerova (Gn 24,12—14 a 27), pevně „zavěšená“ na zaslíbení daném Abrahamovi. A konečně poslouchejme také velké moudrosti knihy Kazatel (4,17—5,6).

— N o v ý z á k o n —

NZ zná pro „modlitbu“ či „modlení“ asi šest výrazů.

1. Také zde najdeme měřítko modlitby. Není jím už sbírka, ale jedna velmi krátká modlitba, *Otče náš*. Kristus ji dal učedníkům na žádost „nauč nás modlit se“ (L 11,4) jako vzor pro každou křesťanskou modlitbu. Je-li žádost učedníků hodnověrná (je jen málo důvodů, proč o tom pochybovat), pak se kromě toho, že apoštolé chtěli napodobit učedníky Jana Křtitele, dovidáme, že Ježíš by měl mít nějakou „charakteristickou“ modlitbu, a dále, že apoštolé pocítovali, ať už jako Židé (kteří mají žalmy), nebo jako lidé, svou neschopnost modlit se křesťansky. Ježíšova slova: „Když se modlíte, říkejte...“ jednoznačně potvrzují, že se potřebujeme naučit modlit a že se to potřebujeme naučit od Ježíše. Modlitba Páně nás poučuje o dosahu, smyslu a také o mezích modlitby. Příliš často se opomíjelo, že tato modlitba počítá v prvních třech prosbách s naší účastí. Je vskutku posvěcením božího jména, působí, že jeho království jde vpřed a je také naplněním boží vůle. Skrze naši modlitbu Bůh působí, že jeho království jde vpřed, i my na tom modlitbou pracujeme. V modlitbě se sjednocujeme s tím, co žádáme, účastníme se na tom, a tak se nevyhýbáme, nýbrž dovoláváme určitějšího „zavazku“.

Bůh nás chce potřebovat v těch věcech, které jsou jen jeho. Jistěže poslední žádostí každé modlitby (a také jako poopravení přílišné lidské ctižádosti) je třetí prosba — za boží vůli. Boží vůle není míněna *in abstracto*: Jejím prvním bodem je, abychom se modlili. Boží vůle je „otevřená“. Je příznivá, může a někdy bude chtít vzít naši věc za svou. Jsou však případy, kdy se od naší vůle vzdálí, a pak je třeba, aby se jí naše vůle přizpůsobila (2K 12,8nn). Může to být také proto, že jsme byli nerozhodní (rozdělení nebo přesněji dvojí myslí — Jk 1,6—8). Modlitba je účinná, ale ne sama sebou a ne bezprostředně. Mezi zřetelným vyslyšením a žádostí bývá často lhůta, která má být naplněna vytrvalou modlitbou (L 18,1nn; 11,5—9). Ostatně během této lhůty se prosby mohou měnit, aby se shodly s vyslyšením. Modlitba má svůj *příběh*, skládá se z „proseb“, které je třeba vzít v jejich celku a v rozvíjejícím se ději (srv. Kristovy modlitby v Getsemane). První vlastností modlitby je tedy vytrvalost a druhou vlastností je důvěra. První dovoluje jít až ke konečnému výsledku, to je k souladu mezi vůlí boží a naší, druhá ví, že tento konečný výsledek je jistý. Ježíš nás ujišťuje, že v rovině, kterou nevidíme, je tento souhlas již skutečností (Mk 11,24; srv. 1J 5,15).

K Ježíšově modlitbě je třeba ještě poznamenat: a) Ježíš, jak se zdá, se velmi málo modlil s učedníky volnými slovy, užíval spíš liturgické modlitby; b) k osobním modlitbám odcházel na nějaké skryté místo (srv. Mt 14,23; L 5,16; 9,18 atd.); c) aspoň v době utrpení hojně užíval žalmů (srv. Mt 26,30; 27,46; L 23,46; srv. J 19,28). d) Otčenáš je patrně shrnutím jeho vlastní modlitby, která znepokojovala učedníky. e) Ježíš začíná slovy „Otče náš“, a ne obvyklým „Pane“. Ustavil tak nový věk modliteb. f) To podstatné z velebnějších modlitby (J 17) je jednota církve.

2. Pro apoštola Pavla je modlitba slovem Ducha svatého, které říká úd těla, jehož hlavou je Kristus. Pavel to neříká naplno, ale ukazuje, že modlitba je vyjádření lásky, ne-li dokonce její nejčastější nositel: vrcholí v křiku *Abba = Otče*. Kdyžkoli připomíná svou lásku k církvi, vždy zdůrazňuje, že se za ně přimlouvá. Pavel ostatně považuje modlitbu za Kristovo slovo (srv. 1K 1,4nn; 2K 1,3nn; Ko 3,17 atd.). Bylo by dobré připojit několik

poznámek o modlitbě jako *slovu Ducha svatého*, které „jde vzhůru“, a jako *slovu Krista*, které vzdělává a je normativní. Je možné, že Pavel měl strach, aby se Duch svatý nestal Kristovým konkurentem. V tom mu daly dějiny za pravdu. Zvýrazněme si jen, že Pavel klade na stejnou rovinu modlitby tehdejší církve a Kristova slova. Tyto modlitby jsou aktuálním slovem Krista, který vzdělává svou církev.

Apoštol mluví o modlitbě Ducha svatého (srv. Ř 8,15—16 a 26—27) v tom smyslu, že křesťanská modlitba přichází z Ducha svatého. Ale musíme se hned vyvarovat klamného závěru, že spontánní modlitba = duchovní modlitba. Když apoštol mluví o nevypravitelných lkáních, chce tím říci, že je nemůžeme vyjádřit ani v jazycích. Duch nám přichází na pomoc svou modlitbou ve chvíli, kdy se modlíme, poněvadž my ani dobře nevíme, zač se modlit. Tím spíše, když jde o něco, co nedovedeme vyslovit. Chce se tím říci, že je třeba mlčet a nechat všechno na starosti jen tomuto přímlovci? Nikoli, neboť nevypravitelná lkání jsou také duchovní modlitby („duchovní“ u Pavla stejně jako u Jana znamenává to, co není přirozené) a jejich některá vnější znamení mohou být zárukou inspirovanosti. K nim patří křik *Abba = Otče*, vyznání Ježíše jako Pána (srv. 1K 12,3), schválení od těch, kteří mají dar rozeznání duchů (srv. 1K 12,10n), ale hlavně *souhlas* sborového obecnství, které poznává, že vzdělává jen pravá křesťanská modlitba (1K 14,12nn). Proto Pavel velice hojně užívá písně a modlitby své doby.

Když je takto naše modlitba opravdově křesťanská, jednájí vlastně spolu Duch a Otec: my mluvíme, ale Otec slyší *hlavně Ducha*.

3. Nejen Duch se za nás přimlouvá. Také Kristus (Ř 8,34). Tuto skutečnost soustavně vložil hlavně pisatel *epištoly k Židům*. Kristus je prostředníkem našich modliteb, které přenáší a přetváří (4,14nn; 7,25). Zcela jistě je z celé *epištoly* zřejmé, že první věc, kterou Kristus nabízí, je jeho oběť. Ale toto dílo, jednou provždy a pro všechny hotové, dnes se „doplňuje“ Kristovou přímlovou, která sice nic k oběti nepřidává, ale dovoluje nám, abychom přijali její užitek.

4. U Jana je pro vyslyšení modlitby podstatné, aby se dala v Ježíšově jménu (J 15,16; 14,13; 16,23—24). Rčení „v mém

jménu“ se má pochopit dvojím způsobem: znamená nejprve „přikrýt se známostí pozemského Ježíše“, což odkazuje na minulé prostředkování: Kristus „zachránil“ naše modlitby; dále znamená, „odvolat se k Ježíši dnes, k jeho přítomnému prostředkování“ (srv. 1J 1,9; 2,1). Ve Zjevení, kde máme popis bohoslužby zvítězilé církve (je ostatně velmi podobná pozemské bohoslužbě, což znamená, že naše modlitba není nezávislá na modlitbě zvítězilé církve), svatí a mučedníci chválí Beránka nebo žádají pomstu (6,9nn). Zřetelně vidíme, že slaví liturgii. Podle toho, jak reálně se modlí (Zjevení tomu věří), lze se domnívat, že jim nic nezabraňuje v přímluvách za živé. Co se týká přímluvy, o níž apoštolé (hlavně sv. Pavel) podle příkladu Pána tak dbali (Štěpán se přimlouvá stejně jako trpící Kristus na Golgotě — Sk 7,58—60, což je vzor mučednické modlitby), bylo by třeba o ní zvláštní úvahy: Přímluva předpokládá určitý způsob prolínání milosti. Je také jedním z podstatných Kristových úradů, na němž se — věřící — podílejí. Kristovo — přímluvné kněžství je přenosné.

5. V NZ se mluví o modlitbě bez přestání, ale Ježíš doporučuje krátké modlitby. Věřící se modlí za chléb, za odpuštění hříchů, modlí se ten, kdo chce poděkovat, kdo se chce pokořit; jsou tu modlitby za představené (srv. 1Tm 2,1nn), za bratry, za jiné sbory církve, za dar světla před každým závažným rozhodnutím. Věřící se modlí za víru, moudrost, vytrvalost a bdělost. Co je nové, je modlitba za nepřátele a za ty, kteří usmrcují (Mt 5,44; L 6,28; srv. L 23,34).

Po vnější stránce se při modlitbě počátku postupovalo podle židovských obyčejů (Petr a Jan jdou do chrámu v hodinu určenou k modlitbě, Sk 3,1) a byly převzaty také židovské modlitby. Ale Ježíš varuje před modlitbami, které jsou příliš vnější nebo které se konají, aby se okázale stavěly na odiv, a stejně varuje před bezduchou modlitbou (srv. Mt 6,5nn; 7,21). Rovněž ani Pavel nechce, aby při modlitbě náš rozum odpočíval (1K 14,14). Zatím vůbec není jisté, zda liturgické modlitby existovaly hned od počátku (židovské modlitby, *maranatha*, *Abba*, *Amen*; srv. také doxologie v epistolách a ve Zjevení). Bylo samozřejmé, že jednou z podstatných apoštolských činností byla modlitba (Sk 6,4), ač nepřestala být úkolem všech křes-

tanů. Poznamenejme ještě, že ji provázelo → vzkládání rukou nebo → uzdravování. Společná modlitba se považovala za mocnější než modlitba jednotlivce (Mt 18,19).

6. Jaký nový prvek lze najít v křesťanské modlitbě? Křesťanská modlitba navazuje podle svého původu přímo na modlitbu Páně. Proto se děje v Ježíšově jménu a s novou jistotou vyslyšení, protože v tom, jehož se dovolává, je všechno naplněno. Prosí, aby se toto „naplnění“ zjevně projevilo. Neodvolává se jen na boží zaslíbení nebo na dílo, které v minulosti skončilo, poněvaž ohlašovalo dílo budoucí, ale odvolává se na slavné dílo vtělení (inkarnaci), jehož je důsledkem. Lze dokonce říci, že dnes je modlitba jedním z nejdůležitějších prostředků činnosti nebo předávání toho, co Ježíš ve svém životě a před svým vzkříšením „jednou provždy“ vykonal. Zdá se nám, že Janovo evangelium dává modlitbě hlavní místo (zvláště poslední kapitoly) hned vedle svátosti (i když nejde o tutéž rovinu), poněvaž v modlitbě dává Kristus svému lidu dnes to, co učinil včera. Vyslyšení je přenesení. Je také podivuhodné, že díkůvzdání, dobrořečení nebo doxologie velice často souvisí s evangeliem spásy. Křesťanská modlitba není tedy pouze rozumově hlubší než modlitba izraelská, takže by lépe znala svůj předmět a význam. Je pohybem údů k hlavě — vzdělává církev. Je dokonalým uskutečněním božho díla v nás, hlavním výrazem a projevem lásky. Modlitbou Ježíš Kristus pokračuje ve svém díle v nás a skrze nás. Tuto jednotu ostatně uskutečňuje modlitba také mezi dneškem a zítřkem: „Přijď království tvé“ — „Přijď brzy“.

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

MODLY

Starý zákon

1. Zdá se, že si semitské národy, usedlé i kočovné, božstvo počátku nijak nezná zornovaly. Semité v Mezopotámii si asi počínali jinak. Uctívali hory, prameny, stromy či úlomky skal. Ty božstvo doopravdy nepředstavovaly, ale bohové se do těchto předmětů jakoby vtělovali. Dosti záhy, hlavně u usedlých národů, dostávají tyto lžipodoby poněkud civilizovanější tvar. Úlomek skály či okleštěný kmen stromu byl umístěn doprostřed posvátného okrsku, který byl pravou svatyní. Ještě na konci

římského období nacházíme na jedné minci znázornění chrámu v Byblu s jeho posvátným okrskem a posvátnou kuželovitou skálou. Vidíme tam zároveň sloupořadí řeckořímské svatyně podle soudobého vkusu, posvátná skála však zůstala nepochybně pravým středem tohoto místa. V příbězích praotců můžeme ještě zřetelně rozeznat, jakou úlohu hrály posvátné stromy i prameny. Kámen, na kterém Jákob spal v Bételu a který proměňuje v památník zjevení svého Boha (Gn 28,11—22), je posvátný kámen, s jakým se v kananejské zemi nejednou setkáváme. Nejkrásnějším příkladem, který se nám dochoval, je posvátné místo města Gezeru v jihovýchodní Palestině, kde jsou seřazeny posvátné kameny, které působí dodnes impozantním dojmem. Nevíme však, do kterého prehistorického období je máme zařadit. Posvátný kůl, rodová modla, kterou Gedeon boří a pálí, je typickým příkladem, jak bylo božstvo zpřítomněno dřevem (Sd 6,25—32). Lidské a zvířecí obrazy božstva asi v Kanaánu velký význam neměly, jak můžeme soudit z nečetných vykopávek, které nám o tom podávají dosti sporá svědectví. Pokud je nalézáme, jsou cizího, např. egyptského původu. Mohou velmi dobře pocházet od dobyvatelů a nemít při sobě nic domácího.

2. Některé sz zprávy, které hovoří kárávě o modlách při kultu Hospodinově, nejsou původní. Např. zlatá telata, která Jeroboám postavil ve dvou velkých svatyních na severu a jihu své země, Izraelce jeho doby asi vůbec nepohoršovala, spíše naopak (1Kr 12,26—33). Zlaté tele na poušti (Ex 32,1—6), postavené pod Aronovou záštitou, bylo ve skutečnosti zavržováno až o několik století později. Dlouho se tu předpokládá egyptský vliv (šlo o býky, nikoli o telata). Zdá se však, že syrské období, jež známe, naznačují něco jiného. Zvíře tu vůbec není znázorněním božstva jako v Egyptě, nýbrž je jakýmsi trůnem, na němž božstvo sedí. Tak pochopíme, že je současníci tolik nepotírali: jako umělecká díla měla být okrasou svatyně a přizpůsobovat ji soudobé módě. Pro mnoho prostých lidí však to mohlo být znázornění Boha. Ve vyprávění o Míchovi (Sd 17 a 18) se mluví o řezbě a slitině, ale vůbec se neříká, jaký měla tvar. Poněvadž se pak stala modlou ve svatyni Dan, úplně na severu země, je pravděpodobné, že šlo o býka. Z těchto příkladů je zřejmé, že

pokud kde došlo ke znázornění Hospodina modlou, bývalo to skoro vždycky odzuzováno a pokládáno za výjimku.

3. Byly tu ovšem jiné modly, které bychom mohli označit za domácí bůžky. Nevíme sice nic o jejich tvaru, ale SZ nám naznačuje jejich velikost. *Terafim*, které Ráchel ukradla svému otci Lábanovi, musely mít malý rozměr, neboť je dokázala ukryt pod sedlem velblouda (Gn 31,31—35). *Terafim*, které Saulova dcera Míkol položila do postele, předstírajíc, že její manžel David je nemocen (1S 19,11—17), aby mu umožnila útěk, musely být pochopitelně větší. Z palestinských vykopávek známe řadu sošek nahých i jiných žen. Podle nich si můžeme udělat představu o těchto domácích bůžcích, které si Izraelci asi ještě dlouho podrželi.

4. Nehledíme-li na tyto domácí bůžky, můžeme říci, že jahvismus byl vždy velice zdrženlivý, ba odmítavý ke znázornění Boha v lidské či zvířecí podobě. Docházelo k němu pravděpodobně pod kananejským vlivem. Proto pochopíme snadněji, že bylo zavržováno ve stále širších kruzích, které měly oporu v těch, kdo se už o pobytu na poušti chtěli navrátit k jednoduhosti prvotní bohoslužby.

Později pronikly modly do izraelského náboženství pod zahraničním vlivem, a to v umělečtější a bohatší formě. Tehdy se boj obrátil opravdu proti cizím bohům. Přiznávala se jim tedy stále ještě moc, ale moc nepřátelská moci Boha izraelského. Bylo třeba čekat až do konce exilu, na jasné oznámení, že modly jsou jenom kus dřeva, kamene či kovu, že nejsou opravdovými bohy.

To je pak ona chvíle, kdy se v Izraeli projeví opravdový a naprostý monotéismus. Cizí bohové už nejsou, jako dříve, bohy, kteří by vládli nad jinou oblastí než Hospodin (např. Chámos nad Moábem, Sd 11,24). Teď už se jim vůbec nepřisuzuje jsoucnost. Jen Hospodin je Bůh a boho-
vé nejmocnějších říší jsou jen obyčejné kusy dřeva. Proroci nešetří sarkasmem vůči těmto dřevěným bohům, kteří nejsou ničeho schopni (sr. Iz 40,19,20; 41,7; 44,12—20; 46,1—7). Z tohoto pramene budou pak církevní otcové hojně čerpat argumenty pro boj proti modlám své doby.

Víme, že Ezechiáš rozbil na kusy měděného hada *Nechustama* (2 Ār 18,4), který byl až do této doby uctíván v Jeruzalém-

ském chrámě. Byl považován za hada, kterého Mojžíš vyzdvihl na poušti. Protože Kananejci už měli kultická zpodobení hada, je možné, že jeho uctívání sahá až do oněch dob. Nějaké důkazy o jeho uctívání krom toho, že je zmíněn vedle model, však nemáme.

5. Modly, jakožto hmatatelná zpodobení božstva, se těšily úctě, jaká byla prokazována bohům. Při uctívání zlatého telete se hovoří jenom o tanci a veselí (Ex 32) před novým bohem. Jinde však vidíme úzkostlivou péči, kterou je modla obklopována. Když Jákob vstýčí v Bételu kámen, na němž spal, polije jej olejem (Gn 28,18). Jindy se dovídáme, že modla byla líbána (1Kr 19,18; Oz 13,2). V gezerské jeskyni o tom máme výmluvné svědectví: jeden ze vztýčených kamenů, nejmenší a nepochybně nejsvětější, je doteky rtů věřících téměř uhlazen. O úctě k domácím bůžkům nemáme v bibli žádné zprávy.

Zdá se, že v boji proti modlám, které uctívali Izraelci, se odsuzovaly zprvu jenom slitiny, tedy to, co bylo vyráběno s větší péčí—a z vybranějšího materiálu (Ex 34,17). Teprve později byla odsouzena zásadně všechna zpodobení, která byla tehdy pokládána za modly znázorňující božstvo (Ex 20,4; Dt 4,16.23; 5,8; 7,25; 27,15).

G. NAGEL /přel. B. Vik

Nový zákon

1. V NZ stejně jako ve SZ jsou modlami míněna pohanská božstva a jejich obrazy. Modly jsou marnost, za níž není žádná skutečnost. Jsou opakem Boha živého, který stvořil nebe a zemi, moře a všechno živé (Sk 14,15; Ga 4,8), Boha živého a pravého (1Te 1,9; 1J 5,20n). Jsou němé, nejsou opravdovým protějškem člověka. Ty, kdo jim slouží, ponechávají v jejich opuštěnosti. Pohany k nim žene temný pud, který vede národy k náboženství a vydává je na pospas všelijakým mravům a zvykům (1K 2,2).

Pavel podává o modloslužbě výklad, který si zaslouží velkou pozornost (Ř 1,18 až 25). Modloslužba není raným stadiem či dětským věkem náboženství, jak se soudívá. Nevede z něho vývojem cesta k vyšším duchovnějším a monoteistickým formám. Modloslužba je naopak důsledkem pádu. Je zvrácením původního a pravého poznání Boha. Bůh dává ve svém díle skutečně poznat svou neviditelnou dokonalost, svou věčnou moc a své božství. Lidé však, ačkoli Boha znali a byli, jako stvoření,

postaveni před svého Tvůrce, pyšně jej odmítli oslavovat jako Boha a vzdávat mu čest, tj. uznávat v něm svého Pána a vidět ve svém životě jeho dar (1K 1,21a). Tím, že odmítli být jeho tvory („Budete jako bohové“, Gn 3,5), porušili a převrátili vztah, na jehož základě je jedině možné pravé poznání Boha. Upadli do hříšných nesmyslností a provinili se zmatenou modloslužbou.

2. Protože tedy modloslužba není v podstatě prvotním náboženstvím, nýbrž náboženstvím zvráceným skrze hřích, rozumová kritika s ní nic neporídí: Atény, město rozumu a filozofie, jsou plně model (Sk 17,16). Přemůže je jen boží zjevení v Ježíši Kristu. Pro Galatské je modloslužba dávnou minulostí proto, že nyní znají Boha, přesněji řečeno: proto je minulostí, že tu nejde o osvícení vzešlé z rozumu, nýbrž z toho, že byli poznáni Bohem, který se k nim přiblížil a prohlásil se jejich Bohem v Ježíši Kristu (Ga 4,8n). I pro Korintské je modloslužba minulostí. To proto, že se v božím Duchu naučili říkat: „Ježíš je Pán“ (1K 12,2; sr. 6,9—11). Z téhož důvodu není modloslužba pro věřící navždy překonaným nebezpečím, jak bychom se mohli domnívat. Objeví se znovu pokaždé, kdy se zapomeno na panství a milost Ježíše Krista. Je jmenována mezi hříchy, vůči nimž musí být křesťané ve střehu (Ga 5,20; 1Pt 4,3). Objevuje se v podobě žádostivosti, v nenasytné touze po vlastnictví (Ef 5,5; Ko 3,5): mamon je typickou modlou. Bohu a mamonu nelze sloužit současně (Mt 6,24). Modloslužba ohrožuje Korintské, když jsou pyšní na svou víru a svobodu vůči starým pověrám, když se pokládají za dost silné, aby se mezi nimi pohybovali, aniž se nakazili (1K 10,6,14; sr. bod 3).

Kniha Zjevení nás upozorňuje na zvlášť hrozivé nebezpečí modloslužby: na uctívání šelmy a jejího obrazu (Zj 13,14n; 14,9.11; 15,1 atd.), tj. římského císaře znázorněného kultickými obrazy, čili uctívání státu a předačka, který je jeho vtělením. Stát, který se stal totalitní, a jeho zbožněný předák, povýšený na úroveň Pána a Prozřetelnosti, vyžadují pod záminkou loajality a občanské ctnosti kult a absolutní poslušnost, kterou křesťané, kteří mají Ježíše za svého Pána, musí odepřít i za cenu ztráty vlastního života (Zj 20,4).

3. Zvláštní nesnáž představuje *maso obětované modlám* (Sk 15,28; 1K 8,1—11; Zj 2,14.20). Zdá se, že se na trhu často pro-

dávalo maso, které pocházelo z obětí (1K 10,25). Křesťané mohli být pozváni nevěřícími, kteří možná toto maso koupili (1K 10,27). Stávalo se také, že se křesťané účastnili hostin, které byly podle obyčeje zahájeny obětním úkonem a nabýly tím kultické povahy (1K 8,10). Někteří křesťané, „silní“, neměli při nákupu a požívání tohoto masa výčitky svědomí: vždyť modly nic nejsou (1K 8,4; 10,19) a nemohou tedy ničím ublížit. Jiní, „slabí“, tím byli zaraženi a dávali se příkladem a pocitem nadřazenosti silných zahnat k počínání, kdy měli pocit, že hřeší (1K 8,7,9—11). Pavel ovšem souhlasí se silnými: pro nás je jenom jediný Bůh a Pán (1K 8,6), ostatní už nemají žádnou moc. „Hospodinova jest země a plnost její.“ Proto není nutné ptát se po původu nabízeného či podávaného masa (1K 10,25—27) a je možné jíst s díkycíněním (1K 10,30). Vůči silným má však dvě vážné výhrady: a) Modly nejsou sice ničím, ale jsou hmatatelnými projevy skutečnosti, která je za nimi skryta, démonů, kteří jich používají k tomu, aby k sobě strhli úctu, která patří Pánu. Nemůžeme se lehkomyšlně zúčastňovat stolování s démony, aniž bychom probudili žárlivost svého Pána (1K 10,14—22). b) Hlavně však se musíme vyhnout pohoršování a pádu slabých. To by znamenalo záhubu bratra, za něhož Kristus zemřel (1K 8,11n) — a to pro pyšné potěšení těch, kdo se chtějí blýsknout svou osvícenou vírou. Pavel by byl spíše ochoten raději se masa navždy zříci (1K 8,13).

Poznámka: Vždycky se, právem, používalo Pavlovy argumentace v boji proti alkoholismu, jehož problém se dá v mnohém ohledu vyjádřit obdobnými slovy.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

MOJŽÍŠ → *Jména vlastní*

MOŘE → *Jména zeměpisná*

MOUDROST

Starý zákon

1. Ačkoli SZ mluví často o moudrosti světské povahy, přece hlásá, že moudrost pochází od Boha, který jediný ji má v plnosti (Iz 31,2; Jr 8,9; 2S 14,20; Př 21,30; Da 2,20—23). Tato boží moudrost představuje celistvost a dokonalost poznání, kterému nic neunikne (Jb 10,4; 26,6; 31,4; Př 5,21; 15,3; 24,12). Toto celistvé poznání u Boha je schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem. Tak je tomu i u člověka, po-

něvadž odplata spravedlivému a potrestání hříšníka jsou základními články nejen v Izraeli, nýbrž v celém Orientě. Toto téma se znovu a znovu vrací ve sbírce, která tvoří Př 10—22 a je východiskem Jb a Kaz, stejně jako žalmů moudrosti (Ž 1; 37; 49; 73; 111). Narozdíl však např. od deuteronomistického bohosloví, s nímž je literatura moudrosti v nesporné příbuznosti, není boží moudrost vztahována ke smlouvě, nýbrž k božím stvořitelstvímu dílu. Právě při → stvoření světa se zaskví boží moudrost, jak učí všechna literatura moudrosti, kanonická i apokryfní, izraelská i egyptská. Důraz je kladen hned na stvoření veškerenstva (Př 3,19nn; 8,22—31), hned — a to nejčastěji — na stvoření člověka (Př 14,31; 17,5; 22,2; Jb 4,17; 10,8nn; 12,7—10; Kaz 3,14; 7,13; 11,5; Ž 94,9; 104,24; Iz 40,13; Jr 10,12; 51,15; Tob 3,11; Bar 3,32—35 atd.). Někteří z těchto oddílů jsou počátkem spekulací o preexistentní či hypostatické povaze moudrosti. Podle Př 8,22nn se zdá, že moudrost byla dříve než stvoření světa a že se přidružila jako boží pořadatelská a tvůrčí moc. Protože však je tento oddíl ve SZ osamocen, je jistě správnější vidět v oddílech, jež hovoří o moudrosti jako o osobě, básnické zosobnění jednoho z nejdůležitějších božích přívlastků. Dějiny jsou rovněž divadlem, kde se boží moudrost zjevuje, ačkoliv tento důraz je spíše v mimokanonických spisech jako Sirach (sr. chvalořeč na předky Izraele v kap. 44nn) a Moudrost Šalomounova.

2. *Poznání* a ještě více *jednání*, jež charakterizují moudrost boží, nalézáme ve SZ také v souvislosti s moudrostí lidskou. Protože také člověk může a má být moudrý, musí se dát uvést na cestu moudrosti.

Některé oddíly hovoří o moudrosti jako o výlučně boží výsadě a lidské pokusy o její dosažení pokládají za bezbožné a iluzorní. Kniha Jobova asi naráží na tradici, podle níž byl hřích prvního člověka v tom, že uloupil moudrost vyhrazenou Bohu (15,7n). Zákaz jíst ze stromu poznání dobrého i zlého, tedy zákaz úplného poznání (Gn 2,17), ukazuje týmž směrem. Jiná místa trvají na nepřekonatelném rozdílu mezi boží moudrostí a lidskou nemoudrostí (Jb 11,6—9; Iz 40,14,28; Ž 92,6; 139,12; Př 8,22). Pesimismus Kazatele tkví v nemožnosti smířit boží moudrost a lidskou omezenost. Řešení nám ukazuje kniha Job, když říká, že Bůh sám zná tajemnou a skrytou moudrost, že tu je však i moudrost pro člověka, ovšem moudrost prak-

tická, spočívající jediné v podřízenosti Bohu a vzdálení se od zlého (28,28). Směr reprezentovaný oficiální moudrostí (Přísl. v. Sirach) je ještě výraznější. Sirach prohlašuje, že Bůh vylil moudrost na všechno dílo a na všeliké tělo. Člověk z ní má tolik, kolik mu Bůh dal (1,10). Tato moudrost, již může dosáhnout každý člověk, je předně výsadou těch, jež SZ nazývá moudřími a jejichž nejdokonalejším vzorem je Šalomoun (1Kr 3,12). Moudří byli skupinou vedle kněží a proroků (Jr 18,18). Jejich úkolem bylo vyučování moudrosti, již byli sami obdarováni, ať už → zjevením či tradicí. Jejich úloha záležela v udílení „rad“. Bylo to skutečně vyučování, podávající na svou dobu pozoruhodný úhrn vědění, neboť se týkalo nejrůznějších oblastí (sr. 1Kr 4,32nn). Prvek poznání je tu vždy méně důležitý než prvek jednání. Být moudrý neznamená tolik znát poslední tajemství bytí, jako správně si v životě počinat: moudrému se daří.

3. Tři věci se nabízejí člověku, který se odhodlá naslouchat hlasu moudrosti: —

a) *Moudrost je obezřetnost*: hledání rovnováhy, umírněnost, ničeho přespříliš — to je smysl mnoha výroků knihy Přísl. v. stejně jako egyptského mudrosloví. Být moudrý znamená umět se rozhodovat ve vztazích, v nichž je třeba veliké opatrnosti, zvláště v manželství. Být moudrý znamená také držet na uzdě svůj jazyk — mlčení je předmětem velkých chval (Př 10,19; 11,13; 17,27).

b) *Životního úspěchu se nedá dosáhnout za každou cenu*. Mravní požadavky zákona a proroků určují vyučování moudrosti. Izraelská moudrost má proto jiné zabarvení než moudrost sousedních národů. Neexistuje moudrost, která by nebrala ohled na osobu a majetek bližního (Př 1,3nn; Jb 24,2). Falešné váhy jsou ohavností Hospodinu (Př 11,1). Smilstvo není odsuzováno proto, že přináší nesnáze, nýbrž proto, že je porušením svazku ustanoveného Stvořitelem. Bezohlednost vůči chudému je urážkou Boha, který i jeho stvořil (Př 14,31).

c) *Mravní zřetel moudrosti vyplývá z jejího náboženského základu*: „Počátek moudrosti jest bázeň Hospodinova“ (Př 1,7; 9,10; 15,33; Ž 111,10; Jb 28,28), což znamená, že víra je nejen východisko, nýbrž i vrchol a cíl všeho učení moudrých, protože „bázeň Hospodinova jest v nenávisti míti zlé“ (Př 3,7; 8,13). Zbožnost knih

moudrosti nemá své těžiště v kultu — čistě bohoslužebných příkazů tu je málo (Př 3,9nn). Naproti tomu je často doporučována modlitba (Př 15,8,29), ačkoli i ta by se mohla stát pouhou formalitou (sr. Kaz). Před Sirachem (130 př. Kr.) nespočívá zbožnost moudrosti v podřízení se psanému zákonu (Sir 19,20). Bázeň boží je předně víra ve spravedlivou boží odplatu a poslušné a pokorné chování před Bohem. Náboženský požadavek určuje moudrost natolik, že obojí někdy splývá: moudrý je prostě zbožný (Jb 37,24; 42,8). Jobova zbožnost a bezbožnost jeho přátel se stávají moudrostí jednoho a nemoudrostí druhých. Náboženství Izraele dokázalo svou dynamičností zvládnout celou tuto oblast moudrosti, která zdaleka nebyla jeho výlučnou výsadou, a vtisklo jí zvláštní pečeť svatosti jediného Boha, který se nevzdává svrchovanosti nad ničím, co se týká člověka.

ED. JACOB /přel. B. Vik

Nový zákon

—1.— Tento výraz nabyl v moderní řeči zcela zvláštní smysl: moudrost prostředku je mezi poznáním a životem, mezi věděním a jednáním. V podstatě označuje způsob života, který se samozřejmě opírá o správné poznání. Naproti tomu má v NZ moudrost význam především v řádu poznání. Je rozvinutím poznání, které je vlastní víře. Výraz moudrost je proto někdy zesílen výrazem vědění (1K 12,8; Ko 2,3).

Totéž slovo však označuje dvojí skutečnost a svatý Pavel trvá na jeho dvojznačnosti. Moudrost je předně moudrost podle těla (1K 1,26), ta, kterou hledají Řekové, filozofie vůbec (1K 1,21), a → svět do té míry, do jaké prohlašuje svou nezávislost na Stvořiteli. Tato moudrost je souhrn vědění, které mohou lidé získat svými přirozenými schopnostmi, jako např. moudrost, které nabyli Mojžíš v Egyptě (Sk 7,22). Je znakem dospělého člověka, je tím, co lidem dodává slávu (srv. Mt 11,25, kde jsou proti moudrým a rozumným postaveny malé děti). Přestože je světská, má svou moc. Pavel jí mlčky priznává jistou nadraženost, stejně jako řeči, která je jejím obrazem (JK 2,1). Tato nadraženost záleží v její moci přesvědčovat („přesvědčující řeč moudrosti“, 1K 2,4). Pokud se tato moudrost pyšně nenadýmá a nepřekračuje své vlastní hranice, není nikdy v NZ kritizována ani znehodnocována. Jakmile se však chce tato moudrost měřit

s moudrostí boží, poplete se: stane se jen pýchou a marností. Bůh je pevně rozhodnut zahladit moudrost moudrých (1K 1,19). Činí-li si nárok na poznání Boha, je to nepřiměřené: „Svět se svou moudrostí nepoznal Boha v moudrosti boží“ (1K 1,22). V tomto střetnutí lidské moudrosti a „boží moudrosti“ dochází nakonec k jistému zvratu (1K 1,24). Lidská moudrost ztrácí svou kvalitu a stává se opakem sebe samé, tj. bláznovstvím (1K 3,19), přestože v tragické zaměně nazývá bláznovstvím moudrost boží (1K 1,21).

2. Třebaže je boží moudrost lidskou moudrostí neuznána (což dokazuje právě, že tyto dvě moudrosti nejsou stejného rodu a že boží moudrost není rozvinutím lidské moudrosti), je moudrostí hodnověrnou a vítěznou. Není však moudrostí „tohoto světa, ani knížat světa tohoto, kteráž hynou“ (1K 2,6). Charakteristickým znakem moudrosti boží je, že je „skryta v tajemství“ (1K 2,7). Není tedy rozumově zjevná. V tom se liší od lidské moudrosti, která, jak apoštol správně vidí, nepostrádá jisté rozumové průkaznosti, která si dobývá souhlas a určitým způsobem si podmaňuje duchy (1K 2,1 a 2,4). Právě tak není boží moudrost nějakou nadčasovou, všeobecně platnou, bezprostředně uchopitelnou pravdou, nýbrž milostivý záměr s lidskými dějinami a jejich naplněním. Právě proto, že se týká božioho plánu s dějinami, není nám boží moudrost zjevena najednou. Když mluví svatý Pavel o tajemství podivné zatvrzelosti Izraele, skrze kterou provádí Bůh v dějinách svůj vykupitelský záměr, zvolá: „Ó hlubokosti bohatství i moudrosti i umění božioho! Jak jsou nevyzpytatelní soudové jeho a nevyštižitelné cesty jeho!“ (Ř 11,33). Bláznovství lidské moudrosti tkví právě v její neschopnosti rozeznat velký boží záměr, který se uskutečňuje v dějinách spásy a zvláště v události - kříže (1K 1,10). Bláznovství lidské moudrosti je také v jejím neporozumění prorokům a apoštolům, zjevovatelům plánu božioho (L 11,49-50). Když chválí Ježíš svého Otce, že skryl své základní tajemství před moudrými a rozumnými a že je zjevil malíčným, kteří si nečiní žádný nárok na moudrost (Mt 11,25), mluví o tomto skrytém vztahu Otce a Syna, v němž může Otec zjevit jen Syn (11,27), a označuje tak samo jádro dějní spásy. Proto může být výraz moudrost vztážen s poslední platností především na

sámého Krista, který je středem těchto dějin a který „učiněn jest nám moudrost od Boha, i spravedlnost, i posvěcení, i vykoupení“ (1K 1,30). Od té doby je možno mluvit o Kristu jako o moudrosti, která je předmětem poznání, o vědění, které nastupuje na místo každého jiného poznání. Pavel může říci: „Nebo tak jsem usoudil nic jiného neuměti mezi vámi nežli Ježíše Krista, a to toho ukřížovaného“ (1K 2,2).

3. Jestliže je tak Kristus, jakožto naplnění dějinného božioho plánu, boží moudrostí, je možno ho také ztotožnit s tím, co SZ a zvláště mudroslovné spisy nazývají boží moudrost. Jde o jakousi božskou podstatu, chápanou v *Moudrosti Šalomounově* také jako Duch boží (1,6;7; 7,22; 8,1). O této podstatě zůstává v NZ jen něco málo nepřiliš zřetelných literárních stop: např. L 11,49 nebo možná také v tajemném závěru Ježíšových slov o Janu Křtiteli (Mt 11,7-19): „Ale ospravedlněna jest moudrost od synů svých.“ (Joh. Weiss, *Die Schriften des NT, I, str. 295*, má za to, že je v této moudrosti třeba vidět samého Krista.) I když už božská podstata nemá v myšlení NZ žádnou rozhodující úlohu, Kristus přejímá její znaky: i on je ztotožněn s božím Duchem (1K 15,45; 2K 3,17). Má však k Bohu docela jiný vztah než ona podstata: je Syn, který je Otcí rovný v důstojnosti. Moudrost boží je nadále s Bohem spojena určitým a konkrétním poutem synovství. Jako Otec Ježíše Krista, učiněného nám moudrostí, může být Bůh nazván „sám moudrý“ (Ř 16,27).

4. Je-li moudrost takto spojena s trojičným tajemstvím božím a s jeho vykupitelským jednáním v dějinách spásy, vyplývá z toho, že i pro člověka nabývá moudrost jiného smyslu: není již hromaděním poznání, kterého může dosáhnout svou vlastní rozumovou schopností. Stává se *charizmatickým darem*. Protože Bůh je moudrý a zjevuje tuto moudrost v osobě Ježíše Krista a protože v Kristu máme naprosto vše (Ko 2,10), dává i nám moudrost tím, že nám dává Ježíše Krista. Charizmatický dar moudrosti je vázán na Kristovo slovo, z něhož přijímá celou svou podstatu: „Slovo Kristovo přebývejž ve vás bohatě se vši moudrostí“ (Ko 3,16). Moudrost je v nás stejně jako víra vzbuzena a udržována → Slovem. Moudrost je uvedena také v Pavlových seznamech duchovních darů (1K 12,8). Ef 1,17 váže velmi zřetelně dar moudrosti na boží zjevení v Kristu, na

dar, přes nějž v mezích víry poznáme dokonale samého Boha.

Moudrost věřícího člověka bude záležet v rozpoznání boží moudrosti, která se projevuje v dějích spásy. Vlastním úkolem této charismatické moudrosti je vyznávat „tajemství boží, i Otce i Krista, v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a známosti“ (Ko 2,2—3). Moudrost a poznání jsou v plánu božím sdruženy: moudrost a poznání budou tedy dány i člověku (1K 12,8). Protože je pro nás obtížné rozlišit v Bohu zřetelně moudrost od vědění, je pro nás ne snadné postihnout i jemný rozdíl mezi darem moudrosti a darem poznání. V žádném případě není moudrost nějakou gnosí, neboť musí respektovat to, co je skryté v tajemství božím. Zj 13,18 a 17,9 jasně ukazují, že moudrost je a zůstává smyslem pro věci tajemné. Není také rozdělena všem lidem, nestává se obecnou lidskou schopností: „Tu jest moudrost. Kdo má rozum, sečti počet té šelmy ...“ (13,18).

5. Tato moudrost nemá však jen význam poznávací, má také nezbytný aspekt praktický a mravní. Je pozoruhodné, že tato skutečnost není zdůrazněna pouze v epistole Jakubově, ale objevuje se již u Pavla např. Ko 4,5: „Chodte v moudrosti před těmi, kteří jsou vně.“ Jde o zásadu duchovní prozíravosti, která záleží v tom, že je postihován příznivý okamžik ke svědectví a službě k poznání Krista. Jenom „dokonalí“ mohou totiž naráz pochopit boží moudrost a uznat ji za to, čím skutečně je (1K 2,6). Vidíme, že v této praktické moudrosti jde i o úctu před tajemstvím → zjevení. Při vyučování a evangelizaci je to důležité. Prohlašuje-li Pavel (Ef 5,15): „Vítež tedy, kterak byste opatrně chodili, ne jako nemoudří, ale jako moudří,“ má na mysli chování, které svědčí ne o nějaké pohanské uměřenosti, ale o zrození k novému životu, o nabytí důstojnosti „dítěte světla“, tedy těch, kdo znají tajemnou a skrytou boží moudrost. U Jakuba je praktický smysl pojmu prostě jen zesílen: moudrost je spojena s trpělivostí v snažení zkoušek (1,5; 3,17) nebo s tichostí (3,13; 15), tj. se všemi rysy, které má obnovený člověk, uchopený milostí a moudrostí boží. Není pochyby o nadpřirozeném původu této praktické moudrosti, neboť je postavena do protikladu k moudrosti „zemské, tělesné, dábelké“. Chvalozpěv o moudrosti se překvapivě podobá chvalozpěvu o lásce z 1K 13.

Je-li tedy v celém NZ zásadní protiklad mezi lidskou moudrostí, jejíž původ není vlastně autory NZ filozoficky objasněn, a mezi moudrostí boží (a je-li také pravda, že tělesná moudrost nemůže pochopit zjevení boží, pak to neznamená, že by ti, kdo jsou moudří podle světa, byli navždy zbaveni možnosti zjevení pochopit. Mezi těmi, kdo jsou povoláni, je jistě málo moudrých podle těla (1K 1,26). Chlubit se moudrostí stačí jistě k tomu, aby se člověk stal bláznem (Ř 1,22). Nicméně musí být dobrá novina o spásě oznamována i moudrým, jak to učinil Pavel v Aténách (Sk 17,6—34). Tehdy nebyli moudří přivedeni k víře. Apoštolu to však nebrání říci: „Řeků i kterýchkoli jiných národů, i moudrých i nemoudrých, dlužník jsem“ (Ř 1,14). Bude ovšem nutné, aby se moudrý podle těla obrátil, aby svou moudrost opustil, alespoň aby jí neužíval v pýše a aby se v očích světa stal bláznem a nesmyslným; má-li se stát moudrým před Bohem (1K 3,18).

R. MEHL /přel. J. Kvízová

M U Č E D N Í K → Svědek

N A N E B E V S T O U P E N Í

L a Sk jsou jediné spisy, které je v NZ výslovně zmiňují. Tento český výraz, ostatně dost nešťastný, označuje „vystoupení“ vzkříšeného Krista do nebe. U L 24,50—53 čteme, že vzkříšený Kristus se „oddělil“ od učedníků, když jim žehnal (méně podložená verze v. 51 dodává, že „byl vzat na nebe“). Ze souvislosti vyplývá, že k tomuto oddělení došlo v den Ježíšova vzkříšení. Ve Sk 1,2 se mluví o Ježíšově „vzetí vzhůru“; v. 3 upřesňuje, že se tak stalo 40 dní po vzkříšení. Během tohoto období Ježíš „zjevoval sebe samého živého“ svým učedníkům a mluvil k nim o „království božím“. Ve Sk 1,9 konečně čteme, že Vzkříšený byl „vyzdvižen vzhůru“, což učedníci pozorovali do chvíle, kdy „oblak vzal jej od očí jejich“.

Poznámky nad rozbořem tří zmíněných textů lze shrnout takto: 1. Použité řecké termíny líčí tuto událost spíše jako „vzetí, odnětí“ (slovesa v trpném rodu předpokládají, že nositelem děje je Bůh) než jako „výstup“. Kristus nevystupuje po jednotlivých rozličných úrovních nebes, které ho dělí od božství, aby nakonec dosáhl nadzemského světla, jak často vidíme v mý-

tech o vzestupu duší, jež jsou společné mnoha náboženstvím (též určitým apokryfním evangelím). Ten, který je vzat, *vlastní již nyní* slávu života, i když podle jednotlivých textů různým způsobem. Vzkříšený byl vzat z dohledu učedníků. 2. V souvislosti NZ se téma nanebevstoupení jeví jako druhotné ve vztahu ke vzkříšení, které je vlastní oslavou Ježíšovou. Také nejstarší texty NZ, soustředěné na slávu Vzkříšeného, jenž „sedí“ po boží pravici, nespojují tuto jistotu s faktem nanebevstoupení (sr. např. 1Te 1,10; 4,16; 2Te 1,7; 1K 4,5; Ř 8,34; 1K 15,4, kde se jedná o zjevení Vzkříšeného, Ko 1,18—20; Ef 1,3; 1,10; 1,20; Fp 2,9nn; 3,20n; 2Tm 2,8; 4,18 atd.). Událost nanebevstoupení se výslovně neobjevuje ani v pavlovských a deuteropavlovských epištolách ani v epištolách katolických (s výjimkou 1Pt 3,22) ani ve Zj, ani v prvním evangeliu. Je zmíněna u Mk 16,19, tedy v pozdním textu, přidaném k evangeliu dodatečně. Není zde řečeno nic jiného než u L a ve Sk. Dále je zmínka u J 20,17, kde tak jako u L 24, 50—53 dochází k nanebevstoupení záhy po vzkříšení. Je patrné, že téma nanebevstoupení je pozdější než téma vzkříšení-oslavení Ježíšova a že nebylo zpočátku spojeno se zjevováním během čtyřiceti dnů (sr. Sk 1,3; 1,9; J 20,17; J 20,26; 21,1).

Jsou-li zprávy o události nanebevstoupení řídké a v poměrně pozdějších částech NZ, skutečnost nanebevstoupení je doložena mnohem hojněji. Jde o teologické výpovědi, které nemají povahu vyprávění či dokumentu; lze je utřídit do dvou hlavních skupin.

Do první patří Ef 4,10 („Ten, kterýž sestoupil, onť jest, kterýž i vstoupil vysoko nade všechna nebesa, aby naplnil všechno“), dále liturgický hymnus z 1Tm 3,16 o „přijetí vzhůru v slávu“, dále tři texty z epištol k Židům (4,14; 6,19nn; 9,24), kde nanebevstoupení je připodobněno vstupu velekněze do svatyně svatých, a konečně 1 Pt 3,22, kde Ježíš Kristus „všel v nebe“ a byly mu podmaněny andělé, mocnosti i moci. Tyto spíše teologické výpovědi než vyprávění o nanebevstoupení se vyznačují několika společnými rysy: a) nadřazeností tématu vzkříšení nad nanebevstoupením; b) často zdůrazňováním spojením kříže a nanebevstoupení, které dochází svého významu díky tomu, že do boží slávy vešel ukřižovaný člověk Ježíš; c) neuzavřeností Kristova díla, neboť Kristus byl vyzdvižen, aby se přimlouval u Otce, panoval nad

stvořením, sesílal Ducha, přišel znovu na zemi ve slávě, v poslední den.

V druhé skupině teologických textů o nanebevstoupení jsou zastoupeny všechny zmínky o „sezení“ Krista po boží pravici. Jak jsme již předeslali, toto téma se nejčastěji objevuje v souvislosti s nanebevstoupením a je součástí tématu Ježíšova vzkříšení (→ pravice).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

NAPLNIT

1. Výraz „naplnit“ slouží v bohosloví především k vyjádření vrcholné události dějin spásy, to jest příchodu Ježíše Krista, ve vztahu k tomu, co jej předchází. Starý zákon byl dobou zaslíbení. V Ježíši Kristu se naplnilo.

Nevěděli bychom však, co se naplňuje, kdyby to nebylo ohlášeno. Zaslíbení a naplnění se navzájem předpokládají. V tom tkví důležitost svědectví Starého zákona pro Nový zákon.

Ježíš se výslovně odvolává na Starý zákon, pokud jde o jeho slova i jeho činy (Mt 11,4—6), jeho utrpení i jeho smrt, jež je pohoršením pro Židy i pro učedníky (Mk 14,21; L 24,26n). On je ten, který měl přijít, a Písmo vyznačilo cestu, kterou se má brát. Matouš uvádí události Ježíšova života do vztahu s Písmem až úzkostlivě (1,22; 2,5.15.17.23; 3,3.17; 4,14; 12,17; 13,14.35 atd.). Ostatní evangelisté zdůrazňují shodu Písmem zvláště s událostmi utrpení (Mk 15,28; J 18,9; 19,24.36n; Sk 4,25—28; 8,32 až 35; 13,27), vzkříšení (J 20,9; Sk 2,31; 13,32—37) a nanebevstoupení Ježíšova (Sk 2,34n). Jinak řečeno, → Písmo dokazuje, že Ježíš je Kristus, Pomazaný boží (L 24,27. 32.45; Sk 17,2n; 28,23; 1K 15,3n).

2. Naplnění Písmem znamená víc než shodu jednotlivého slova Starého zákona s jednotlivou událostí Ježíšova života. Písmo o něm svědčí ve svém celku (J 5,39—47). Starý zákon byl napsán pro Ježíše (J 5,46n; 8,56) a kvůli církvi (Ř 15,4; 16,26; 4,23n). Však také hluboký smysl Písma je rozpoznán pouze v církvi (Ř 9,10nn; 10,11; 2K 3,14—16), která čte Písmo ve světle jeho naplnění.

Ježíš naplňuje Písmo tím, čím je, i tím, co činí, svou osobou i svým dílem. Slovo boží nejen přináší, on jím je svou osobou (J 1,1.14). V něm se boží království přiblížilo a je přítomné (Mk 1,15; L 7,18—23; 11,20). Jeho skutky jsou znamením králov-

ství, svědectvím o tom, kdo on je (J 5,36). V něm již není pouze zaslíbení spásy, v něm se spása uskutečňuje (L 4,21).

Svou dokonalou poslušností až po kříž Ježíš naplňuje → Zákon a → Proroky (Mt 5,17; Mk 10,45; Ř 5,18n; Fp 2,8). Od té chvíle Zákon a Proroci postupují svou platnost Kristu Ježíši (Mt 5,18; L 16,16; Ř 10,4). Vztahy lidí k Bohu neřídí již zákon, nýbrž Ježíš Kristus.

3. Tak jako na věci minulé (Žd 8,4nn; 10,1), je třeba se dívat ve světle Ježíše Krista i na věci, které mají přijít, na konec světa. Kristus Ježíš přijde znovu v Otcově slávě, aby soudil, křísil a dokonil spásu (Mt 25,31; Mk 8,38; Ř 8,18.23; 1Te 4,13n; 1J 2,28 až 3,3). Avšak toho, co se má ještě naplnit, je méně než toho, co Kristus Ježíš již vykonal (Ř 5,1—10). → Vzkříšení jen zjeví věčný život, který je již přítomen (J 5,24; 6,39n). Neboť o osudu lidí rozhoduje jejich víra či nevěra v Krista Ježíše (J 12,47n).

4. Nová spravedlnost, která převyšuje spravedlnost zákoníků a farizeů (Mt 5,20), je → láska, která je souhrnem zákona starého (Mk 12,28—31; sr. Dt 6,4n; Lv 19,18) i přikázáním novým (J 13,34; 1J 2,8).

V tomto smyslu naplňuje láska všechny zákon (Ga 5,13n; Ř 13,8—10): Celé boží dílo směřuje k tomu, aby věřící dali svůj život do služby pro bližního (Ef 2,10; Mt 25,31—46) po příkladu Kristově (J 15,12n; Ef 5,2). Láska je jedinou skutečností, která přetrvává ve světě, který má přijít (1K 13,8). Je „královským zákonem“, zákonem nebeského království (Jk 2,8), znamením, že do něho patříme a že náležíme Kristu (J 13,35).

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

NAPODOBOVAT → *Následovat*

N Á R O D Y

Starý zákon

Pro označení národů používá SZ několika termínů podle toho, hovoří-li o nich z hlediska rodového, jazykového či zeměpisného (Gn 10,31). Nejčastější podstatná jména (*am*, *gój*) označují původně skupinu lidí nebo zvířat (1J 1,6) bez bližšího upřesnění. Postupně bylo podst. jméno *lid* (*am*) vyhrazeno Izraeli, božímu vyvolanému lidu, lidu povýtce, zatímco pro jiné národy zůstalo slovo *gójim*, s hanlivým ná-

dechem, asi jako české „pronárody“. Např. žalmy se často zmiňují souběžně o *národech a zlych lidech* (Ž 9,6). Rozdíl mezi oběma termíny je zřejmý z textu, jako je 1Pa 17,21: „Kdo je jako tvůj izraelský lid, jediný pronárod na zemi, jež si Bůh přišel vykoupit za *lid*“.

Toto rozlišení SZ nemá nic společného s rasovými kategoriemi, což potvrzuje výpověď, že všechny tak rozličné národy světa vzešly z Noé (Gn 10 a 11). SZ opírá dělení na „národy“ a „lid“ o boží zjevení a vyvolení (Dt 7,6nn). I tam, kde se hovoří o *zvrhlé a falešné rase* („pokolení převrácené a závislé“, Dt 32,5) nebo o rase vyvolené („Jáko, kteréhož jsem vyvolil, símě Abrahama“, Iz 41,8), mají bibličtí pisatelé na mysli Izrael ve vztahu k Bohu, a ne rasové znaky, odlišující jej od jiných národů.

Postoj Izraele k pohanům se v průběhu dějin vyvíjel ve směru dvojí výpovědi víry: a) Bůh uzavřel s Izraelem, svým lidem, → smlouvu. b) Hospodin je jediný Bůh. Zhruba lze zachytit tři etapy:

1. *Náboženský nacionalismus*. Původně vzniká lid z etnické skupiny tím, že se v kultu obrací k témuž božstvu. Tak smlouva uzavřená na Sinaji (Ex 24) a posléze v Sichem (Joz 24) mezi Hospodinem a dvanácti izraelskými kmeny z nich vytváří Hospodinův lid a z Hospodina izraelského Boha. Hospodina nelze uctívat jinde než v zemi jeho lidu (sr. Námán, který s sebou odnáší trochu prsti, aby mohl uctívat Hospodina v Sýrii: 2Kř 5,17) a pouze výjimečně chrání izraelský Bůh své věrné v cizí zemi (sr. Josef v Egyptě: Gn 39, nebo Eliáš v Sareptě: 2Kř 5,17); v jiných zemích panují jiná národní božstva (Sd 11,24). Každá → válka proti jiným národům je svatá, Hospodin v ní nutně zasahuje ve prospěch svého lidu, hubí národy i jejich bohy (Nu 10,36).

Víra ve smlouvu s žárlivým Bohem přivádí starý Izrael k náboženskému nacionalismu: národy jsou Bohu cizí, proto také je Hospodin vyzývá, aby na ně vyřadil svůj hněv (Am 5,18).

2. *Prorocký univerzalizmus*. Proti náboženské výlučnosti vystoupili proroci. Amos jako první vyhláší, že boží spravedlnost postihne jak nevěrný izraelský lid, tak i pohanské národy (1 a 2), neboť → vyvolení je milost a Izrael nemá práva se s ní pyšnit a vyvyšovat nad jiné národy (9,7—8);

naopak, vyvolení jej volá k odpovědnosti. Ve jménu svatého Boha vyhláší Izaiáš, že soud zásáhne zatvrzelého Efraima a Judu. K trestání svého lidu používá Bůh pohanských národů, zvl. Assura, „metly hněvu svého“ (Iz 10,5—6). Bůh vládne národům podle svých záměrů, a když v nich jejich poslání vzbudí pýchu, trestá i je (10,12—16). Úděl pohanských národů závisí na Bohu tak jako úděl Izraele, ať už jsou si toho vědomy nebo ne. V krizích světových dějin se zjevuje boží spravedlnost a odpuštění (Jr 18,6—10). V tomto prorockém výhledu byly písemně zachyceny nejstarší tradice (jahvistický a elohistický pramen Pentateuchu), které poukazují na neutuchající zásahy svrchovaného Boha do dějin Izraele i národů.

Po potrestání a rozptýlení Izraele však proroci oznamují, že se → ostatek věrných navrátí do Jeruzaléma a bude nastolen mesiášský mír (→ pokoj, Iz 10,20nn; 11,1nn). Vykoupení, tvořící nový lid, přijdou z nejbližších končin a *samy národy* poznají klamnost svých → model (Jr 16,19 až 21), shromáždí se na → Siónu, aby vzývali Boha Jákobova (Iz 16,19—21; Sof 4,9—10).

Zároveň s tímto prvním rozšířením dosahu spásy i na národy (důsledek víry v jediného a svrchovaného Boha) kniha Dt znovu podtrhuje závažnost milostivé smlouvy, kterou Bůh svázal Izraele se sebou a učinil z něho uprostřed všech národů země svatý lid, oddělený k službě svému Bohu (Dt 7,6). Izrael se má radikálně oddělit ode všeho cizího (Dt 7,3) a vyvarovat se styku s národy (Dt 7,16). Podobně i Ezechiel předkládá zajatému a o kult připravenému lidu vidění kněžského města, chrámu, z něhož je každý neobřezaný nesmlouvavě vyloučen (Ez 44,9).

Tento rozporný postoj vůči národům překonal skutečně až druhý Izaiáš (Iz 40—55) ke konci exilu. S doposud nebývalou jednoznačností vyhláší svrchovanost jediného Boha (44,6), Boha stvořitele (45, 12), Boha všech národů (45,22—24) a jeho všeobepínající prozřetelnost (40,25nn). Zároveň však připomíná neochvějnou boží věrnost vyvolenému lidu (41,3—10; 54,10). Podle tohoto ústředního svědectví SZ, na které naváže NZ, Bůh vyvolil jeden určitý lid, vysvobozuje ho, aby byl svědkem jeho slávy ve světě (42,10—12; 55,4—5), nástrojem spásy, kterou mají poznat všechny končiny země (52,10), služebníkem, jenž bude světlem národům (49,6). Skrze Izraele, boží lid, budou všechny národy povolány

ke spásě (51,4—5) a celé stvoření se obnoví (40,4—5; sr. 65,17nn).

3. *Židovský partikularismus*. Po návratu z exilu do Palestiny se v konfliktech s okolním obyvatelstvem a cizí nadvládou oživil židovský partikularismus. Obnovení kultu a znovuvvedení → Zákona v platnost vystavěly novou neproniknutelnou přehradu mezi Izraelem, svatým lidem (Lv 19,2), a pohanskými národy. Styk s neobřezanými musí být přerušen (Neh 10), je třeba zamezit sňatky s cizinci (Ezd 10). Poslední proroci sice vyhláší, že se národy shromáždí v Jeruzalémě, aby v chrámě vzývaly Boha (Ag 2,6—9; Za 8,20—23) a ohlašovaly jeho slávu (Iz 66,18—20), ale pod podmínkou, že přistoupí na židovský kult a bezpodmínečně se podřídí Zákonu (Za 14,16nn); národy se mají připojit k svatému lidu a stát se jeho otroky (Iz 61,5—6), nebo budou zničeny při krvavé lázni národů (Jl 3,12nn). Zpráva o prvopočátku, jak ji podává kněžský kodex, zdůrazňuje jednoznačně prvorozenské právo Izraele, syna Semova, vůči jiným národům země (Gn 10) a autor knihy Paralipomenon se soustřeďuje na jediné království Judovo a jeho kult (sr. 1Pa 17,21). Apokalyptické vize knihy Daniel vykreslují velké pohanské národy jako obávaná zvířata, jimž bude odňata moc, aby byla předána „lidu svatých Nejvyššího“ (Da 7). Vylučnost Izraele přechází až v nenávisť vůči všemu nežidovskému, kterou je prodchnuta kniha Ester (Est 9).

Proti zkratovému soudu judaismu nad národy, chápány jako *massa perditionis*, byla napsána kniha Rut (věřící Moábka) a zvláště kniha Jonáš, kde boží milosrdenství vůči pohanským zástupům zahanbuje fanatickou pýchu Židů (Jon 4,10—11). Žaltář, který zná nenávisť a zášť vůči národům (Ž 9; 59; 137), vyjadřuje zároveň naději ve velké shromáždění národů před Bohem, jejich stvořitelem (Ž 86,9; 102,22n), králem všech národů (Ž 97), jehož slávu bude zvětšovat všechno stvoření (Ž 96).

Soud SZ nad národy je vždycky dvojnásobný: vyvolení Izraele odstavuje národy mimo spásnou smlouvu, zároveň však národy neuniknou univerzální svrchovanosti Boha stvořitele a spasitele. V dějinách staré smlouvy se každá z těchto výpovědí prosazovala v určitém období, avšak docela nevyloučila druhou výpověď. Oba důrazy se totiž doplňují: Izrael nebude spasen bez národů a národy nebudou spaseny

mimo Izrael. Tento výhled, nastíněný druhým Izaiášem, směřuje k Ježíši Kristu, v němž bude tajemství údělu národů plně zjeveno.

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

Nový zákon

1. K označení „národů“ užívá NZ čtyř termínů: *ethnos* (lid v obecném smyslu), *laos* (jednota politická), *glossa* (jednota lingvistická), *phylé* (jednota kmenová). První z těchto výrazů je daleko nejčastější. Užitý v singuláru zachovává svůj obecný neutrální význam, zatímco v plurálu (kromě výjimek) má přesný technický význam převzatý ze SZ (často citovaný v této souvislosti) a označuje „národy“, které neznají Boha, „pohany“, v protikladu k vyvolenému lidu. Tyto četné citace SZ ukazují, že prvotní církev viděla splnění mesiášských proroctví v účasti národů na spáse, a kladla proto důraz na svou misijní aktivitu. Jinak je překvapivé zjistit, že tento kolektivní způsob, kterým Starý zákon označuje „pohany“, existuje i v Novém zákoně. Ježíš a apoštolové se obraceli stejně na „lid“ — ať se jedná o Izrael nebo o „národy“ nebo také o církev — jako na jednotlivce; jsou to národy jakožto kolektivní osobnosti, které jsou povolány přinést své bohatství do nového Jeruzaléma (sr. např. Mt 12,18.21, 21,43, 24,14, 28,19; Sk 13,46—47; Ř 1,5.16, 3,29; 1Pt 2,9; Zj 14,6, 21,26). Pavlova misionářská metoda je v tomto směru charakteristická: „spokojí se“ se založením církví v prvních městech země, kudy prochází, a jde dále (Sk 16,6—12). Odtud rozumíme v pojetí Skutků důležitosti Říma, hlavního města národů.

2. „... bez Krista, odcizení od společnosti Izraele a cizí od úmluv zaslíbení, naděje nemající a bez Boha na světě“ (Ef 2,12), taková je situace pohanů, těch „pohanů, kteří Boha neznají“ (1Te 4,5). Ne, že by se Bůh o ně nezajímal: to on stvořil a chtěl národy, on určil jejich obydli a jejich čas (Sk 17,26—28; L 21,24; Mt 5,45; Sk 14,16—17). Podle Ř 1—2 jim bylo dáno dokonce určité zjevení boží skrze dílo Stvořitele (1,19—20), zákon vepsaný do jejich srdce (2,14—15), vědomí dobrého a zlého (2,9—10.15). Ale toto poznání, místo aby je chránilo, bude jejich hlavním svědkem obžaloby ve dni soudu (2,9—10.16): činí je neomluvitelnými v jejich trojím zaslepení vůči Bohu (1,19—23.25), vůči nim samým (1,24—28) a proti lidem (1,29—31). Situace

pohanů je tedy katastrofální: jsou pod hněvem a soudem božím, vydáni svému hříchu, jehož ovoce musí nést. Celý NZ sdílí tento přísný soud nad pohany (Mt 5,46—47 — tento text jako i Mt 18,17 je přirovnává k „publikánům“, kteří jsou Židy považováni za zatvrzelé a ztracené hříšníky —; 6,7.32; L 12,30; 1K 5,1, 10,20, 12,2; Ga 2,14; Ef 4,17; 1Te 4,5; 1Pt 4,3). Apokalypsa dokonce potvrzuje, že jejich zkaženost po vzoru babylónském je způsobena vládou, kterou vykonává nad národy šelma (13,7) nebo satan (20,3,8). Tento soud, vyneseny nad národy, není ani v nejmenším hodnotícím soudem nad jejich civilizací, jejich stupněm kultury atd.; jejich situace je popsána jedine před Bohem v perspektivě dějin spásy, a ne historicky, proto slovo „Řekové“ se může stát v Pavlově peru synonymem „pohanů“ (Ř 1,16; 1K 1,22.24; Ga 3,28). I když je přísný, nevede k pohrdání (sr. pohrdání Řeků pro „barbary“), ale naopak oživuje misionářskou horlivost. Ostatně pokud Židé nečiní vůli boží a nepřijímají Krista, NZ je připodobňuje k pohanům, a to je velká novota NZ ve vztahu ke SZ a velké potušení pro Izrael. Dokonce soud, který vynáší nad pohany, se stává nástrojem jejich ztracení a činí je rovněž neomluvitelnými (Ř 2,1—29; Mt 5,47, 6,7.32). Pohané nebo Židé, všichni jsou vinni (— tato vina vrcholí v odsouzení a ukřižování Mesiáše, kde si spolu podají ruce: Mt 20, 18—19; L 23,12, pokračuje v jejich společném odporu k rodící se církvi: Sk 4,25—27, 14,1—5 a v jejich pohrdání evangeliem: 1K 1,23); všichni jsou zbabeni boží slávy (Ř 3,9—20.23, 5,18, 11,32); všichni jsou odpovědní před božím tribunálem a souzení podle svých skutků (Ř 2,16; Mt 25,32). V této situaci bez jiného východiska, než je boží milost, nemají předpoklad k přijetí evangelia, které pro ně zůstává pohoršením a bláznovstvím (1K 1,23); pouze jejich odsouzení může být cestou spásy. (Poznamenáme, že bezpochyby proto, že Jan již od prologu umísťuje pohany a Židy na stejnou rovinu, co se týče jejich postoje ke Kristu, a zahrnuje je do pojmu → „světa“, neužívá pojmu „národy“ v technickém smyslu.)

3. Ve své neomluvitelné situaci a ve svém odsouzení nejsou národy opuštěny; naopak, byly vždy zahrnuty všeobecně a odjakživa v plánu božím: „...v tobě budou pozhánáni všichni národové“, tako-

vé bylo evangelium oznámené Abrahamovi (Ga 3,8—14; Ř 4,16—25). V Kristu toto zaslíbení nalezlo své dovršení: on je „světlo národů“ (L 2,30—32; Mt 4,15—16, 12,18.21 = tři citace SZ) a „pokání a odpuštění hříchů v jeho jménu“ může být „kázáno mezi všemi národy“ (L 24,47). Zdá se, že Ježíšuv postoj v době jeho působení o tomto zjištění protifečci: doporučuje učedníkům, aby nechodili hlásat evangelium pohanům, a on sám je jim v tom příkladem (Mt 10,5, 15,21—26; L 4,25—27 neříká nic jiného, i když nepřímým způsobem). Setrvává-li Ježíš na této krajní výhradě vůči pohanům, není to z lhostejnosti. Mesiáš ví, že jeho osoba i jeho dílo se pohanů týkají v první řadě. Ale jeho nepolitické povolání jako Mesiáše trpícího a poníženoého ho zdržuje v ústraní, chce-li se vyhnout všem nepochopitelným své osobě. Misie u pohanů je ještě předčasná a on jim může dát pouze ohlašující znamení (Mt 8,5—12, 15,27—28; J 4,7—30; Mt 10,18, 21,33—43, 22,1—10, 24,14). Mrtvý a vzkříšený Kristus nemusí skrývat svou mesiášskost: spojena navždy s křížem, je bez jakékoli dvojznačnosti. Od té chvíle může zaznít velké „pozvání k pokání“ (Sk 17,30) a ke spáse: „Jdouce, učte všechny národy...“ (Mt 28,19; L 24,47; Sk 1,8). Všichni jsou plným právem přijati do mesiášského společenství (Ř 15,27; Ef 2,19; 1Pt 2,9—12). Všichni jsou voláni k radosti (Ř 15,9—12), protože Kristus je od nyníjška jejich bohatstvím (Ř 11,12). Letnice jsou znamením, že tato univerzalita (a mohli bychom říci tato internacionálnost) spásy Bohem předpověděné se dovršuje (Sk 2,1—13, 16,21) a všichni se jí nyní mohou zúčastnit skrze apoštolské kázání. Prvotní církev si záhy uvědomila důležitost svého poslání u pohanů. Bylo jí zčásti pomozeno tím, že byla odmítnuta Židy a pronásledováním byla donucena opustit Jeruzalém (Sk 8,1—25, 13,46—48, 18,5—6), a zčásti také vizemi a příkazy svého Pána (Sk 8,26—27, 9,15 sr. 22,21, 26,20.23, 10,9—23, 23,11). Ve jménu mrtvého a vzkříšeného Mesiáše je zvěstováno celému světu „věčné evangelium“ (Zj 14,6) a celá kniha Skutků svědčí o bázlivém i radostném údivu křestanů tváří v tvář této nové skutečnosti: Duch, to znamená vzkříšený Pán, pracuje mezi pohaný (Sk 10,45, 11,1.17—18.23, 13,48, 14,27, 15,3.7—9.12—14, 19,26, 21,19—20). Byl to → Pavel, který beze vší pochyby vedl církev k prohloubení tohoto velkého → tajemství povolání a smíření národů (Ef

3,1—6; Ko 1,26—27; 1Tm 3,16). Vyvolení apoštola nemá jiný důvod ani jiný cíl než dát poznat toto tajemství (Ef 3,7—8; Ř 1,5.14—15, 11,13—14, 15,16; Ga 1,15—16, 2,2.8—9) a jeho epištoly svědčí o jeho misionářské aktivitě, o jeho kázání pro vybudování těla Kristova, toho těla, kde všechno oddělování mezi pohaný a Židy je zrušeno, kde jsou sjednoceni v téže spáse (Ef 2,11—22, 3,4—6; Ga 3,28), která nadále formuje → církev, tento nový „národ“ (1Pt 2,9; Mt 21,43), svědka milosti a univerzální výzvy boží. Odtud rozumíme veškeré důležitosti → jednoty tohoto „svatého národa“, chování křestanů v rozděleném světě národů (1K 1,10; 1Pt 2,12). Ale toto přijetí pohanů do nové → smlouvy se neděje samo sebou, což dokazuje konflikt, který staví proti sobě apoštola Pavla (a Petra) a ty, kteří zachovávali židovské obřady: tito nepopírají skutečnost, že pohané byli povoláni ke spáse, ale stavějí se proti jejich bezprostřednímu vstupu do církve pod pouhou podmínkou víry a křtu (Sk 11,1—4.18, 15,1—29; Ga 2,3—16 sr. Ř 14,1.11; 1K 8; 11,18—19).

4. Univerzalizmus spásy prohlašovaný církví a založený na mesiášství a na kříži Kristově nepůsobí automaticky. Zamítnutí Izraele, ohlašované již Ježíšem (Mt 8,11—12, 21,41—43, 22,8—9; L 21,24) a zjevné od prvních časů misie (Sk 13,46, 18,6, 28,28), je toho typickým dokladem. V Ř 9—11 Pavel ukazuje, že tu nejde jen o prostý odpor k božímu plánu, ale o nové boží „tajemství“ (11,25): vyvolení a zavržení některého lidu je nakonec jen prostředek k ohlášení evangelia až do končin země, aby všichni, Židé i pohané, byli shromážděni v božím milosrdenství (11,31,33). Proto „musí být kázáno evangelium ve všech národech“ (Mk 13,10) a národy musí přejít z otroctví satana do služeb Ježíše Krista skrze soud (Zj 12,5—9, 14,8, 19,13—15). Tehdy „přijde skonání“ (Mt 24,14), toto náhlé odhalení všech věcí a počátek toho nového času, kdy mesiášské očekávání bude zjeveno v plnosti, ten čas, kdy celý svět bude uctívat „Beránka“ a „krále národů“ (Zj 15,3—4) a „bude chodit v jeho světle“ (Zj 21,24—25).

Když první křesťanská církev viděla „národy“ před Bohem, a ne jen samy o sobě, nevyvolávala v ní jejich nevědomost uspokojení ani pohrdání. Měla však přesné vědomí, že žije v čase misie až do návratu Krista, a věděla, že osud „náro-

dů“ je závislý na jejím svědectví „svatého národa“ a na její apoštolské věrnosti.

S. FRUTIGEROVÁ-BICKELOVÁ
/přel. J. Sládková

NÁSLEDOVAT

1. V SZ je hebrejský výraz kryjící se s významem slova „následovat“ nejčastěji užíván pro označení modloslužby Izraele, tj. následování falešných bohů a opuštění Hospodina (Sd 2,12; Dt 4,3, 6,14; 1Kr 21,26; Jr 7,6,9, 9,13, 11,10; Oz 1,2; atd.).

Růdceji je ho užito pro vyjádření příslušnosti k Hospodinovu kultu (Dt 1,36; 1Kr 14,8; 18,21; 2Kr 23,3; Jr 2,2) a tato zdrženlivost se vysvětluje tím, že tento výraz, velmi konkrétní a materialistický, byl obvyklý pro popis a označení pohan-ských obřadů a průvodů jejich věrných za obrazy jejich model. Bylo důležité zachovat představu transcendentního Boha a nepřipustit žádné hmotné vyobrazení.

2. V NZ dostává výraz *následovat* nový smysl, plnější a neobvyklejší. Zatímco někdy má sloveso *napodobovat*, blízké významem, za předmět právě samého Boha (Ef 5,1), není tomu tak u slovesa *následovat*. To má za předmět jen Ježíše Krista. Vyskytuje se pouze ve čtyřech evangeliích a ve Zjevení (14,4 jako narážka na Mt 10,38). V epištolách naopak nacházíme výrazy vyjadřující myšlenku napodobování (napodobit, napodobitel) nejčastěji ve smyslu podřízení se oslavenému Pánu a jeho duchu.

Z těchto poznámek je zřejmé, že prvotní křesťanství chtělo vyjádřit slovesem *následovat* zvláštní pouto, které spojovalo učedníky a historického Krista. Výlučné použití tohoto termínu v NZ pro Ježíšovy učedníky dokazuje, že byl znám jedinečný charakter tohoto vztahu.

Tato výjimečná povaha se projevuje od prvního setkání učedníka s učitelem. „Následuj mne!“ Tento Kristův rozkaz je na počátku nového vztahu, který se vytvoří. Ten rozkaz → učedníkovi sděluje, že do jeho života pronikla mimořádná moc, nárok vpravdě mesiášský, na nějž musí odpovědět úplnou a okamžitou poslušností, jak ji evangelisté rádi zdůrazňují (Mk 2,14; Mt 4,19—20; L 9,59; J 1,43).

Je možné upřesnit postavení učedníka, které určuje výraz „následovat“:

a) Následovat Ježíše znamená především rozejít se s minulostí. Učedník musí vše opustit, přetrhat všechny vztahy předchá-

zející setkání s Ježíšem, aby cele patřil svému novému pánu (L 9,61; Mk 10,28; Mt 19,21).

b) Následovat Ježíše poté znamená účast na jeho pozemském údělu. Je to povinnost sdílet jeho kočovný život (Mt 8,19) a podílet se do určité míry na jeho utrpení (Mt 26,40). Je však třeba dodat, že nikdy nejde o úplné napodobení Krista. Někteří byli Ježíšovými učedníky, aniž jej zcela následovali v jeho putování. Osud učedníka nelze zcela srovnávat s osudem učitele. Ježíš se snaží vysvětlit učedníkům nutnost svého utrpení a smrti. Ale učedníci jej nemohou následovat až po jeho vlastní smrti (J 13,36—37; Mk 10,38). Jestliže se učedníkově následování zastavuje na prahu jedinečné události smrti a vzkříšení Pána, je také pravda, že podobný osud jej bude očekávat, zůstane-li věrný. Ježíš naráží na možnost následovat ho i po jeho smrti (J 13,36, 21,22): v této budoucnosti stejně jako v přítomnosti ponese učedník *svůj* kříž, který není křížem Ježíšovým (Mk 8,34).

c) Konečně je dáno zaslíbení spásy v Kristu tomu, kdo Ježíše následuje. Ač nedává učedníkovi zvláštní výsadu (Mk 10,40), následování Ježíše jej činí způsobilým pro boží → království (L 9,61n) a účastníkem → života věčného (Mk 10,28; J 8,12). Osud učedníka je tedy spojen s osudem Ježíše (J 12,25—26, 10,27—28).

Ale je důležité všimnout si na závěr, že pro život v postavení učedníka je méně důležité usilovat o druh *imitatio*, jak jej hlásaly některé pozdější interpretace církve, než vstoupit, kráčet a → zůstat v novém společenství, poznamenaném důvěrou a poslušností vůči Ježíši Kristu. Následovat vyjadřuje v NZ událost, a ne pojem nebo stav. Výraz je těsně spjat s vystoupením historického Ježíše, který nabízí lidem radikální změnu cesty (vyjádřenou v NZ pojmem → pokání) a vede je za sebou do nové budoucnosti věčného života a božího království.

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ
/přel. T. Opočenský

N E B E

Ve většině moderních jazyků slovo „nebe“ kolísá mezi čistě meteorologicko-astro- nomickým a náboženským významem; rozdíl mezi nimi se nijak zřetelně nepociťuje. Stejně tomu tak bylo i ve starověku. Lze dokonce říci, že dvojznačnost termínu je

do jisté míry oprávněná, neboť mezi nadřazeností skutečností, které jsou v prostoru nahoře a zásadní nadřazeností nadpřirozeného světa existuje „analogie bytí“, která předurčuje přirozené skutečnosti, aby byly symbolem nadpřirozených.

Pro větší jasnost budeme rozlišovat dva významy slova „nebe“ i v SZ, přičemž si budeme vědomi toho, že od sebe nejsou zcela odděleny.

1. *Nebe z přirozeného hlediska.* Slovo „nebe“ může v bibli především označovat to, co dnes nazýváme *ovzduší*. Proto se často hovoří o „ptactvu nebeském“, podobně jako o „rybách mořských“ (sr. Da 4,12; Mt 6,28; 8,20; 13,32 atd.). Ve stejném smyslu hovoří Da 7,13 o „oblacích nebeských“ (sr. Mk 14,62 a paralely), pokud v těchto textech nemají „oblaka“ symbolický význam. Ptáci a mraky nejsou jedinými obyvateli atmosféry. Ožívují ji neviditelné bytosti; existence některých z nich je silně znepokojivá (sr. Ef 2,2 → démoni, → andělé). „Nebe“ ale také označuje *oblohu*, nebeskou klenbu, pro niž se někdy užívá zvláštního termínu. Podle Gn 1,6 obloha odděluje „vrchní“ vody od „spodních“. Vody nad nebem jsou zásobárnou deště, který prochází nebeskými otvory jako sítí (sr. Ž 148,4; Jb 38,37 a zvl. Gn 7,11). Těmito „branami“ nebo „okny“ sestoupila i mana, „chléb z nebe“ podle Ž 78,23—24 (sr. Ž 105,40 a Moudrost 16,27). V tomto smyslu se někdy nebe přirovnává k rozlehlému stanu nebo obrovské oponě, ostatně ve shodě s představami společnými celému Orientu (Iz 40,22; Ž 104,2). I u Hebrejců nacházíme stopy obrazu dost rozšířeného v Orientě i na Západě, který představuje nebe jako královské roucho božstva. Ž 102,27 přirovnává nebe k plášti, který Bůh jednoho dne svlékne, jako by měnil oděv. V této souvislosti stojí za pozornost, že v katolictví je Panna Maria podle některých představ oděna v hvězdné roucho. Zj 16,14 předvídá, že Bůh svine nebe jako „knihu“, tj. rukopis ve formě svitku.

Někdy je nebe neseno sloupy (Jb 26,11), jinde se mluví neurčitěji o „základech“ nebe (2S 22,8). Představa nebe složeného z pevné masy je doložena i jinde než v Gn: Jb 37,18 zdůrazňuje jeho tvrdost a přirovnává je k lesklému zrcadlu. „Sklenné moře“ ze Zj 4,6; 15,2 možná odpovídá tomuto pojetí.

Podle Gn 1,14 jsou k obloze připevněny

hvězdy. Toto tvrzení netřeba brát příliš doslovně. Nebeská klenba by se v tomto případě musela pohybovat i s upevněnými hvězdami, což není biblická představa. Hvězdy jsou zřejmě zavěšeny poněkud pod oblohou, ve veliké výšce (Jb 22,12). Jejich počet je nesmírný, nikdo je nedokáže spočítat (Gn 15,5).

Svou zárnou krásou zvěstují hvězdy boží slávu více než jiné stvoření (Ž 19,2; sr. Da 12,3). Všechny, i slunce a měsíc, se pohybují kolem země, která je nehybná. Z planet jsou jmenovány pouze Venuše (nazvaná Hellel — Iz 14,12) a Saturn („Chiun“ = Kanaán u Chaldejců, sr. Am 5,26). Nevíme přesně, do jaké míry Hebrejci ztotožňovali Venuši s jitřenkou. Tato mocná, svítání ohlašující hvězda zaujímá v jejich představách přední místo, takže se stala symbolem spásy: Jesu Sirach (50,6) ji srovnává s veleknězem Šimonem a 2Pt (1,19) nazývá Krista „denicí“, jež má „vzejít v srdcích našich“. Podle Zj 2,28 hodlá Vzkříšený dát těm, kteří vytrvají, jitřní hvězdu, což má znamenat od Pána udělené nadpřirozené světlo.

Job, čerpající zřejmě z astronomických znalostí Arabů, jmenuje několik souhvězdí. Zná Plejády a Orion (9,9; 38,31), rovněž „Draka“ nebo „Hada“ (26,13), jiná souhvězdí jsou uvedena sporným způsobem (Medvědice? Hyady? Aldebaran?). Plejády a Orion se objevují ještě v Am 5,8.

Znamení zvěrokruhu, známá rabínské literatuře, uvádí SZ možná pod termínem Mazzaroth (sr. zvl. 2Kr 23,5).

Někdy se hvězdy považují za živé bytosti (viz Jb 38,7, kde jisté hvězdy „zpívají“). Podle Sd 5,20 hvězdy bojovaly s Izraelci proti Zizarovi. Obdobná personifikace nutně přináší nebezpečí kultu hvězd. Izraelci doby královské tomuto pokušení někdy podléhali (viz 2Kr 21,3—5; 23,4—5) a Dt pro tyto modláře předpisuje ukamenování (17,2—5). Bible také naléhavě připomíná, že hvězdy jsou pouhé boží stvoření (Gn 1,14n; Am 5,8; Ž 74,16; 136,7; Jb 9,7—9 atd.) a že Bůh stále zůstává pánem nebe i země. Může proto pohnout zemí (Jb 9,6) nebo zastavit pohyb slunce (Joz 10,12—13).

Nový zákon nezakazuje výslovně kult hvězd, tento zákaz je však zahrnut v zákazu kultu andělů (→ andělé, → vrchnosti).

O kometách, jak se zdá, není nikde přímé zmínky, ledaže by se skrývaly za výrazem „hvězdy bludné“ (Ju 13). Zjev komety však silně připomíná vidění „draka

ryšavého“ (Zj 12,4), který zametá nebe ocasem a sráží třetinu hvězd z nebe na zem. Právě tak by kometou mohl být „meč boží“, zavěšený na nebi (Iz 34,5).

Bůh je samozřejmě také pán všech meteorologických jevů, zvl. blesku, hromu a krupobití (Ex 19,16; 20,18; 1S 7,10; Ž 77,18; 104,7; Jesu Sirach 43,13—22; 46,17). Lze zobecnit, že Bůh tvoří déšť i pěkné počasí. Za zmínku stojí, že Job nesdílí naivní pojetí zásobníku vody nad oblohou. Ví, že oblaka jsou vytvořena z páry (37,11; sr. Ž 33,7) a přinášejí déšť.

Jak se bible dívá na *astrologii*? Nesetkáváme se v této věci s žádným výslovným zákazem. Iz (47,13) se astrologům posmívá, Jr (10,2) varuje před jejich pověrou. Zřetelně se rozlišuje mezi vírou ve vliv hvězd a vírou v jejich prorockou schopnost; v tomto druhém smyslu se astrologie v bibli těší jisté přízni. Často se o neobvyklých nebeských úkazech uvažuje jako o *znameních* neštěstí, kterých Bůh užívá, aby varoval lidi (Jl 3,15; Am 8,9; Iz 13,10; 34,4; Ez 32,7—8). Tento pohled na věc nacházíme i v tzv. malé apokalypse (Mt 24,29 a paralely) i ve Zj (sr. zvl. 6,12n). V jednom případě oznamuje hvězda šťastnou událost: hvězda betlémská. Mudrci-astrologové nejsou ani v nejmenším káráni za to, že uměli vyložit toto znamení; spíše se jim dostává pochvaly za pohotovost a ochotu vzít je vážně.

2. *Nebe z náboženského hlediska.* Jedná se o nadpřirozený svět, přesněji o soubor nadpřirozených světů. Je pozoruhodné, jak často NZ a zvláště Mt i Pavlovy epištoly užívají množného čísla „nebesa“. Je marné vysvětlovat tuto zvláštnost jako pouhou filologickou záležitost. Hebrejský termín označující obvykle nebe existuje pouze v množném čísle, tento fakt ale nevysvětluje vše. Otázkou je, zda Hebrejci neznali více nebes. Biblické texty potvrzují, že ano. Dt 10,14; 1Kr 8,27; Ž 148,4; Neh 9,6 hovoří o „nebesích nebes“, což je označení pro nejvyšší nebe, příbytek boží. Podle Ef 4,10 vystoupil Kristus „nad všechna nebesa“ (viz Žd 4,14). Také Pavel zná „jednoho člověka“ (hovoří o sobě), jenž byl vytržen až do „třetího nebe“ (2K 12,1n). Bible je dost střízlivá ve spekulacích o různých stupních nebes, což se nedá říci o Henochových knihách, které oplývají podrobnostmi o „sedmi nebiích“.

Boží trůn je někdy jednoduše umístěn „v nebi“ (Iz 66,1; 2Pa 30,27; Ž 11,4), často

se setkáváme se snahou po výstižnějším vyjádření jeho transcendence: je v „nebesích nebes“, nad oblohou (Ez 1,26—27), „nad vodami“ (pravděpodobně nad vodami, které spočívají na obloze, sr. Ž 29,3). Některé texty předpokládají, že Bůh je nad vším veškerenstvem.

Nebesa jsou sídlem andělů, tvořících družinu kolem božío trůnu (1Kr 22,18). (O hierarchii andělů v apokalyptické literatuře a u Pavla → andělé, → vrchnosti.)

Boží trůn je předmětem velkolepých vizí Zj. Podle k.4 je obklopen dvaceti čtyřmi jinými trůny, na nichž sedí starci, dále sedmi lampami, „kterých jsou sedm duchů božích“, a dalšími čtyřmi tvory, zmíněnými již ve slavném vidění Ezechielově (k.1): člověkem, býkem, orlem a lvem. Na nejvyšším nebi („na výsostech“, sr. L 2,14) stojí podle Žd svatostánek, kde pravý velekněz Kristus obětuje duchovní oběť a prosí za své věrné (7,25; sr. 1,3; 5,10; 8,1; 12,2; 1J 2,1). Podle nepochybně autentických synoptických textů Ježíš předpověděl, že „uzří Syna člověka“, sedícího na pravici Otce (Mk 14,62 a paralely, sr. Mk 16,19 a Štěpánovo vidění Sk 7,55). Zj vidí v nebi ještě také duše mučedníků: „duše stínaných pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží a kteříž se neklaněli šelmě, ani obrazu jejímu, aniž přijali znamení jejího na čela svá aneb na ruce své“ (20,4nn). Jejich duše předcházejí ostatní do nebe. Janovo evangelium oznamuje, že učedníci budou mít v nebi příbytky připravené Kristem (14,1—3); stejně tak Žd zná „místo“ připravené věrným (8,1; 11,8—10), jehož předobrazem je svatá země.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

NEDĚLE → Svátky NZ

NEMOC

Bible neuvažuje nikdy o nemoci a uzdravení z hlediska lékařského nebo vědeckého, vždycky však z hlediska náboženského, to jest ze zvláštního vztahu, který nemoc a uzdravení vytvářejí nebo odhalují mezi nemocným a Bohem. Pozornost neupoutává povaha nemoci, její vývoj či léčba, nýbrž sama její skutečnost, která je chápána jako význačná událost v určené situaci člověka v obecné perspektivě dějiny spásy. Pojmy užívané k označení rozličných nemocí jsou často neurčité, nemožňují přesné zařazení, a činí-li bible náražku na horečku, kožní choroby, krvácení,

na různé slabosti nebo i duševní nemoci a nervové potíže, přičítané ďábelské posedlosti, mluví též obecně o „nemocech“, o „souženích“, „mdlobách“, „hynutí“, „trápeních“. Tyto rozmanité výrazy jsou přitom označením normálního stavu hříšného lidstva, protože bolest a tělesné utrpení se objevily jako následek pádu (Gn 3,16—19). Nakonec přišla i → smrt. Nemoci, neduhy, tělesná postižení jsou tedy obvyklý úděl hříšného člověka. Ve své zostřené formě jsou charakteristickými, přímými či nepřímými projevy → hříchu a jej následujícího zločenej nebo trestu. Přímý vztah mezi nemocí a trestem je však zmíněn jen výjimečně (Nu 14,10; 2Pa 21,11—19; Sk 12,20—23). Ježíš odmítá hovořit o otázce osobní viny člověka slepého od narození (J 9,2n). Nemoc ukazuje *obecný* úděl hříšníka před Bohem i tehdy, když postihuje jednotlivce, skupinu nebo třídu lidí či národ. Je třeba také poznamenat, že i tehdy, když je nemoc přičítána působení → satanovu (Jb 1,5—6; L 13,16), je vždy jejím podnětem skrytá nebo zjevně vyjádřená boží vůle. Zřetelně to vysvítá z mojžíšovské smlouvy: Izrael je ušetřený, zachráněn a uzdravený lid (Ex 15,26). Jako takový je povolán k životu pod soudem a milostí boží: Obstojí-li a zůstane věrný → smlouvě, bude požehnaný, bude prospívat a bude uchráněn nemocí a pohrom. Poruší-li smlouvu, uvidí, že jej postihnou „všecky zlé nemoci egyptské“ (Ex 23,25; Dt 7,15; 28,16—22; Lv 26,16). Zdraví, úspěch, plodnost, ale i nemoc, bída, neplodnost jsou stejně v rukou božích jako znamení jeho požehnání a zločenej. Hospodin „umrtvuje i obživuje“ a z jeho rukou „přichází zlé i dobré“ (1S 2,6—7; Jb 2,10; Iz 45,6—7; Pl 37—39). Mezi pojmy → *svatosti a zdraví*, i mezi → *moudrostí a zdravím* je tedy ustanoven pevný vztah, v nijak zjednodušeném, ale ve velmi vážném a hlubokém smyslu. Neznamená to, že se těší nejlepšímu zdraví ten, kdo je nejmoudřejší nebo nejctnostnější, nýbrž že lid svatý (= oddělený, posvěcený) je požehnan, chráněn, uzdravován a že znalost boží moudrosti a jednání ve shodě s ní působí život (Př 3,8; 4,22). Stejný pojem svatosti je také základem mojžíšského zákonodárství při malomocenství (Lv 13 a 14). Toto zákonodárství je součástí „zákonů svatosti“, jejichž základem je rozlišení mezi čistým a nečistým. Kněz vyhledává výnosem nebo rozsudkem vyloučení nebo opětně přijetí malomocného do společen-

ství božího lidu. K tomuto lidu, který je „zasvěcen Hospodinu“, nemůže totiž patřit nic nečistého. Ze stejného důvodu je z kněžského úřadu vyloučen každý „muž, který by měl na sobě vadu“ (Lv 21,16—23). Stejně pojmy soudu a milosti se vyskytují v případech nemoci a uzdravení Ezechiášova (Iz 38 a 39). Ezechiáš se následkem božího soudu roznemůže „až k smrti“. Pokoří se a úpěnlivě prosí o úlevu. Bůh mu ji uděluje jakožto *králi svého lidu* a jako znamení smlouvy spravedlnosti a milosrdenství („vysvobodím tě i město toto“, 38,6). Ezechiáš, jenž nepochopil smysl *odkladu* milostí, která mu byla udělena, propadne později trestu (Iz 39,1—8). Tento příběh zdůrazňuje také výchovný charakter nemoci (2Kr 32,24—31). Připomíná člověku, že jeho život je v rukou božích, zkouší jeho víru.

2. Jestliže je nemoc znamením odsouzení a zločenejství, je *uzdravení* obdobně znamením milosti a požehnání. Boží vůle není, aby hříšník zemřel, ale aby se obrátil a byl živ (Iz 18,23). Proto je nemoc stejně tak jako smrt, kterou působí, určena k zániku! Je skutečností, která charakterizuje stav hříchu a která je určena k přemožení spolu s ním. Mesiášská zaslíbení oznamují, že příchod „Krále spravedlnosti“ bude spojen s osvobozením vězňů a uzdravením nemocných (Iz 42,1—2,7; 61,1—2). „Vám vzejde slunce spravedlnosti a zdraví bude na paprscích jeho“ (Mal 4,2). „Aniž dí kdo z obyvatelů: Nemocen jsem“ (Iz 33,24). K této spásě zaslíbené jako dílo spravedlnosti nedojde „smrtí bezbožníka“, ale smrtí Spravedlivého. Mesiáš uzdraví tak, že na sebe sám vezme nemoci (Iz 53,4—5). Bude bit, zabít, potupen místo viníka. Uzdravení se tedy jeví jako znamení vykoupení z milosti; v tom je obdobou → odpuštění (Ž 103,1—3).

Pozemská služba Ježíšova je projevem naplnění těchto slibů: Přítomnost a sběh nových a nových nemocných, kteří se k němu hrnou, jsou svědectvím o hlubokém smyslu jeho příchodu (Mt 9,12—13). Uzdravuje, aby k autoritě svého slova připojil viditelné znamení *moci*, kterou má. Také proto, aby potvrdil, že je skutečně ten, který má přijít (Mt 11,4—5) a který přichází naplnit slovo Iz 53,4—5 (Mt 8,17). Prorocký smysl uzdravování ďábelníků je v tom, že jsou obrazem božího vítězství „jeho Ducha“ nad duchy, a toho, že se ujal moci nad celou oblastí satanu pod-

daného stvoření. Stejně ohlašuje uzdravování malomocných konec oddělování čistého od nečistého. Ježíš se dotýká malomocných, nejsou už vyloučeni, jsou znovu připojeni ke smlouvě milosti. Ježíšova uzdravování se vztahují k vyhlášení evangelia Království, odpuštění hříchů, obrácení se k víře. Tato skutečnost jim odnímá jakýkoli reklamní charakter. Jejich účel není slavnostně zahajovat štěstí na zemi, nýbrž vztyčovat znamení přítomnosti Syna člověka a blízkosti jeho království. „Moc Páně byla s ním, aby uzdravoval“ (L 5,17). Vposledu je tedy Pánem zavřený a ukřížovaný. „Znamení“ rozhodujícího významu není uzdravování nemocných, nýbrž „znamení Jonáše proroka“ (Mt 12,38—40), totiž znamení kříže a vzkříšení. Ježíš uzdravuje, avšak tak, že „nemoci bere na sebe“, odmítá „uzdravit se sám“ (L 4,23). Stává se sám nemocný (Mt 25,36). Máme-li pochopit dosah díla uzdravování a význam nemoci v církvi a životě křesťanů, nesmíme ztratit z očí toto těsné sepětí mezi uzdravením nemocí a výkupnou-obětí kříže. Apoštolé dostávají od Ježíše příkaz zvěstovat evangelium a moc uzdravovat → vzkládáním rukou (Mk 16,18) „ve jménu Ježíše“ (Sk 3,6). Lze z toho vyvodit, že služba církve prostě a jednoduše navazuje na dílo Ježíšovo? Byli bychom v pokušení přisvědčit, kdybychom vycházeli jen ze svědectví Skutků (4,30; 5,16 atd.). Letnice však nejsou jakési Království Ducha svatého, vyznačující se vítěznými znameními, z nichž by zázračné uzdravování nemocných bylo tím nejzřejmějším. Jestliže je pravda, že uzdravování nemocných, spojené se službou přímelných modliteb, zůstává pro církve smlouvou a darem (→ služba) a že sliby, které se v NZ vztahují k modlitbě a odvážné víře, nemohou být ničím omezeny (Mt 17,19—21; 21,22; Jk 5,14—15), pak to znamená, že nemoc a s ní spojené utrpení nemá jen negativní smysl a že na ni nemusíme hledět jen jako na zlo, které má být zahazeno. Službou Ježíše, který se s nemocným a padlým lidstvem ztotožnil, stává se nemoc církvi i jednotlivému křesťanu znaméním této lidské situace, stavem, který na sebe Ježíš Kristus vzal, aby byl „Bůh s námi“. Tímto způsobem může teď uzdravení, ale i nemoc být znaméním milosti a milosrdenství.

H. ROUX /přel. J. Kvízová

NEPŘÁTELE → *Dábel, Válka*
NEVĚRA → *Víra*

NOVÝ

1. Výraz „nový“ může mít tyto odstíny: *nepoužitý*: plátno (Mk 2,21), hrob (Mt 27,60), *proměněný*: měsíc (Iz 1,13), rok (2Pa 36,10), *plod běžného roku*: víno (Mk 2,22), prvotiny úrod jako oběti (Lv 23,16). *Ještě neznámý*: bohové (Sd 5,8), učení (Mk 1,27; Sk 17,19). *Nedávný*: nové na víru obrácený (1Tm 3,6), novorozený (1Pt 2,2). *Nevydaný* a *nevídaný*, znamení úsilí a zvláštní radosti: píseň (Ž 33,3; 40,4; 96,1).

2. Díky boží věrnosti dochází k obnově bytosti i věcí. Bůh svými opakovanými dary působí život všemu stvoření (Ž 104,30) a zvláště lidem, kteří mu důvěřují (Iz 40,31; Pl 3,23; Ž 51,12).

3. Výraz „nový“ se týká hlavně toho, co se čeká od konečného zjevení, a toho, co zjevení přináší. Zdůrazňuje plnost spásy v Ježíši Kristu ve vztahu k náboženství židovskému a k pohanství.

Nová smlouva (Jr 31,31—34) se uskutečňuje skrze Ježíše Krista, který dává svůj život na odpuštění hříchů (Mt 26,28; 1K 11,25). Známost o Bohu nevkládá už do srdce → smlouva založená na Zákonu, nýbrž smlouva založená na Duchu (Jr 31,33—34; 2K 3,3,6). Smlouva, jejímž prostředníkem je Ježíš, nahrazuje s konečnou platností smlouvu starou, neboť je založena na boží přísaze (Žd 7,20—22), převyšuje osobu velekněze, obětníka i obětovanou obět (Žd 8—10) a je věčná (Žd 13,20).

→ Víno, které bude Ježíš pít nové v nebeském království (Mt 26,29; Mk 14,25), je zaslíbením nebeské hostiny, ke které Ježíš zve všechny lidi (Mt 22,2; L 13,29). Neslučitelnost nové látky a starého oděvu, nového vína a starých měchů (Mk 2,18—22) znamená, že nové věci, které přináší Ježíš, nelze přizpůsobovat k starým způsobům myšlení a života Židů i Jana Křtitele.

4. Cílem božího díla je nový → svět, nové stvoření: nové nebe a nová země, kde bude přebývat spravedlnost (Iz 11,9; 65,17; 66,22; 1Pt 3,13; Zj 21,1). V tom ohledu se slovo „nový“ v knize Zjevení vrací jako refrén: nový Jeruzalém (21,2), nové jméno (5,9; 14,3), všechny věci nové (21,5).

Toto obnovení všech věcí má teprve při-

jít (Mt 19,28; 22,30; J 6,39; Sk 3,21; Ř 8,18—25; 2Pt 3,13), přijde zároveň se → vzkříšením a → soudem v poslední den. Až do té doby se boží dílo naplňuje v rámci starého světa, kde vedle sebe je dobro i zlo, zjevení Ježíše Krista i skutky pokušitelovy (Mt 13,24—30.36—43; 1J 5,19).

5. I když nové nebe a nová země tu ještě nejsou, přesto již Bůh skrze Ježíše Krista uskutečnil většinu svého díla spásy (Ř 5,10; 8,32—39; J 5,24) tím, že skrze Ježíše Krista stvořil nového → člověka: Na jedné straně Ježíš Kristus svou smrtí usmíruje Židy a pohany tím, že z nich činí jednoho nového člověka, → církev, která je novým lidstvem (Ef 2,15; 1K 12,13). Na druhé straně je věřící nový člověk, protože je osvobozen z moci hříchu a obživen → Duchem svatým (2K 5,17; Ga 6,15).

Přeměnu člověka starého v nového působí → křest (J 3,3,7; Ř 6,4; Ko 2,12; 3,1; Tt 3,5). Pokřtěný je narozen shůry, znovuzrozen. S Kristem zemřel a vstal z mrtvých. Křest je znamením a dar nového stavu.

Avšak tento Kristův dar je zároveň činnost, v níž Ježíš Kristus, Duch svatý a věřící jsou stále v akci. Nový život je obdarování, ale také závazek. Je nutné, aby chování věřícího svědčilo o tom, že v něm je při díle Ježíš Kristus a Duch svatý (Ef 4, 24; Ko 3,10; 1K 5,7). Znamením nového člověka jsou spravedlnost a svatost (Ef 4,24), čistota a pravda (1K 5,7). Měřítkem nového člověka je boží obraz v Kristu (Ko 3,10), neboť → Ježíš Kristus je nový člověk, „poslední Adam“ (Ř 5,14n; 1K 15,21—23; 45—47; J 19,5).

Život věřících je nový v protikladu k životu podle → těla („masa“; Ř 8,1—17), k pohanům (Ef 4,17—24) nebo ke starému člověku (Ko 3,9). Prostředky nového života jsou Duch svatý (Ř 8,1—17), známost Boha (Ko 3,10), pravda (Ef 4,24), „bytí v Kristu“ (1K 5,7). Tak se může uskutečnit obnova, ve kterou doufají proroci (Jr 4,3; Oz 10,12; Ez 11,19; 18,31; 36,26). Boží Duch obživuje lidi (Ez 37,14; Ř 7,6; sr. 2K 3,6).

Nový člověk se ustavičně obnovuje (Ř 12,2) tím, že od Krista přijímá nový život (Ef 4,23; Ko 3,10n). Pro ty, kdo v tomto obnovení nevytrvají, není naděje (Žd 6,6). Každodenní obnova vnitřního člověka → Duchem svatým (2K 5,5) je pro Pavla sítěnou, když vnější člověk hyne utrpe-

ním a únavou pozemského života a služby (2K 4,16).

6. Nové přikázání (J 13,34) je nové v tom, že lásku, kterou máme prokazovat lidem (Mk 12,31; sr. Lv 19,17n), zakládá na lásce, kterou Ježíš prokázal svým (J 15,12n) jako dar od Boha (1J 4,10n). Toto přikázání je zvané také „starým“ (1J 2,7; 2J 5), aby se tak vyloučily nové požadavky, jež kladou bludaři.

Výraz nové → jazyky (Mk 16,17) označuje mluvení jazyky, glosolálii (Sk 2,4), kterýžto jev byl považován za nebeskou mluvu (1K 13,1; 14,2).

Nová cesta (Žd 10,20) znamená svobodný přístup k Bohu, zjednaný Kristovou smrtí, která ze všech věřících činí kněze (1Pt 2,9; Zj 1,6).

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

O B Ě T I

Starý zákon

1. Přinášení obětí není čistě izraelský obyčej, v různé podobě se vyskytuje téměř u všech národů. Bylo by marným úsilím chtít určit všem obětem jeden původ. Na jejich utváření a vývoj mělo jistě vliv mnoho představ. Zjišťujeme, že se v nejstarším období, které nám naše texty dovolují postihnout (pro Izrael nebylo tak vzdálené), konávaly nejrůznější oběti: jedny byly radostným darem božstvu (Ex 23,15; Dt 16,16), jiné měly potvrdit smlouvu mezi lidmi (Gn 31,44—54) a mezi nimi a božstvem (Ex 24,9—11). Účelem jiných bylo poskytnout božstvu pokrm (sr. chleby předložení, 1S 21,1—6). V Kněžském kodexu se oběti často označují výrazem „chléb boží“ (sr. Lv 21,6.8.17). Jinde slouží k odčinění spáchaných hříchů (sr. Lv 16,11). Uprostřed této pestrosti nejsme schopni říci, zda došlo k přechodu z jednoho druhu do druhého a jaký tu asi byl organický vývoj. Oběti nemusejí mít jediný původ, mohly být od počátku různé. Tak tomu asi bylo i u národů mnohem starších než Izrael. Teoretická rekonstrukce předpokládaného vývoje by odpovídala spíše naší logice nežli myšlení starých národů. To, co dosud probíhá u národů australských a asijských, nám není zárukou, že probíhalo v Izraeli stejně. Když mluvíme o obětech, nesmíme ztratit ze zřetele, že vedle obětí krvavých byly i oběti nekrvavé. Ve starých dobách měly asi oboje stejnou dů-

ležitost a často měly tutéž teoretickou hodnotu.

2. Podle některých biblických údajů existovaly oběti od samých počátků: přinášejí je už Kain a Abel (Gn 4,3). Podle kněžské teorie byly však obětní rády zjeveny až Mojžíšovi, s množstvím přesných ustanovení. Tato teorie zcela přehlíží obětní praxi praotců, o níž vyprávějí starší prameny. V jahvistické zprávě o potopě spěchá Noé po vyjití z archy, aby přinesl obět Bohu, který jej zachránil (Gn 8,20—22). V kněžském pramenu neobsahuje zpráva o téže věci nic takového. Proroci nám sice říkají, že na poušti ještě Izraelci neobětovali (Am 5,25), avšak staré oddíly nám zřetelně ukazují, že oběti přinášeny byly a že historická perspektiva proroků je v tomto bodě mylná.

Babylónské zajetí představuje v dějinách oběti v Izraeli hluboký zářez. Jednak proto, že se tyto události výrazně odrazily v náboženském vědomí lidu a jeho bohoslužebném životě, jednak proto, že teprve po zajetí máme obsáhlejší bohoslužebná ustanovení a do jisté míry soustavný výklad a směrnice o obětech, které mají být za určitých okolností přinášeny. Předtím i potom nacházíme stejné oběti, ale jejich význam se poněkud změnil. Některé — jako oběti za vinu — mají důležitou úlohu, kdežto jiných ubýlo.

Obětní soustavu před zajetím se můžeme pokusit rekonstruovat jen podle textů, které máme. Vidíme, za jakých okolností byly přinášeny, ale teorii obětí nenalzáme nikde. V počátcích byly asi obětní zvyky v Izraeli velmi podobné zvykům sousedních národů. Ze staršího období máme dosti přesné zprávy v textech severofénického Ras-Šamra. Ve vyprávěních SZ nejsme schopni objevit soustavnější přehled, avšak můžeme si ze zpráv udělat v hrubých rysech představu o tom, co by mohlo odpovídat skutečnosti.

3. Všecky okolnosti každodenního života, ať smutné či radostné, mohly být příležitostmi k přinášení obětí. O → svátcích se oběti konaly za velkých radovánek (1S 20,6), výroční rodinná pouť je dovolovala slavit v užším rámci (1S 3). Při sklizni plodů, obilí, vína či oleje se část přinášela božstvu jako znamení vděčnosti. Pocit vděčnosti tu převažoval velmi záhy. Neméně jasně vidíme, že ještě starší je obětování prvotin, jimiž byl božstvu odevzdá-

ván díl, který mu po právu náležel jako daň ze všech plodů země, aby věřící pak už všeho zbývajícího mohli užívat bez obav. Bylo to jakési odsvěcení úrody, aby se mohla stát použitelnou ve světském životě (prvotiny). Kdyby člověk úmyslně nebo neúmyslně tyto obřady opomenul, mohla být ohrožena úrodnost země (sr. Oz 9,3nn). Když bylo odstaveno dítě (Gn 21,8), když se slavily zasnuby, když měl být počtěn význačný host (Gn 18,6), spojila všechny radostná hostina. Obřad začínal obětí, i když nebyla výslovně zmíněna, ale byla nejdílnou součástí slavnosti. Před Deuteronomiem by byl nikdo nepodřezal zvíře světským způsobem — a maso bylo základem každé opravdové hostiny. Když se uzavírala smlouva, končilo se obětí (Gn 31,54). Když někdo začínal důležité dílo, přinášel obět, aby si vyžádal pomoc božstva. Na bitevním poli měla obět pomoci k poznání boží vůle a do jisté míry jej měla zavázat, aby přispíchal na pomoc (1S 7,8nn; 13,8nn). Při jiných příležitostech byl věřící opatrnější a omezil se na slib: „Jestliže mi Hospodin dá toto či ono, přinesu mu takovou či takovou obět“ (Gn 28,20nn; Sd 11,30nn). Nezdá se, že by byl pocitován rozdíl mezi naplněním slibu a přinesením obětí díkyvzdání. Ve starých dobách měl asi věřící pocit, že se dělí o jídlo s božstvem — odtud výraz „chléb boží“, jímž byla obět někdy označována. Jestliže bylo božstvo na své věřící právě rozhněváno, nebylo ovšem možno zasednout s ním ke stolu, aniž se mu přinesla smířící obět (sr. 2S 24,15nn; 1S 26,19). Při jiných příležitostech byla obět na oltáři zcela spálena. Pronikla tak nejspíše k božstvu. To byl *celozápal*, který býval méně častý než jiné oběti.

4. Vedle obětí, jež přinášeli věřící, bývaly ovšem také oběti, které ve svatyni ve prospěch celého společenství přinášeli kněží. To předpokládalo rozvinutější uspořádání a organizované kněžstvo. Takové byly kdysi chleby předložení (1S 21,4). Později se v jeruzalémském chrámě obětoval každé ráno celozápal a každý večer obět suchá („přidavná“, 1Kr 18,29.36; 2Kr 16,15).

5. Právě tyto oddíly nám poskytují skrovné údaje o tom, jak se oběti přinášely. Olejem se pomazal posvátný kámen (Gn 28,18); víno a voda se vylily před Hospodinem na zem (1S 7,6); chleby byly pokládány ve svatyni (1S 21,3nn). V jeru-

zalémském chrámě bylo zvláštní zařízení pro tento druh obětí, který však nebyl nejčastější. Mnohem častěji vidíme, že se používalo ohně, ať už při krvavých či nekrvavých obětech (Sd 6,21). Vidíme, že koláče se před božstvo nejen kladly, ale také pálily (Am 4,5). Tak se dostávaly přímo k tomu, komu byly určeny. V obětech nebyly žádné tajemné obřady, které by snad mohl provádět jen pro ně kvalifikovaný kněz. Původně mohl obětovat každý, král jako hlava lidu, stejně jako prostý otec — hlava rodiny. Nicméně už velmi záhy zastávali tento úřad kvalifikovanější odborníci (Sd 17,1—13). Nabývali stále větší důležitosti, takže se přinášení obětí brzy stalo jejich výsadou (→ služba SZ, → kněžství SZ). Každá svatyně v zemi měla samozřejmě své zvláštní obětní zvyklosti, známe však jen ty řády, které pro ně stanoví kněžský kodex. Ten vychází nepochybně z jeruzalémské chrámové praxe, která byla od deuteronomistické reformy jediné směrdatná. Nezdá se, že by tento kodex přinášel velké novoty. Hlavně musel uspořádat to, co se praktikovalo už dávno, ale výslovný důkaz o tom nemáme. Celá tato soustava však přece přinesla změny, k nimž zavdaly podnět názory, které dříve zůstávaly v pozadí, ale teď nabývaly vrchu.

6. Podle dílu, který je obětován božstvu, se v kněžské soustavě rozlišuje mezi celozápalem a obětí díkůvzdání. Jde přitom jen o rozdíl kvantitativní, nikoli kvalitativní. Je-li na oltáři spalována celá oběť (často zvíře), jde o celozápal (1S 7,9; Dt 33,10), (řecky *holokautoma*; *holos* = celý, *kaio* = spalovati; odtud *holokaust*). Při oběti díkůvzdání je na oltáři spálena jen malá část obětí, zbytek jedli obětníci a kněží. Až do zajetí to bývala nejčastější oběť. Tyto slavnosti a radostné hody snadno přecházely v nevázanost, jejíž obvyklé výstřelky tak důrazně odsuzovali proroci (1S 1,14). Často se oběť označuje jako jídlo a pití před Hospodínem (Dt 12,18; 14,26; 15,20; Ex 32,6; Sd 9,27; Am 2,8 atd.). Do vídáme se, že u oltáře bývala někdy místnost určená k hodování (1S 9,22; Jr 35,2).

Kdo přinášel oběť, musel být rituálně → čistý. V každé svatyni pro to mohla platit jiná pravidla. Jejich podrobnosti příliš neznáme. V hrubých rysech byla patrně všude stejná, lišila se jen v podrobnostech. Pro nejstarší období se musíme zmínit také o lidské oběti. Zdá se, že byly asi vždy výjimkou — a že se v jahvismu vždycky

setkávaly se zásadním odporem (Gn 22,1 až 18; Sd 11,29—40; 1Kr 16,34; 2Kr 16,3). V Manasesově době nastal — nepochybně pod cizím vlivem — nový rozkvět obětování dětí. Kdysi to bývala praxe v Kanaánu běžná.

7. Návratem ze zajetí začíná nové období, z kterého už máme soustavnější zprávy. Jsou to zákonná ustanovení u Ezechiele a kněžský kodex v jeho rozličných vrstvách. Protože však je náboženský život nesen jiným duchem, zračí se to i v pojetí obětí. Jde o důležité řády, protože zůstaly v platnosti až do zkázy chrámu v r. 70 po Kr. a odpovídají tomu, s čím se setkáváme v NZ. I když to pro nedostatek přesných zpráv nemůžeme prohlásit s naprostou jistotou, soudíme, že v obřadech nedošlo k nějakým důležitým změnám. Nalézáme je jenom v nejmladších vrstvách kněžského kodexu. Jenom pro tomto dlouhodobém vývoji je velebněji přiznáno dogmaticky zvláštní postavení (Lv 21,10 až 15). Teprve když deuteronomistická reforma soustředila bohoslužbu do Jeruzaléma, došlo definitivně k oddělení obětí od každodenního života. Po zajetí byla tato tendence ještě zdůrazněna. Zajetí ovšem pozměnilo celkové pojetí obětí. Už nejsou především díkůvzdáním, které má oslavovat boží dobrodíní. Pod vlivem zasloužených trestů, ohlašovaných proroky, prohloubilo se vědomí hříchu a v důsledku toho vzrostl počet obětí smířících (obětí za hřích). Ty nebyly novinkou (1S 3,14; 26,19), dříve však rozhodně neměly takový význam. Ať už je původ obětí za hřích jakýkoliv, jsou prostředkem, který Bůh dává hříšnému člověku, aby mu umožnil smír s božstvem, které by jinak setrvalo v hněvu pro jeho hřích. Pokání tu znamená cosi jako zaplacení výkupného. Ve výkladu obětí za hřích však není nikde představa „zástupného zadostiučinění“, i když se s ní jinde ve SZ setkáváme (sr. Iz 53,Ann). Oběť není obtížena vinami hříšníka, neboť by pak byla pro obětování nezpůsobila. Tak tomu je s kozlem pro Azazela, který je v den smíření obtížen hříchy lidu, není však obětován, nýbrž je vyhnán na poušť (Lv 16,20—28). V základě jde asi o představu, že oběť je něčím vzácným. Je-li krvavá, je ještě mnohem vzácnější. Jen takto lze systematictěji roztřídit oběti na krvavé a nekrvavé. Často se ovšem obě kategorie setkávají při týchž obřadech. Oběti nekrvavé, vůně (kadidla) a úlitby,

neměly kdysi příliš velký význam. U proroků jsou považovány za příznačné pro cizí kultu nebo pro něco jimi silně ovlivněného (Jr 7,18; 32,29). V kněžském kodexu doprovází krvavé oběti vylévání vody a vína, kdežto olej je vyhrazen pro oběti nekrvavé (Lv 2,1nn). Výraz *mincha* se stává technickým termínem označujícím nekrvavé oběti, kdežto dříve se vztahoval na oběti všechny. Jsou to oběti prvotin, přinášení koláčů, praženého zrna a chlebů předložených. Doprovázejí oběti krvavé (sr. Nu 15,1nn). Mohou sloužit ke smíření, když jsou obětovány nejhudšími z lidu. Kadidla a vůně používali běžně Kanaánci. Při Izraelcích o nich staré texty nemluví. Můžeme ovšem předpokládat, že jich používali, ale až do doby kněžského kodexu nehrály důležitou roli. Jako doprovod jiných obětí měly asi vůně význam něčeho velmi cenného. Oběťmi dikůvzdání mohou být buď oběti chval za splnění prosby, anebo oběti dobrovolné, totiž ty, u nichž Zákon neurčuje, při jaké příležitosti se mají přinášet (Lv 7,11—21; 22,17—25; Nu 15,1—16). Vidíme, že se v kněžském kodexu celozápal ocitá na mimořádně významném místě a že se stává smírčí obětí. Je tak důležitý proto, že se pro nejhudší věřící připouští obětování a pálení i velmi malých živočichů — hrdlíček a holoubat. Jen v několika zvláštních případech je zmíněno, při jaké příležitosti se celozápal přinášejí: Lv 12,6—8 při úvodu šestinedělky, Nu 6,14 při skončení nazirejského slibu atd. Když je více obětí spojeno v jediný obřad, nemá celozápal nikdy svážit. Celozápal měly velký význam v každodenních obětech, které byly přinášeny jako modlitba společenství a které měly rovněž zakrývat hříchy lidu před hněvem božstva. Tyto oběti za lid byly také oběťmi za vladaře. Z helénistického období víme nájisto, že cizí vládcí na ně přispívali dosti vysokými částkami.

Oběti za hřích a oběti za vinu není vždycky možné jasně rozlišit. Oběti za vinu se přinášely, když byl poškozen majetek bližního. Byly součástí náhrady způsobených škod. Na oběť za hřích dochází pokaždé, když někdo neúmyslně poruší jedno či druhé boží přikázání. V tomto případě klade obětující → ruce na hlavu oběti, a to ne aby na ni přenesl své vlastní hříchy (tím by ji poskvrnil a učinil nezpůsobilou), nýbrž aby se s ní plněji ztotožnil. V tomto období má smíření a zvláště smíření → krví značný význam. V jiných

případech či jen v jiných textech je však odpuštění udělováno i bez jakékoli oběti. Zdá se, že tu nejde jen o rozdíly, nýbrž o radikální protiklad. Abychom to pochopili, musíme s některými autory rozlišovat oblast zákona, v níž věřící jedná jako člen společenství a má napravit křivdu, kterou společenství svým hříchem způsobil. Na druhé straně jde o oblast vnitřního života, kde člověk vstupuje přímo do vztahu k božstvu. Oběti jsou prospěšné, jde-li o hříchy proti smlouvě. Mohou obnovit řád porušený hříchem. Rozumí se ovšem, že jde o hříchy neúmyslné. Hříchy úmyslné, spáchané, jak bible říká: „s rukou vztaženou“, se napravit nedají. Zde může vinu usmířit jen smrt. Musíme si však uvědomit, že pro učitele zákona byla oblast neúmyslných hříchů velmi rozsáhlá, rozsáhlejší, než bychom očekávali.

V osobních vztazích k božstvu však není představa → odpuštění vůbec spojována s oběťmi, i když by podle poexilního bohosloví měla být mezi obětí a smířením rovnost. V žalmech např. vidíme zřetelný protiklad mezi dvěma prostředky k dosažení odpuštění (Ž 32,5; 50,7—15; 51,18—19; 69,30—32; 103,8—14). Jinde se odpuštění váže na změnu života, nikoli na oběť. (Ml 6,6—8; Př 21,3; Da 4,27; Iz 55,7; 58,6—9). Ve všech případech jde o osobní hříchy, které by jinak oběť měla shladit, je zde však jasně řečeno, že odpuštění se dojde jinak než v obětech. Máme-li spojit tato dvě protichůdná pojetí, nezapomeňme, že základem obou je poznání boží lásky a → milosti a že oběť za hřích je stejný boží dar jako přímé odpuštění. Čisté svědomí se nemůže spokojit pouhými oběťmi, které stále zůstávají v nepoměru ke spáchané vině. Má-li člověk nalézt pokoj, musí se mu dostat boží milosti, a to mimo oběť. Člověk se musí Bohu kát (→ pokání) a musí upřímně toužit po lepším životě. Vnější a vnitřní akt se nevyklučují, druhý má vždy provázet první a dávat mu jeho pravou hodnotu. U nejzbožnějších se obřad nakonec ocitá až na druhém místě. Ponechávali oběti její místo, ale poroučeli se zcela do boží milosti. Zničení chrámu v r. 70 po Kr. přerušilo konání oběti právě ve chvíli, kdy už se v mnoha kruzích jevilo jako zbytečné, přestože nikdo neměl ani odvahu ani úmysl je zrušit. Když už v důsledku událostí nebyly oběti, a zvláště oběti za hřích, ničím víc než vzpomínkou na minulost, která se dala podle libosti idealizovat, představa o nich se přetvá-

řela v cosi vznešeného. Neexistovala už praxe, která by ji mohla každodenně vyvracet. Totéž se dálo v křesťanstvu, kde se oběti mohly stát obrazem nejvyšších skutečností jen proto, že se už nekonaly.

G. NAGEL /přel. B. Vik

Nový zákon

1. Ježíš nikdy neprohlásil, že židovská oběť, tak jak byla obětována v jeruzalémském chrámu, nemá smysl. Podle něho však patří k řádu staré smlouvy. Ježíš výslovně odmítá mylné pojetí těch, kteří se domnívají, že prostým obětováním oběti, byla-li nákladná, jsou zbaveni nároků boží vůle (Mt 12,7; 9,13; 23,23). Vidíme, že to, co se mělo v nejlepším případě stát částečným prostředkem smíření s Bohem, stává se nástrojem zatvrzelosti a možností, jak získat zdánlivě dobré svědomí. Z těchto dvou důvodů se Ježíš o oběti staré smlouvy nezajímá.

Převahu nové → smlouvy nad starou osvětlují dále určitá slova, v nichž se Ježíš objevuje jako Mesiáš ustavující novou smlouvu: „pravím vám, že zde je víc než → chrám“ (Mt 12,6), nebo „mohu zbořit chrám a ve třech dnech jej vystavět“ (Mt 26,61; 27,40; J 2,19; 4,21 atd.).

Z těchto tvrzení vyplývá, že: a) Ježíš je větší než chrám. V jeho osobě je Bůh přítomen tak, jak nikdy nebyl přítomen v jeruzalémské svatyni. b) Ježíš zakládá novou smlouvu (srv. tři zprávy o večeri Páně, Mt 26,26—29; L 22,15—20; Mk 14, 22—25). Jeho prostředkování v každém bodě přesahuje prostředkování, které se částečně a dočasně uskutečňovalo obětmi (toto téma převzal a rozvinul pisatel epistoly k Židům). Ježíš je živý výraz boží vůle, což oběti nikdy nebyly.

2. a) *Pavel*, apoštol pohanů, jistě znal židovskou formu oběti, ale téměř o ní nemluví. Oproti tomu pozorně rozvažuje o *pohanské formě* oběti. Problém jedení a nejedení masa obětovaného modlám a rozpory, které vyvolal dvojitý postoj (pro a proti) v prvních sborech, vycházejí z určitého pojetí oběti. Jak se zdá, sám apoštol váhal mezi dvěma způsoby, jak pohanskou oběť pochopit: 1° Jedení masa a oběti obětované modle vytváří s modlou určité náboženské spojení. Křesťan se ho nemusí bát, protože Kristus přemohl všechny mocnosti, všechny jsou mu podány. Má se ho však zdržovat (1K 10,20).

2° Démon není skutečný (1K 8,4: „víme, že modla na světě nic není a že není žádného jiného Boha než jeden“), čili jedení masa, které se mu obětuje, je lhostejné. Pohnutkou ke zdrženlivosti může být jedině ohled na slabšího bratra.

b) Dva uvedené apoštolovy postoje k pohanské oběti si jsou ve skutečnosti velice blízké. V obou případech se zřetelně potvrzuje Kristovo vítězství. Toto Kristovo vítězství, z něhož zde rozebereme jen jedině hledisko, apoštol dvakrát přirovnává k platné a jedině účinné oběti. Korintským píše apoštol (1K 5,7): „Beránek náš velikonoční za nás obětován, Kristus,“ a Efezským (5,2): „Choďte v lásce, jako i Kristus miloval nás a vydal sebe samého za nás, dar a oběť Bohu u vůni rozkošnou.“ Kristus není oběť obětovaná proti své vůli. On sám se obětoval. Tato spontánní povaha jeho oběti je velice důležitá, poněvadž tím dostává univerzální význam. Oběť, kterou by někteří museli obětovat kvůli obnovení svého obecenství s Bohem, se obětovala sama. Jeho oběť tím platí *pro všechny a po všechny časy*. Nemá negativní dosah jako oběti staré smlouvy. Nejen že smazává viny a zasypává příkop, který odděluje člověka od Boha, ale uvádí hříšníky do nového života, který má svůj výchozí bod označený vzkříšením Krista.

c) Také když apoštol mluví o svém vlastním životě nebo o životě věřících, užívá různých slov, která se všechna vztahují k myšlence oběti: 1° Země-li pro slova motivovaná jeho přilnutím ke Kristu, která soudy impéria mají za svatokrádež, „bude obětován pro oběť a službu víry Filipenských“. Tento konec bude pro něho i pro Filipenské podnětem k radosti (Fp 2,17). Toto prohlášení stojí ve stejné řadě s tvrzením: „Mně zajisté živu býti jest Kristus a umířiti zisk“ (Fp 1,21). 2° Služba dělá z apoštola „liturga“, služebníka Ježíše Krista. Obrácení pohané tvoří „oběť“, kterou přináší Pánu (Ř 15,16).

Do téhož okruhu myšlenek patří napomenutí věřícím, aby přinášeli svá těla v živou, svatou, Bohu milou oběť, a tato služba bude jejich rozumnou bohoslužbou (Ř 12,1). Takto pochopená oběť se naláza také v první epistole Petrově (2,5). 3° Jediný pavlovský text, kde se výraz oběť týká peněžního daru, je Fp 4,18. Epafrodités přišel jménem Filipenských přispět apoštolovi, který byl v nouzi, a předal mu určitou částku. Hojně obdarovaný apoštol

prohlašuje, že tento dar přijal jako „vůni sladkosti, oběť vzácnou a libou Bohu“.

3. Epištola k Židům sice uvádí slovo oběť jen zřídka, ale přesto má o tomto pojmu ze všech novozákonních spisů nejdelší úvahu. Nachází se zde ucelené systematické srovnání oběti staré smlouvy s obětí Kristovou, která zakládá a ustavuje novou smlouvu.

a) Oběť staré smlouvy ustanovil Bůh, ale nyní ji překročila a převýšila Kristova oběť. Ohlašovala skutečnou a jediné účinnou oběť, která byla obětována → Kristem. Kristus je v této oběti zároveň velebně i oběť (Žd 7; 8; 9; 10,1–18). b) První byla dočasná a opakovala se, druhá je věčná a jediná (9,25.26). c) Kněz byl člověk smrtelný a hříšný, zatímco Kristus je boží Syn bez hříchu (7,11–8,6). d) Kristova → krev nemůže být srovnána s krví zvířat (9,12). e) Svatyní nové smlouvy už není pozemský chrám, ale nebe (9,1.11.24).

Tato jedinečná hodnota oběti toho, který „se zjevil jen jednou, aby svou obětí zrušil hříchy“ (9,26 Ž), dává věřícímu takovou jistotu, že se může přiblížit k Bohu. V opačném smyslu, pro toho, kdo přímo pohrdá Kristovou obětí, „nezůstává již oběť za hříchy, ale hrozné očekávání soudu“ (10,26n).

4. Jedině čtvrtý evangelista vůbec nemluví o oběti v souvislosti se smrtí Ježíše Krista. Ježíš byl podle něho buď „povýšen“ (srv. 3,14), nebo „vstupuje k Otci“ (20,17), anebo „je oslaven“ (12,16 atd.). Tyto tři výrazy popisují celou Ježíšovu činnost od kříže k povýšení. První z nich popisuje události období kříže, druhý více zdůrazňuje přechod ze země do nebe, třetí zhodnocuje výsledek povýšení. Všechny tři zmiňují povýšení v jeho počátku, v jeho uskutečnění a v jeho výsledku.

Nalézáme zde určitá hlediska, se kterými jsme se setkali již v myšlení epištoly k Židům, ale nikdy zde není položena otázka Ježíšovy oběti. Zdá se, že jeho smrt je přijata jako samozřejmost.

Shrnutí: Všichni autoři NZ, kromě čtvrtého evangelisty, chápou smrt Ježíše Krista jako oběť a toto pojetí má v jejich spisech významné místo (→ kříž). Zároveň ovšem pocítují nedostatečnost tohoto tvrzení: Ježíš klade důraz na vůli živého Boha, která se uskutečňuje v jeho oběti. Apoštol Pavel předkládá nový život (důsledek vzkříšení)

jako následek odpuštění hříchů (důsledek smrti). Autor epištoly k Židům vypovídá o Ježíšově vstoupení na nebesa / jako o vstupu do věčné svatyně, do které my také vstoupíme. A konečně autor čtvrtého evangelia shrnuje celé Kristovo dílo do jeho smrti (3,14), která se rovná návratu do nebe, a tento návrat otevírá přístup věřícím.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

OBLÉCI → *Oděv*

O B M Ý T

1. Od časů praotců až po Ježíše mělo omývání v židovských zvycích důležitou úlohu, aniž mělo náboženský význam. V těchto prašných krajích, kde se chodí v sandálech, umývali na znamení pohostinnosti nohy toho, koho přijímali pod svůj stan či do svého domu (Gn 18,4; 19,2; 24,32 atd.). Ježíš vytkl Simonovi, že mu neprokázal tuto čest (L 7,44); byla to obvykle otrocká služba a Ježíš se před svými učedníky ponížil až na tuto úroveň (J 13,1–20). Tento obyčej přešel do prvotní církve, ponevadž „mezi zapsané vdovy smí být přijata žena . . . ,jestliže věřícím . . . umývala nohy“ (1Tm 5,10). Farizeové a Židé vůbec si umývali pečlivě ruce před jídlem (Mk 7,3). Když se tato tradice stala rituální, Ježíšovi učedníci ji zanedbávali (Mt 15,2), a vyvolali tak útoky zastánců tradice. Bible zmiňuje také běžné užívání vody k omývání zranění (Sk 16,33), těl mrtvých (Sk 9,37) a rozličných předmětů (L 5,2). Ježíš posílá slepého od narození, aby se umyl v rybníku Siloe (J 9,7.11.15), odkud se vrací zdráv.

Skutečnost, že se člověk nemyje, může být projevem smutku, žalu, zármutku: „Mifibozet, vnuk Saulův . . . neošetřoval pak byl noh svých, ani brady nespravoval, ani šatů svých nepral od toho dne, jakž byl odjel král“ (2S 19,24). Zato ten, kdo se myje nebo umývá svůj obličej, vyjadřuje tímto gestem své uklidnění, svou radost: tak David po smrti svého syna (2S 12,20), nebo křesťan, který se chce postit (Mt 6,17).

2. Ve staré smlouvě hrála očistná omývání značnou roli: byla přímo znamením boží smlouvy s jeho lidem. Dříve než ji Bůh uzavřel ve slavnostním setkání na Sinaji, dal Mojžíš lidu příkaz, aby se očistil a vypral své šaty (Ex 19,10).

Omývání tvořilo část zvykového práva,

jemuž se měli muži a ženy podrobovat za různých okolností, kniha Leviticus je vy počítává (kap. 15; srv. také Nu 19,7—10; 31,24). Ať jsou jakékoli: „ten pak, který se očisťuje, zpere roucho své“ (Lv 14,8), „dne pak sedmého zpéře také roucha svá a tělo své umyje vodou a tak očistí se“ (→ čistý; Lv 14,9).

Tím spíše byla tato omývání předepsána kněžím. Aron a jeho synové se omývali vodou při vstupu do stánku úmluvy; je to první známka jejich ordinace ke kněžství, jež jim bude náležet na základě věčného zákona (Ex 29,4,9; srv. Lv 8,6). Levíté budou očisťování pokropením „vodou očistě ní“; „zperou roucha svá“, a tak je Aron posvěti a oddělí od synů Izraele k službě Hospodinu (Nu 8,5—14). Pro službu svatyně bylo umístěno měděné umyvadlo mezi stánkem a oltářem: „Když vcházeti budou do stánku úmluvy, umývati se budou vodou, aby nezemřeli; aneb kdyby přistupovati měli k oltáři, aby sloužili a zapalovali oběť ohnivou Hospodinu. I budou umývati ruce i nohy své, aby nezemřeli. A bude jim ustanovení toto věčné“ (Ex 30,20n). Tento obřad byl zřejmě vyžadován svatostí přítomnosti Hospodinovy. Podobně byly vodou umývány vnitřnosti a nohy oběti (Lv 1,9).

Tyto předpisy jsou zvláště významné, jde-li o velkou výroční oběť za hřích lidu (Lv 16). Aron nejprve vloží na kozla hřichy Izraele, vstoupí do stánku úmluvy, svlékne se, „umyje tělo své vodou na místě svatém a obleče se zase v roucha svá“ (v. 24). Stejně tak vypere své šaty ten, kdo se dostal do styku s kozlem (v. 26,28). Také když byl spáchán nějaký zločin, bude na znamení usmíření zlomena šíje jalovice, „starší toho města ... umyjí své ruce nad jalovicí“ (Dt 21,1—9).

3. Zákon je pouze „stín budoucího dobrého“ (Žd 10,1), nicméně oznamuje oběť, „jíž bylo jednou provždy obětováno tělo Ježíše Krista“ (Žd 10,10) k očistění a vykoupení. Lidé staré smlouvy to tušili; svědčí o tom mnohé výrazy, v nichž užívají slova *umývat*. Izaiáš žaluje na hřích lidu: „Ruce vaše krve plné jsou. Umyjte se! Očistěte se!“ (1,15—16) a oznamuje spásu Jeruzaléma slovy: „Tehdáž když Pán smyje nečistotu dcer síónských a krev Jeruzaléma vyplákně z něho v duchu soudu“ (4,4; srv. též Ez 16,4). Žalmista usiluje o odpuštění, když prosí: „Obmej mne od nepravosti mé a od hřichu mého očisť

mne“ (Ž 51,4). A jak jinak než v christologickém smyslu pochopit žalmy používaný výraz „umývám v nevinnosti ruce své“ (26,6; 73,13)? Co nesvede ledek ani draslo (Jr 2,22): vymazat znamení hřichu před Pánem, — to učiní Ježíš Kristus. Jákob prorokoval (Gn 49,11): „práti bude v víně roucho své a v červeném víně oděv svůj“, o tom, který se stane Spasitelem a Soudcem (Zj 19,15).

Když NZ užívá slova *obmyt* ve vztahu ke Kristově oběti, připomíná jak očistnou moc této oběti, tak → křest, svátostný akt, který ji činí účinnou v životě věřícího a církve (Ef 5,26; 1J 1,7; 5,6,8). Takto podává Pavel Židům zprávu o tom, co mu řekl Ananiáš: „Vstane, pokřti se a obmyj hřichy své, vzývaje jméno Páně“ (Sk 22,16). Stává se někdy, že je křest jen naznačen; v Ježíšově slovu Petrovi: „Kdo je umyt, nepotřebuje, než aby nohy umyl...“ (J 13,10), v Pavlově slovu Korintským: „Ale obmyti jste, ale posvěceni jste...“ (1K 6,11), nebo k Židům: „Přistupme s pravým srdcem v plné jistotě víry, očistěná majíce srdce od svědomí zlého a umyté tělo vodou čistou“ (Žd 10,22). Zjevení (podobně 1J) užívá odvážného shrnutí k vyvolání tohoto očistného tajemství: Ježíš je ten, který „umyl nás od hřichů našich krví svou“ (Zj 1,5). Vyvolení vyprali svá roucha v krvi Beránka (7,14; 22,14).

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

OBNOVIT → *Nový*
OBRÁCENÍ → *Pokání*

OBRAZY

Starý zákon

Pokud jde o obrazy božstva ve veřejné i soukromé bohoslužbě, viz → *modly*.

1. Kdo by četl SZ jen povrchně, tomu by se mohlo zdát, že Izraelci měli vůči jakémukoli znázornění živých bytostí stejný odpor, jaký měli mnohem později nejpravověrnější vyznavači islámu. Při bližším pohledu však brzy zjišťujeme, že věc je mnohem složitější. Jestliže izraelské náboženství skutečně všechny obrazy na konci svého vývoje zavrhovalo, rozhodně tomu tak nebylo ve starších obdobích. Prikázání „Neuděláš si modlu, totiž žádné zpodobení toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“ (Ex 20,4—5), je netoliko pozdějšího data,

nýbrž vztahuje se také jenom na obrazy bohoslužebné. Jiné, světské obrazy, snad vůbec nemá na zřeteli. Podle palestinských vykopávek asi nebyli Izraelci a před nimi ani Kanaánci nijak posedlí démonem umění. Byl nalezen značný počet sošek, které zřejmě znázorňují bohy každodenního života. Jiná zpodobení patrně nikdy nenabyla velké důležitosti. Byly nalezeny kadidelnice anebo zdobené podstavce znázorňující zvířata a božstva (?). Byly také nalezeny krásné kusy slonoviny, které asi patřily k výzdobě královského přibýtku (v Samaří a v Jerichu). Byla na nich řada postav a složitých tvorů. V tomto posledním případě však umění prozrazuje silné zahraniční — hlavně egyptské — vlivy. Ze staršího období máme několik stél, ale není na nich nic z domácího umění. Jsou dílem Egyptanů usazených v zemi jako vojáci nebo úředníci (sr. beisánské stély).

2. SZ oddílý nám nicméně občas o zpodobeninách vyprávějí. Jsou tu předně *kerúbim*, kraličtí cherubíni. Ex 25,18—22; 37,7—9; 1Kr 6,23—28). Byli umístěni na víku → truhly smlouvy v nejsvětější svatyni. Byli jakýmsi trůnem božstva, takže se někdy o Bohu mluví jako o „sedícím nad *kerúbim*“ (2Kr 19,15; Iz 37,16; Ž 18,11; 80,2; 99,1). Nemáme jejich popis, ale v textech bývají obvykle líčeni jako lidské tvorové vybavení křídly. V Egyptě nacházíme bohyně této podoby na čtyřech rozích královských sarkofágů; chrání svými roztaženými křídly zesnulé. Je však přinejmenším pravděpodobné, že *kerúbim* neměli podobu zcela lidskou, nýbrž že byla kombinována s prvky zvířecích těl, podobně jako se s tím setkáváme i jinde.

SZ hovoří i o jiných obrazech. Ve výzdobě vnitřních chrámových mezistěn se v Jeruzalémě vyskytují mezi jinými — možná geometrickými či rostlinnými — prvky také pololidské a polozvířecí bytosti (1Kr 6,29—35; Ez 41,18.20). Knihy Královské nám o tom neříkají skoro nic. Avšak Ezechiel je ve svém vidění zevrubnější a tuto výzdobu popisuje se zálbním. Není patrně totožná s tou, která tam skutečně existovala, ale není od ní asi příliš vzdálena. U těchto bytostí vidíme, jak se mísí lidský prvek se zvířecím. Takových stvrů známe z mezopotamského umění mnoho. Jsou to obvykle strážní duchové palácových nebo chrámových bran. Jejich kolébkou je patrně severní Sýrie, odkud mohl vliv působit jak do údolí Eufratu

a Tigridu, tak do jižní Sýrie a Palestiny. Práce ze slonoviny nalezené v Megiddu a v Samaří také znázorňují tyto tvory, a to pod silným egyptským vlivem. Stěny svatyně byly takto vesměs oživeny podivnými tvory, kteří byli kombinacemi člověka, ptáka, lva a nepochybně i hada. Ti v zásadě nebyli předmětem uctívání, nýbrž podobně jako v Asýrii měli být považováni za strážce. Od těchto zpodobenin jsou asi odvozeni *šeráfim*, které spatřil prorok Izaiáš ve vidění, jež zahajuje jeho prorockou službu. Vznášejí se okolo božstva, z něhož on viděl jenom lem pláště (Iz 6); mluví o jejich křídlech, ale nepopisuje je. Měděný had, který byl v jeruzalémském chrámě až do doby Ezechiášovy (2Kr 18,4) a který je uváděn vedle model, byl asi uctíván, avšak jen jako měděný had vyzdvihžený Mojžíšem na poušti (Nu 21,9). Tím měla být patrně vysvětlena a ospravedlněna úcta, již se těšil.

3. *Obraz boží*. SZ o něm hovoří jenom v Gn 1,26—27. Ostatní dvě místa (Gn 5,1; 9,6) jsou závislá na prvním. Kněžská zpráva o stvoření je jediná, která nám říká, že Bůh stvořil → člověka ke svému obrazu. Nikde jinde ve SZ toto tvrzení nenacházíme, ale pozdější židovští spisovatelé se hojně pokoušeli tento výraz upřesnit. Křesťanští autoři je v tom pak ještě bohatě předčili. V Genesis má tento výraz vyjádřit fyzickou dobu mezi božstvem a člověkem a tím i radikální protiklad mezi člověkem a živočichy. Je to ve zjevném rozporu s tím, co se projevuje v jiných náboženstvích, která, jako v Egyptě, dávala božstvu zvířecí či polozvířecí podobu. Jestliže tento výraz zdůrazňuje dobu mezi člověkem a Bohem, zdůrazňuje zároveň i protiklad, který mezi nimi je. Člověk není jako Bůh, je pouze „k jeho obrazu a k jeho podobnosti“. Mezi Bohem a člověkem není žádná odstupňovaná řada čím dál tím méně božských bytostí. Je tu jen Bůh na jedné straně a na druhé člověk. Člověk není totožný s Bohem a není s ním ani v naprostém rozporu, nýbrž je „k jeho obrazu“. Na této jen zdánlivě užoučké základně vybudovali židovští a křesťanští bohoslovci často úctyhodné konstrukce. Vždycky jdou mnohem dále a často i jiným směrem než vyprávění Genesis, když se odtud pokoušejí vymezit vztah mezi člověkem a Bohem filozoficky. Podobnost se často stává něčím v podstatě mravním.

Jdou-li takto daleko, pak úplně zapomněli na prostotu prvotní výpovědi a nic z ní nezachovali.

G. NAGEL /přel. B. Vik

Nový zákon

V NZ je *obraz* překladem tří řeckých výrazů, které mají různý, ba protichůdný význam: 1) Výraz, který se nejčastěji překládá jako „obraz“, neoznačuje zdaleka neskutečnost, odvozenost obrazu ve vztahu k originálu, nýbrž naopak věrohodné a dokonale vyjádření: věc sama je v něm přítomná, zjevná a viditelná. Např. Kristus je boží obraz (2K 4,4). 2) Dvakrát naproti tomu je „obraz“ překladem řeckého slova, které vyjadřuje odvozenost, nepůvodnost, znázornění jedné věci jinou, nepřiměřenou. Např. bohoslužba staré smlouvy je *obrazem* nebeských věcí (Žd 8,5). 3) Jedinkrát označuje toto slovo podobnost, úzký vztah, který však neznamená zásadní shodnost: člověk je učiněn k božímu obrazu (Jk 3,9 podle Gn 1,26). Viz → obraz SZ, → člověk SZ.

1. *Obraz — zjevení.* a) *Ježíš Kristus je boží obraz* (2K 4,4; Ko 1,15; 3,10). Chce se říci, že je božím zjevením, že Bůh je v něm dokonale představen, že se v něm ukazuje boží záměr se světem. Není to protimluv, když se říká, že je obrazem neviditelného Boha (neviditelností se nemíní fyzická vlastnost, nýbrž fakt, že není skutečností z tohoto světa, nýbrž že je Pánem nad světem). Chce se říci, že neviditelný Bůh je v něm hodnověrně zjeven. Totéž se prohlašuje o něco dále (Ko 1,19), když se říká, že v Kristu přebývá všechna plnost božství (plnost je běžný pojem antického bohosloví a označuje božský svět), nebo když je Kristus označen jako otisk podstaty boží (Žd 1,3). Mnohem častěji se říká, že Ježíš je boží Syn či prostě Syn. Všecky tyto výrazy jsou rovnocenné. Když Pavel říká: „Oblecte novou podstatu člověka, který se obnovuje k poznání podle obrazu toho, jenž jej stvořil“ (Ko 3,10), znamená to, že toto obnovení nastává v obecenství s Kristem, božím zjevením, z jeho vůle jakožto Stvořitele a Spasitele.

b) Nový život je *proměnou člověka podle obrazu, jímž je Kristus* (Ř 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18; Ko 3,10): božská skutečnost zjevená v Kristu působí a projevuje se v člověku. Cílem vyvolení, záměrem spásy

je, abychom se podobali obrazu božího Syna, aby se v nás skrze ospravedlnění projevovala jeho spásná moc a božský život, abychom se skrze Syna stávali dětmi, na nichž lze poznat Boha (Ř 8,29n). Protože je tato proměna založena na díle spásy, které je dokonalé, je možno ji považovat za dokonalý skutek: „Ty také oslavil“ (Ř 8,30). Poněvadž se však projevuje v tomto hříšném a smrtelném světě, může také být považována za něco budoucího: „Nyní neseme na sobě obraz zemsky hmotného, poneseš také obraz nebeského“ — v království božím, po vzkříšení (1K 15,49; sr. 1J 3,2). Pavel může rovněž říci, že když hledíme na slávu Páně, Boha zjeveného v Ježíši Kristu, jsme proměňováni v týž obraz od slávy k slávě: spása, kterou jsme přijali, je na cestě k uskutečnění, uskutečňuje se ustavičně. Zíjeme-li skrze víru, stáváme se tím, čím jsme skrze milost (2K 3,18). Neděje se to nějak magicky, ale projevuje se to velmi prakticky skrze život podrobený božím příkázáním (Ko 3,5—10).

c) Když Pavel člověka nazývá *obrazem a slávou boží* (1K 11,7), pak je jasné, že to má jiný dosah, než když to říká o Kristu. Korintské ženy se opěly o apoštolovo prohlášení, podle něhož v Ježíši Kristu už není muž ani žena (Ga 3,28). Chtěly svým chováním při bohoslužbách smazat rozdíl mezi mužem a ženou a proti apoštolovým pokynům zavrhy závoj, jímž se při modlitbě a prorokování zastíraly (1K 11,5). Porušily řád, který chce Bůh, opouštěly své místo, odmítaly být ženami. Pavel je volá zpět na jejich místo a připomíná: v muži se ženě ukazuje ten, vzhledem k němuž dostává žena místo ve stvořitelském řádu, podobně jako je v něm dostává vzhledem k Bohu muž (→ manželství).

d) *Šelma a její obraz* (Zj 13,14n; 14,9.11 atd.) je jakýsi nestvůrný protějšek Boha a jeho obrazu: zbožštělý stát a jeho hlava, v níž se vtěluje a ve které chce být uctíván jako bůh (→ modla).

2. *Obraz — předzvěst.* Epistola k Židům nazývá bohoslužbu staré smlouvy *obrazem a stínem nebeských věcí* a chrám *obrazem nebeské svatyně* (Žd 8,5; 9,23; sr. 10,1). Odvolává se přitom na boží příkaz Mojžíšovi, aby vše provedl podle toho, co viděl na hoře (Ex 25,40). Jsou jen pozemskou předzvěstí pravé svatyně a pravé bohoslužby, nikoli skutečností samou. Jistěže nejsou zbaveny vší reálností, neboť

odrážejí skutečnost nebeskou, ale mají k ní stejný vztah jako stín k věci, jako zaslíbení k naplnění. Jejich předzvěstná povaha je zřejmá těm, kdo věří v Ježíše Krista, pravého velekněze, který vstoupil do pravé svatyně a v němž se zjevila skutečnost sama.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

OBŘÍZKA

Obřízka je chirurgický zákrok, při kterém jde o odříznutí předkožky mužského pohlaví. U Židů se obřízka provádí odedávna, a to na základě předpisů zákona (Gn 17,12—13; Lv 12,3). Každé dítě mužského pohlaví musí být obřezáno osmého dne po narození (L 2,21); tento obřad náboženského charakteru se provádí slavnostním způsobem v synagóze před společenstvím, které odříkává modlitby a bohoslužebné písně, zatímco otec dítěte a „mohel“ (člověk, který obřízku provádí) vykonají přesně určenými nástroji podle předpisů vlastní obřad.

Tento zvyk není vlastní pouze Izraelcům, ještě dnes se jím řídí četné národy na celém světě. Odhaduje se, že přibližně 200 miliónů lidí tento zvyk v praxi stále zachovává (např. Arabové). Studium a pozorování těchto různých národů nám umožňuje lépe pochopit význam tohoto ritu, jenž v hebrejském starověku musel mít pravděpodobně podobný smysl. Několik pasáží SZ, jež o tom výslovně mluví, nám podává obraz archaických i novějších pojetí, která se během staletí objevil.

Jaký byl původní smysl obřízky ve starém Izraeli? Vysvětlení dřívějších historiků, např. Herodota, kteří v tomto zvyku viděli hygienické a zdravotní opatření, není už dnes uznáváno. Je mnohem pravděpodobnější, že šlo o obřad magického nebo náboženského zasvěcení, který existoval od dávných časů. Skutečnost, že operace se prováděla zbroušenými kameny nebo kamennými noži (Ex 4,25; Joz 5,3), odkazuje k epoše předcházející době bronzové.

V původní podobě šlo zřejmě o obřad z doby dospívání nebo svatební; bezprostředně před svatbou musel mladý muž podstoupit jistý počet zasvěcovacích zkoušek, mezi nimi obřízku, aby mohl zcela splnit úlohu muže. Při provádění těchto zasvěcovacích obřadů nemohla chybět krvavá oběť, která byla božstvu předklá-

dána jako prosba, aby manželství bylo plodné. Ve SZ se zachovaly stopy tohoto původního významu: v Gn 34,14—17 podmínkou svatby mezi potomky Jákobovými a cizinci je, aby se cizinci dali obřezat. Dokonce i výrazy, které v hebrejštině označují snoubence a jeho tchána (otce manželky) — *chátán* a *choten* —, pocházejí z kořene, který znamená řezat a kterého se v arabštině používá, když se má říci „obřezat“. Tchán při svatbě obřezával svého budoucího zetě. Jinak ani nelze vysvětlit zvláštní epizodu (Ex 4,24—26), kde byl Zeferou obřezán Mojžíšův syn v okamžiku, kdy Hospodin útočí na Mojžíše, aby ho zabil. Původní příběh pravděpodobně vyprávěl, že neobřezaný Mojžíš, který pojal madiánskou ženu (z lidu, kde se obřad obřízky prováděl), málem utrpěl smrtelný útok božstva, protože nepodstoupil tuto zkoušku. Zefora ho proto obřezala a podle rituální formule mu řekla: „Jsi můj manžel krve“ (v.25—26). Avšak pozdější tradice, která již dobře nechápala smysl epizody, přemístila akt obřízky na Mojžíšova syna, dítě nahradilo otce. Tak byla vysvětlena a ospravedlněna praxe obřízky dětí v době, kdy tento zvyk již nebyl svatebním obřadem.

Z obecnějšího hlediska to byl *zasvěcovací obřad* k významné úloze nebo odpovědnosti, kterou na sebe člověk bral. Tak lze vysvětlit příběh v Joz 5,2—9. Jozue nařizuje, aby v okamžiku dobytí Kanaánu byli obřezáni všichni muži, a to na místě zvaném Galgala. Jméno tohoto pahorku (v. 3) v hebrejštině znamená předkožka (*árelót*). Rovněž v paschálních oslavách, které připomínaly vyjití z Egypta, bylo třeba obřezat všechny, kdo dosud obřezání nebyli (Ex 12,44).

Hlavní význam obřízky v SZ se ukazuje ve vyprávění o jejím ustanovení Abrahamem (Gn 17,9—14 a 23—27): je to → *smluvní obřad*, který je znamením příslušnosti k rodině, k rase nebo k národu. V tomto oddíle, který pochází z mladší tradice než oddíl z 12. a 15. kap., je smlouva mezi Bohem a Abrahamem ze strany člověka naznačena obřízkou, prováděnou na každém muži, na synech rodiny i na cizích, získaných za peníze. Neobřezaný muž bude odříznut, tedy oddělen od lidu, protože porušil smlouvu (v. 14). Ze strany boží bude smlouva záležet v udělení početného a požehnaného potomstva, přičemž jméno Abram a Sarai se změní na Abraham a Sára (v. 5 a 15—16).

Od té doby bude obřízka znamením pravých Izraelců, synů Abrahámových, a bude je odlišovat od cizinců a pohanů. Náboženský význam, pojící se k obřízce, se však v dějinách božího lidu nemohl objevovat jinak než postupně. I když tento zvyk existoval od dávných časů, jeho teologický význam se upřesnil až v poměrně pozdní epoše. Před exilem totiž Izraelci žili ve světě semitských národů, kde se tento obřad prováděl. Nečinili tak jedině Filistinští, proto byl speciálně jim připisován výraz neobřezanci ve smyslu pohané (1S 14,6, 17,26, 31,4). Je třeba se též zmínit, že v nejstarším hebrejském zákonodárství (Ex 20—23; 34), zvláště pak v Desateru, obřízka není uvedena jako zákon, který by se musel zachovávat. Teprve až po exilu, kdy Židé budou žít v prostředí neobřezaných národů (Babylónanů, Peršanů), se obřízka stane náboženským závazkem Izraele, jednou ze základních povinností (předčí dokonce dodržování soboty, J 7,22—23), ukládaných židovským prozelytům. Okolo křesťanské éry byli dokonce rozlišováni prozelytí dveří, kteří mohli být přijati do synagogy, i když ne zachovávali všechny předpisy zákona, od prozelytů spravedlnosti, kteří museli zachovávat vše, především obřízku.

Obřízka, znamení rituální a rasové čistoty pravých Židů, byla od nejstarší doby považována za akt, který měl hodnotu spíše *symbolickou* než skutečnou. Mohlo se mluvit o ovocném stromu, jenž nebyl obřezán a jehož plody byly pokládány za srdce (Lv 19,23). V hovoru o čistotě srdce, poslušnosti a věrnosti Bohu se používá především výrazů *obřízka srdce* (Dt 10,16, 30,6; Jr 4,4), *uší* (Jr 6,10) nebo *rtů* (Ex 6,12). Tato obřízka je důležitější než obřízka těla (Jr 9,25). Je znamením skutečné věrnosti věřícího, který náleží k vyvolanému lidu. Pohané mají neobřezané srdce i tělo (Ez 44,7). V tomto symbolickém smyslu se slova obřízka používá v NZ. Zejména apoštol Pavel jí vysvětluje, že praví synové Abrahámovi mají obřezané srdce (Ř 2,25—29; 1K 7,19; Ga 5,2—6) a že v jediném Ježíši Kristu existuje pravá obřízka (Fp 3,2—3 a Ko 2,11—15).

F. MICHAELI /přel. V. Syrovátka

OČEKÁVAT → Doufat

ODĚV

1. a) *Není-li nahota* těla znamením ne-

vinnosti (Gn 2,25) nebo radostným darem sebe samého v lásce (Píseň písní), je hanbou, která nemá být odkrývána (sr. Lv 18), nýbrž naopak přikryta (sr. Gn 9,22nn). Proto je úkolem křesťana štedře se postarat, aby každý měl čím zahalit svou nahotu (sr. Mt 5,40; 25,35n; L 3,11; 6,29; Jk 2,15), jako Bůh ukryl nahotu první dvojice (Gn 3,21; sr. Ez 16,8). Vskutku být nahý, znamená být opuštěný od Boha (sr. L 8,27), ne-li od něho trestán (Iz 3,22nn; Ez 16,39; Sk 19,16). Jistěže je tělo více nežli oděv (Mt 6,25) a ani nahota nemůže od Krista odloučit ty, kteří mu náležejí (Ř 8,35), přece však oděv patří k životním potřebám člověka právě tak jako potrava a byt (Gn 28,20; Ex 21,10; 22,26nn; Dt 10,18; 24,17; 1Tm 6,8).

b) Avšak oděv nemá za účel pouze chránit a přikrývat člověka, nýbrž také jej odkrývat, to jest projevovat. Tento projev umožňuje především rozpoznat podle oděvu toho, kdo jej nosí. To je důvod, pro který Starý zákon zakazuje muži nosit šaty ženské a ženě nosit šaty mužské (Dt 22,5; sr. 1K 11,14n), z toho důvodu také je přestrojení považováno za lež (Gn 27; sr. 2K 11,14n; Mt 7,15). Oděv musí natolik označovat toho, kdo jej nosí, že je to klamání, vybere-li si někdo oděv, který neodpovídá jeho stavu. Ostatně podvod bývá zpravidla odhalen (sr. 1S 28,8nn; 1Kr 14,1—6) nebo se mine účinkem (1Kr 22,30—35; 2Kr 35,22n). Takovým rozpoznávacím oděvem je oděv andělů (L 24,4; Sk 10,30 atd.), proroka (Za 13,4; Mt 3,4; 2Kr 1,8), králů (Sk 12,21; sr. Mt 11,8), bohatých (Jk 2,2), vdovy (Gn 38,14,19), princezny panny (2S 13,18), malomocných (Lv 13,45), nevěstky (Gn 38,14,19) atd. Je samozřejmě, že při takovém pojetí oděvu i kněží nosili oděv, který je odlišoval a jehož všechny podrobnosti jsou pečlivě popsány (sr. Ex 28; Lv 16,32; Ez 44,17). A jestliže křesťanská žena se má oblékat slušně a prostě (1Tm 2,9n; 1Pt 3,3), má tím dávat najevo, že svou čest a slávu vidí v tom, že se zdobí spíše dobrými skutky nežli drahým kamením. Dokladem toho, že oděv ukazuje, kdo je ten, který jej nosí, jsou změny oděvů (souběžné se změnami → jmen): ten, kdo dostane nový oděv, stává se novým člověkem (Za 3,3nn; Gn 41,42; sr. L 8,35). Je známo, jaký dosah mělo zaslíbení o nových bílých oděvech (sr. Zj 6,11; 7,9,13; 3,5,18 atd., sr. Kaz 9,8) při vysluhování křtů ve staré církvi. — Oděvy Ježíšovy také odhalují jeho oso-

bu a jeho poslání: oslňující jas jeho oděvu při proměnění (Mt 17,2), bělost šatu, který mu dá Herodes (L 23,11), jeho šat beze švů (J 19,23) a pás, který nosí, aby se učinil zjevným vidoucím (Zj 1,13; sr. Ex 28,8), všechny tyto oděvy nás odkazují k jeho velekněžskému úřadu právě tak, jako poukazuje šarlatový plášť, do něhož ho obléknou vojáci (Mt 27,28), na jeho královský úřad.

Avšak oděv neprozrazuje o člověku jen to, kdo je, odhaluje také to, co člověk dělá nebo v jakém je duševním stavu. Nosí se oděvy svatební (Iz 49,18; Zj 19,8n; 21,2 atd.) nebo smuteční (2S 14,2; Jon 3,8; Mt 11,21) a nošení takových oděvů může být považováno za povinné (Mt 22,11; sr. Iz 52,1). Na vyjádření svého smutku (Gn 37,34 atd.), své hrůzy (2Kr 22,11), krajního rozhořčení či rozhněvání (Mt 26,65; Sk 14,14) nebo svého pokání (Jl 2,13), často i na znamení, že se člověk tak či onak cítí zasažen v nejhlubším nitru, roztrhne svůj plášť (1S 18,4), je to znamení, že opáše svůj šat (Ex 12,11).

c) Viděli jsme, že vzít si jiný oděv může být znamením změny mnohem hlubší, která se dotýká přímo osoby toho, kdo je svléčen a potom znovu oblečen. Viděli jsme, že roztrhnout své šaty má podobný význam. To znamená, že pro Pisma — a pro starověkého člověka vůbec — šaty tvoří součást osobnosti toho, kdo je nosí: Oblek se podílí na samé bytosti toho, kdo jej nosí. Tak když Jonatan dává Davidovi svůj plášť (1S 18,4), je to znamení, že dává sám sebe do služeb Davidovi, a jestliže se David tolik chvěje, že odřízl cíp pláště Saulova (1S 24,5nn), je to proto, že se bojí, že vložil svou ruku na Pomazaného Hospodina. Z tohoto hlediska je nutno chápat, proč po smrti Aronově nebylo pro jeho syna Eleazara zhotoveno žádné nové kněžské roucho, nýbrž bylo mu dáno roucho otcovo (Ex 29,29; Nu 20,26nn), a také proč Elizeus tím, že zdědil Eliášův plášť, zdědil i jeho moc (2Kr 2,13n; sr. v. 7n). Z tohoto úhlu je třeba hledět také na zázračnou moc šatů Ježíšových Mt 9,21; 14,36) nebo Pavlových (Sk 19,12). Jednota mezi oděvem a osobou, která jej nosí, se projevuje také skutečností, tak často dosvědčenou, že pro úplné očištění je nutno vyprat své šaty (sr. Ex 19,10; Lv 11,25.40; 14,8.47; 15,8; 16,26.28; Zj 7,14; 22,14) nebo i skutečností, že znečistit svůj oděv znamená znečistit sebe samého (Zj 3,4; sr. 16,15) (viz také souběžnost zákonů

týkajících se malomocenství těla a zákonů o malomocenství oděvů, Lv 13n).

2. Má-li oděv pro biblické myšlení takový význam, je-li do té míry spojen s tím, kdo jej nosí, a zjevuje-li toho, kdo jej nosí, nelze se divit, že slovesa jako *svléci* a *obléci* mohla být spojována s vyvoláním, křtem, povoláním, spásou a křesťanským životem. Být shledán nahým před Bohem, to jest objevit se před ním v provinilé nahotě jako Adam v zahradě Eden, toho se člověk bojí nejvíce, neboť tehdy bude znovu vyhnán z království a z přítomnosti boží, kdežto najde-li nás oblečené, bude nám otevřeno bydlení nebeské (2K 5,3nn). Avšak tento nový oděv, který nám umožní snést soud — jako kožená zástěra první dvojice (Gn 3,21) —, nám může dát jen Bůh a člověk ví dobře, že zástěrky z listí, které si snad zhotoví sám (sr. Gn 3,7), a jeho pokusy ukrýt se, aby jej Bůh neviděl, nejsou s to zajistit mu spásu. Aby člověk mohl zůstat v boží přítomnosti, je třeba, aby od svého nebeského otce obdržel oděv spásy (Iz 61,10), tak jako marnotratný syn dostal to „nejkrásnější roucho“ (L 15,22). Jde o to, mít bílé roucho vyvolených (viz výše), to jest být obnoven v celé své bytosti, být jistým způsobem znovu stvořen. Tento oděv spásy, který člověka nejen příkryvá, ale stává se nedílnou součástí jeho samého, je Ježíš Kristus (Ř 13,14), nový Adam (Ef 4,24; Ko 3,10). Oblékáme jej ve → křtu (Ga 3,27), který je svlечením člověka vzbouřeného, nemajícího budoucnost, jímž jsme byli, dokud nepřišel Ježíš, a oblečením člověka nového, vzkříšeného, jímž jsme v Ježíši Kristu (sr. Ř 13,12n; Ef 4,22n; Ko 3,9). Otcové rozuměli tomu, že člověk oblékne Krista tak, že přijme nejen boží spravedlnost a závdavek budoucí slávy, nýbrž vstoupí znovu do rajského stavu, v němž, jak mysleli, nahota první dvojice byla již přikryta „hvězdou svatosti“ (Ireneus) či „oděvem nevinnosti“ (Ambrož), a proto si své nahoty nebyli vědomi. — Oblečení takto spásou, mají věřící k tomuto oděvu přivolit a sami si jej vybrat, zvláště v podobě zbroje (Ř 13,12; Ef 6,11nn; 1Te 5,8nn), která jim umožní střetnout se se světem a s tím Zlým a neztratit přitom nevinnost, která jim byla božím odpuštěním vrácena. Mají si však zvolit oděv spásy i v jeho podobě pokory (1Pt 5,5) a milosrdenství (Ko 3,12) a takový oděv z nich učiní lid tichý a milující. Ty pak,

ODPLATA

které Ježíš Kristus pověří zvláštní → službou, oblékne navíc „moci shůry“ (L 24,49), aby tuto službu mohli splnit.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

ODPLATA

Recký výraz, který naše překlady obecně překládají slovem odplata, znamená do-slovně mzdu, která přísluší dělníkovi za vykonanou práci (L 10,7; 1Tm 5,18; Jk 5,4; Mt 20,8), nebo odměnu za přikázanou službu (sr. Sk 1,19 a 2Pt 2,15; „mzda nepravosti“ je peněžní zisk, kterého Jidáš a falešní vykladači zákona dosáhli svými hříchy). Tentýž význam, avšak v přeneseném slova smyslu, je u J 4,36 a v 1K 9,17—18. Ve většině oddílů a bez podstatné změny významu označuje pojem mzdy odplatu, kterou Bůh dává lidem, kteří naplnili jeho vůli (sr. Mt 6,1.4.6.18; 1K 3,8.14; 2J 8 atd.), a výjimečně dokonce odplatu boží jako odměnu nebo trest (Zj 22,12; 2Pt 2,12n; v tomto posledním oddíle tvoří „odplata nepravosti“ slovní hříčku s tímž výrazem, kterého je doslovně užito v 2Pt 2,15 a znamená —spravedlivý trest—za—nepravost). Nový zákon převzal ze Starého nejen výraz odplata, nýbrž i základní postoj, vyžadující jeho užívání.

Odplata ve Starém zákoně. Ve svých nejstarších částech uvádí Starý zákon boží odplatu jen v její záporné podobě: Bůh trestá lidi, kteří se svým jednáním proti jeho ustanovením vylučují ze smlouvy. Tak je tomu u Adama a Evy (Gn 3,16—19; sr. Gn 2,17), tak to platí o lidstvu v době Noé (Gn 6,5—17), o obyvatelích Sodomy (Gn 18,20—21) atd. Od smlouvy na Sinaji je to ještě jasnější. Jestliže Izraelští svými činy dokáží, že v této smlouvě nesetrvávají, Bůh dá volný průchod svému spravedlivému → hněvu proti nim (Nu 25,3; Joz 22,20 atd.). Jakmile je smlouva jednou ustavena, a to v Adamovi, v Noé, v Abrahamovi a v Mojžíšovi, jakmile je člověk spojen s Bohem jeho svrchovaným zásahem, stává se činnost člověka rozhodujícím prvkem. Buď ve smlouvě vytrvá, nebo z ní vypadne, buď jí bude věrný, nebo se jí zpronevěří. Bůh, který jednou provždy ustavil svou smlouvu, potom již jen odpovídá na činy člověka. První proroci jen rozvíjejí toto základní, v podstatě záporné hledisko na odplatu (záporné proto, že je založeno na kladné boží smlouvě). Izraelci se mýlí, představují-li si, že jejich vyvolení zaručuje je-

jich spásu, ať je jejich chování jakékoliv. Vyvolení je jim naopak výzvou k tomu, aby žili v této spásě a aby se v ní udrželi svými činy a unikli tak božímu hněvu, chránění smlouvou, která jediná je může zachovat při životě (Am 3,2; 5,6.14n; Oz 6,7; Iz 5,1—30 atd.).

Recké klasické myšlení, které nemá nic, co by odpovídalo izraelskému pojmu boží smlouvy, si neumí představit, že by se člověk mohl dovolávat něčeho jiného nežli svrchovaného dobra. V takovém pojetí nemá odplata smysl. Dobro má svou vlastní odplatu samo v sobě, je svou vlastní odměnou. Pro Izraelce naopak nemají lidské činy hodnotu samy v sobě, nýbrž jediné proto, že jsou prostředkem, kterým člověk zůstává ve smlouvě ustavené Bohem.

Pojem odplaty se v Izraeli poznenáhlu obohacoval, a to docela zákonitě, alespoň na počátku tohoto vývoje. Jednak se pod vlivem Ezechielovým přešlo z pojetí kolektivního k pojetí odplaty jednotlivci (Ez 18), jednak se podařilo vyhmátnout stránku kladnou. Neboť jestliže se opuštěním smlouvy vystavujeme božímu hněvu, setrváním v ní nabýváme podílu na božím požehnání, jež se zatím chápe v podstatě jen hmotně. Deuteronomium je příznačným výrazem tohoto vývoje, a to jak v knize, která nese toto jméno, tak ve změnách, k nimž přispělo v jiných, starších knihách, jako např. v knize Soudců (sr. Dt 28,1—68; 30,1—20; Sd 2,6—22).

Tento dvojitý vývoj, sám o sobě zákonitý, mohl přesto vést a vskutku vedl k pokřivení pravého pojmu odplaty. Na jedné straně odplata jednotlivci, pojatá příliš rozsumově a v podobě příliš pozemské, vedla k neřešitelným otázkám (Job a trpící spravedlivý, o němž mluví některé žalmy). Odtud Kazatelův skepticismus (8,14). Na druhé straně byla odplata poznenáhlu oddělena od smlouvy a učiněna samostatným článkem učení, a tím byl její významný obsah porušen. Dospělo se k tomu, že lidské skutky dávají *samy sebou* právo na spásu tomu, kdo je koná, jako by smlouva už neměla stálo a podstatnou úlohu. Proti prvotnímu izraelskému myšlení dospělo pozdější židovské zákonictví k tomu, že oba pojmy (pojem odplaty a zásluhy), jež byly v pojetí Pisem vpravdě protichůdné, nakonec spojilo.

Odplata v Novém zákoně. V tomto bodě jako v mnoha jiných se Nový zákon přenáší přes pozdější židovství a navazuje přímo na Starý zákon, potvrzuje jej

a vede k naplnění. Obecně dospíváme k poznání, že obojetný pojem odplaty uvolní místo jasnějšímu pojmu odměna. Jako v původním izraelském myšlení nejsou ani v Novém zákoně odměna a trest dvě sourodé protilehlé krajnosti téže nerozlišené skutečnosti. Jsou znovu uvedeny do vztahu k smlouvě a projevují se osobitě odlišně.

1. Především je třeba poznamenat, že člověk, ať je jakýkoli, je-li mimo smlouvu, to jest (řečeno výrazy radostné zvěsti) je-li mimo boží království, ohlášené Ježíšem, a (řečeno výrazy pavlovskými) je-li mimo Krista (není-li v Kristu), je vystaven spravedlivému božímu hněvu (Mt 3,7; Ř 1,18). *Člověk může být spasen pouze → vírou, odevzdáním se do božího milosrdenství zjeveného v Ježíši Kristu. Je nemožné si tuto spásu zasloužit, protože už byla darována (L 19,9—10).*

2. Znamená to, že je lhostejno, jaké jsou lidské skutky? Nikoli. Naopak, *lidské skutky mají stále větší význam*, neboť ukazují, zda lidé mají skutečně víru. Vskutku nezáleží na tom, co člověk říká, ale co dělá. Má jen jeden prostředek, jak dokázat svou víru a sám se o ní ujistit, a to právě své → skutky (sr. Mt 21,28—32; 25,14—30; 25,31—36; Ř 2,6—11; Jk 2,14—26).

3. Přesto však žádný věřící nemůže svým skutkům připisovat spasitelnou schopnost. *Samy o sobě* jsou jeho skutky neúčinné (L 17,1—10; Ř 3,27—31) a věřící se jimi nemůže „chlubit“. A proč? Protože se nerozumí samo sebou, že dobré skutky musí dojít odměny. Docházejí odměny jen proto, že Bůh tomu tak chtěl ve své milosti. *Je to milost, že dílo člověka je mu počítáno k dobru.* Takový je smysl podobenství u Matouše 20,1—16. Odtud plyne také významné vyjádření Ř 4,4. Odmítnout konat dobré skutky, které Bůh žádá, bylo by důkazem, že člověk nechce žít z božího Ducha (Ga 5,16—25).

4. Za těchto podmínek je odplatou spása sama. Je spásou nejen nabídnutou, nýbrž i přijatou. Nemůže být tedy pohnutkou zájmu, protože spása je stejně dána jen těm, kdo se vzdali sami sebe (Mk 8,34n). V tomto smyslu je odplata „v nebesích“ (Mt 5,12; 6,20; 19,21), ale není proto jen úplně budoucí, vždyť věřící z ní již nyní dostávají závdavek (2K 5,5; sr. Mk 10,28—30).

5. Člověka tedy nespasí ani víra ani skutky, nýbrž Bůh v Ježíši Kristu. Avšak vírou člověk přitakává božímu záměru spásy a jejím uskutečnění v Ježíši Kristu a svými skutky ukazuje, že jeho víra je upřímná. Věta, že „Bůh odplatí věřícím za jejich skutky, ke kterým je nadchne jejich víra“, rovná se větě: *Skrze víru Bůh skutečně dává člověku žít v království, které ustavil v Ježíši Kristu.* Je vyloučena každá možnost znovu upadnout do zákonitvív, neboť jen ten, kdo „zůstává“ v Kristu (J 16,5), nese ovoce. Čin víry není tedy dobrodružství vedoucí do prázdna. Je to moudrost sama (Mt 7,24—27; 25,1—13), avšak moudrost založená v Bohu samém (1K 2,12—14) a vyhlížející plnost jeho zaslíbení (Ga 6,7—10).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

ODPOČINUTÍ

1. Mají-li výrazy *odpočinutí* a *odpočinout si* bohoslovný dosah, je třeba jim rozumět v pohledu dějin spásy a v jejich napětí. — *Odpočinutí je místo, kam Bůh vede svůj lid. Je to země, kterou Bůh zaslíbil těm, které vysvobodil z egyptského trápení (Dt 12,9; Joz 21,44; sr. Ž 95,11). Je to země, do níž se vrátí zástěhovaní (Jr 46,27). Je to konečná a věčná blaženost božího království, uskutečnění toho, co do té doby bylo dáno jen předjímku (sr. Žd 3,7—4,10), příchod velkého → sabatu, odpočinutí všech věcí v Bohu, který odpočívá (sr. Gn 2,2n; Ex 20,11; Žd 4,3nn).*

2. Jako žena provdáním nalezne odpočinutí, utišení své bytosti a to, co jí může doplnit (sr. Rt 1,9; 3,1), právě tak církev se blíží k době, kdy skončí její práce, její zkoušky a její strasti. Neboť zatím boží lid ani sám jeho Pán (Mt 8,20; L 9,58) nemají tuto tak žádoucí bezpečnost a utišení (Ž 55,1—7) a běda tomu, kdo se ukolébává nepravým odpočinutím (Sf 1,12n; L 12,16—21)! Neboť nyní je doba, v níž nemáme pokoje, proto poslušnost musí být v stále pohotovosti (sr. Sk 5,42; 20,31; Ko 1,9 atd.) a Bůh nás zapojuje do své spasitelné práce, která nezná odpočinku (J 5,17; sr. Iz 62,7).

3. A přece odpočinutí, které Bůh zaslíbil svému lidu (sr. Sf 3,13), již se ukazuje určitými předjímky (odpočinutí může být dáno i zemi: Ex 23,11; Lv 25,4nn). Takovými předjímky odpočinutí jsou vy-

svobození, která tvoří mezníky dějin spásy (2S 7,11; 1Kr 5,4; 2Pa 14,5; Iz 14,3nn atd. — ale takové odpočinutí se může stát i pokušením: Neh 9,28). Předjímkou je doba králování Šalomounova (sr. 1Kr 8,56—61; 1Pa 22,9) i chrám, který postavil (Ž 91,1) a který je i pro samého Boha místem odpočinutí (sr. Ž 132, avšak také Iz 66,1 a Sk 7,49). Předjímkou je zvláště → sabat (sr. Ex 31,17; 23,12; 34,21; L 23,56 atd.). Nepochybně můžeme vytušit tutéž předjímku odpočinutí posledních dnů v „prázdninách“, ke kterým Ježíš zve své učedníky (Mk 6,31) a které jsou ostatně přípravou na zázračné nasycení zástupů (Mk 6,34—44 par), a to je naplnění odpočinutí, jež zaslíboval (Ž 23,2 či Ez 34,14nn). Konečně → smrt, osvětlena nadějí, může být předehrou k velkému konečnému odpočinutí (Da 12,13; Ž 16,9nn = Sk 2,26; Zj 14,13), není však ještě jeho plností (Zj 6,9—11).

4. Tím, že Ježíš mezi lidmi zpřítomňuje boží království a jeho bohatství (Mt 12,38), soustřeďuje ve své osobě všechno odpočinutí, které Bůh zaslíbil. Proto tak často volí právě den odpočinutí k tomu, aby lidi zahrnul dobrodiním a zjednal úlevu chudým a bídným (sr. Iz 14,30), proto k sobě volá všechny, kteří pracují a jsou obtíženi, aby jim ulehčil a dal odpočinutí jejich duši (Mt 11,28nn). Bezpochyby s tímto výhledem k Ježíši — našemu → odpočinutí (sr. v. 66—91) — je mnoho čist Jana 6.

Pozn. Popis opaku odpočinutí viz v Lv 26,34—39 a Dt 28,63—68.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

ODPUŠTĚNÍ

1. *Definice odpuštění.* V SZ i v NZ označuje skutek odpuštění celá řada výrazů — podle nich je možno určit jeho podstatu. Je to především nejběžnější výraz „odpustit“, „promínout“ (prohřešek, dluh) (Ž 32,1; Mt 9,2; L 7,48). Jsou to výrazy „neklást za vinu“ (Nu 12,11; Ž 32,2; Ř 4,8), „smazat“ určitou věc, kterou již nechceme vidět (Ž 85,3; Ř 4,7), „zapomenout“ na skutečnost, na kterou již nechceme vzpomínat (Ez 33,16), „vymazat“, „vyčistit skvrnu“ (Ezd 6,7; 43,25; Ž 51,4). Můžeme dále uvést: „hodit zpět“ (Ezd 38,17), „pošlapat“, „uvrhnout na dno mořské“ (Mi 7,19). Někdy se slovesa „odpouštět“ užívá ve smyslu absolutním (Mk 4,12; Mt 6,15,

12,32). Jestliže následuje doplnění, jedná se hlavně o odpuštění hříchu a hříchů (Ž 32,1, 51,4; Mk 2,5; L 17,4), přestupku, nespravedlnosti (Ž 32,1—2; Ř 4,7), vin (Mt 6,14), rouhání (Mk 3,28).

Odpuštění se tedy jeví jako boží čin, který ukončuje nešťastnou situaci vytvořenou hříchem člověka, situaci, která uráží Boha a tíží člověka. Je to skutek, jenž obnovuje pravý vztah mezi člověkem a Bohem odnětím rušivého prvku v tomto vztahu, totiž hříchu, lidského přestupku.

Je však třeba si povšimnout, že podle všech těchto definic skutek odpuštění nezáleží jen v čisté negaci lidské viny, jako by neexistovala, ale záměrně ukončuje plně uznanou skutečnou situaci. Bůh, původce odpuštění, jedná naprosto vědomě a naprosto svrchovaně. Ve svém milosrdenství a ve své trpělivosti odmítá vykonat zasloužený soud a dává člověku odklad.

2. *Podmínky odpuštění.* SZ popisuje určitý počet lidských postojů, které umožňují odpuštění hříchů. Oběti a vnější obřady jsou zbytečné, jak zdůrazňují proroci (Mi 6,6—7; Jr 6,20). Důležité je uznání chyby a přiznání viny (Jr 14,20), utrpení, které je způsobeno tímto stavem věcí, uvědomění tíhy hříchu a bolest nad tím, že Bůh byl uražen, a pak zkroušení srdce (Ž 51,19; Ezd 57,15; Ž 6). Konečně je to obrácení, skutečnost, že se změnila cesta a nastává návrat k Hospodinu (Jr 3,14; Ez 18,30—32; 33,11.14—16 atd.). To je hlavní podmínka odpuštění.

Jan Křtitel se vrací k tomuto tématu v kázání o → pokání, nutném pro odpuštění hříchů (Mk 1,4). Nutnost pokání je zdůrazněna v mesiášském kázání Ježíšově, v němž je dáva do úzké souvislosti s příchodem → království božího (Mk 1,15).

3. *Odpuštění v Ježíši Kristu.* V NZ nacházíme odpuštění ve dvojí perspektivě. Na jedné straně je položen důraz na *nezaslouženost* odpuštění. Ve skutečnosti podmínky, nezbytné pro odpuštění, o kterých se zmiňuje již SZ, jsou pro člověka odkázaného jen na sebe nespílitelné. Člověk je insolventní dlužník (Mt 18,23—35). Hříšník se nemůže ospravedlnit před Bohem a naplnit jeho zákon. Nemůže se sám zachránit (Mk 10,26—27). Z hlediska člověka se odpuštění jeví nemožné.

Naproti tomu je, přes tuto lidskou nemožnost získat odpuštění, toto odpuštění oznámeno a vyhlášeno (Mk 2,5; L 7,

47—49; L 1,77). Je to dobrá zpráva o svobodném božím daru hříšnému člověku. Takový je význam podobenství o marnotratném synu (L 15,11—32). Jenom otcův soucit učiní z nehodného syna opět dítě, které má znovu přístup do otcova domu a do života.

Avšak evangelia nejen vyhlásují toto odpuštění: těsně je svazují s tím, kdo je přináší, s → Ježíšem Kristem. Ježíš přichází jako ten, kdo má moc odpouštět hříchy, moc podobnou moci boží (Mk 2,5.7.10). Na druhé straně se jeho smrt podává jako vykupitelský čin, který umožňuje odpuštění hříchů (Mk 10,45; Mt 26,28 → kříž).

Vše, co se týká odpuštění, směřuje takto k Ježíši Kristu. Skrze Ježíše Krista se odpuštění stává živým skutkem, rozhodujícím pro ustanovení nové smlouvy (sr. Žd 9,15.22). Díky jemu máme jistotu, že každý hřích bude lidem odpuštěn. Pouze hřích proti Duchu svatému nebude odpuštěn ani v tomto ani v budoucím světě. Kdo se rouhá Duchu svatému, nepozná spasení (Mt 12,31).

4. *Odpuštění v křesťanském obecnství.* Pro církev je odpuštění neoddělitelné od Ježíše Krista. Káže odpuštění v Ježíši Kristu, odpouští jeho jménem (Sk 13,38, 10,43; L 24,47; Ko 1,14; Ef 1,7; J 20,23; 1J 2,12; Jk 5,15).

Milost odpuštění je zvláště vyjádřena ve → křtu a → večeři Páně (Sk 2,38; Mk 1,4; Mt 26,28). Ovšem v souladu s Ježíšovým učením považuje církve odpouštění bratřím za důsledek božího odpuštění (Mt 6,12—14, 18,21.35; Mk 11,25; L 6,37, 7,47—49; Ef 4,32; Ko 3,13). Je nemyslitelné žít z božího odpuštění a neodpouštět bližnímu.

Na rozdíl od judaismu odpuštění v Kristově církvi se už netýká pouze minulosti. Je to živé boží gesto, které člověk poznává v činu a které mu neustále otvírá budoucnost. Odpuštění je eschatologický dar, spojený s příchodem Ducha, v očekávání božího království (Sk 2,38).

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ
/přel. T. Opočenský

OSPRAVEDLNIT → *Spravedlivý*

OLEJ → *Pomazání*

OSTATEK

dva z nich označují ty, kdo unikli nebezpečí; třetí ukazuje, že tu je nějaký přebytek. Čtvrtý je označením pro to, co zbývá po výběru, po čisté, atd. Tyto termíny jsou často užívány ve svém běžném významu bez teologického náznaku „ostatku Izraele“. Konečně se často jedná o tento teologický pojem, aniž jsou tyto termíny výslovně zmíněny.

1. *Ostatek, dílo božího soudu.* Ve SZ vzniká „ostatek Izraele“ skoro vždycky z katastrofy, která zničila celek. Může to být katastrofa „živelného“ rázu jako potopa, avšak mnohem častěji jde o vojenskou porážku, jakou bylo dobytí Jeruzaléma r. 586. To, že Filistinským žádný ostatek nezůstane (Am 1,8; Iz 15,9), zatímco Izraeli zůstává, nemá svůj původ v dějinných náhodách, nýbrž ve skutečnosti, že tu Bůh vykonává svůj soud nad lidmi.

Když se mluví o „ostatku Izraele“ v okamžiku velkých vojenských pohrom 8. a 9. století před Kristem, pak se tím připomíná boží hněv proti hříchům jeho lidu. Čím menší ostatek, tím větší zkáza, tím těžší hřích. Bůh odsuzuje tento hřích tím, že ničí celek lidu. To, co zůstává, se tedy jeví jako svědek božího hněvu nad celkem. „Zůstali už jen ostatkové.“ Ostatek představuje již svou pouhou existencí doličnou „částku“ dosvědčující zkázu celku (Am 3,12):

Tento ostatek může sám svědčit nejen o odsouzení druhých, nýbrž i o odsouzení vlastním (Ez 14,21—23). Plní tak úkol „nádoby hněvu“ a je projevem spravedlivého božího soudu nad hříchem. Odtud obrazy, jimiž je boží soud popisován: paběrkování, žeň, prosívání po žni či po vinobraní božího soudu (Am 9,8nn; Iz 17,5—6; Jr 6,9).

2. *Ostatek, dílo boží milosti.* „Ostatek přece jen zůstává.“ Zachování menšin není však projevem nějakých procesů, které jsou vlastní dějinám, není také důsledkem schopnosti či síly některých jedinců, kteří díky jim unikli pohromě a vytvořili zálohu (Am 2,14nn; 9,1nn).

To, že někteří zůstávají, je zázračná událost a jejím původcem je Bůh sám. On sám prokazuje tuto nepředvídatelnou a naprosto milostivou laskavost, že uprostřed velikých katastrof dovoluje přetrvat ostatkům.

Ti, kdo zůstávají, nevděčí za to čistotě svého života, svému pokání nebo jakékoli

Čtyři hebrejské termíny s rozličnými odstíny se rovnají našemu slovu „ostatek“:

jiné důstojnosti. Ostatek se neurčuje předem institučními souřadnicemi. Má povahu milostivého obdarování božiu lidu v hodinách krize. Paragrafy 3 a 4 ukáží, že toto pojetí není v protikladu ke zřízení božiu lidu a že je jeho projevem.

A tak je ostatek boží dílo (Iz 1,9). Jeho skutečnost dokazuje působení jeho spravedlnosti i milosti v dějinách. SZ nevidí v tomto dvojím božím chování nějaká vnitřní a protikladná hnutí v jádru božství. Bůh nestihá svým hněvem jedny a neprokazuje svou milost ostatním. Jde o dvě stránky jednotného díla, o dva způsoby, jimiž Bůh projevuje svou věčnou lásku, kterou miluje svůj lid. Zůstává věrný slibům, které dal, tím, že umožňuje jejich naplnění přes všechny hříchy (Jr 31,2—3).

3. Vztahy ostatku ke zničené části Izraele. Ostatek Izraele není podstatně odlišný od zničené většiny lidu. V něm pokračuje bytí starého Izraele. V něm byl zachován život lidu uprostřed katastrofálního božiu soudu. Tento ostatek je prodloužením, je pokračováním starého lidu. Není novým společenstvím, jež by se ustavilo po starém (Iz 6,13).

Život starého lidu je v něm jakoby zhuštěn a zaslíbení daná celku jsou nyní soustředěna na něj.

Tento početní úbytek těch, jež Bůh pokládá za své, neznamená změnu: lid existuje dál; jeho rozsah, jeho počet, jeho totožnost a jeho vlastnosti nemají velkou důležitost; uvádějí ve zmatek lidské předpovědi; není to např. kmen Josefův, kmen nejvýznamnějšího Jákobova syna, není to ani Efraim, nejlidnatější království, kdo se stanou ostatkem v královské době, stane se jím kmen Judův. Není to ani morální měřítko, jež rozhoduje o volbě „zůstávajících“ a odlišuje je od ostatních. Bylo by zde jistě možno připomenout 1Kr 19,18 a proroky, kteří často zdůrazňují spravedlnost, víru a poslušnost (Sf 3,12—13) či společenskou nepatrnost těch, kdo tvoří ostatek (Jr 23,3; Iz 7,22). Tyto zvláštní rysy však nejsou pro ostatek nijak typické. Ten se nekryje ani s nějakým lidským seskupením určeným přirozeně jako kategorie mravně či sociálně zvláštních lidí. Lze o něm mluvit spíše ve světle Ez 14,12—23 nebo podle příběhu o pádu věže v Siloe (L 13,1nn), které potvrzují nejen solidaritu života, nýbrž totožnost chování jak celku, tak ostatku (sr. také prorocké oddíly, v nichž se připomíná, že se i tento

dosud bezbožný ostatek bude muset obrátit a činit pokání, Iz 4,3, 10,20, 11,18n; Jr 24,6n).

Totožnost ostatku je tajemství založené výlučně na svobodném božím → vyvolení. Bůh sám vyvoluje uprostřed svého lidu ty, kdo budou tvořit „ostatek“ (sr. 1Kr 19,18).

4. Vztahy ostatku k budoucímu lidu. Po zničení starého lidu je ostatek úzce spjat s lidem budoucnosti. Vytváří jakýsi most mezi dvěma okamžiky dějin božiu lidu, mezi okamžikem zaslíbení a založení a mezi okamžikem jeho dokonání. Ostatek existuje jen se zřetelem k tomuto eschatologickému lidu. Stane se národem velikým (Ex 32,10; Nu 14,12; Iz 60,21n). Tento život starého lidu, který se, jakoby skrytý, přenesl do ostatku, se má rozvinout v lidu budoucnosti (Mi 4,6—8; Iz 37,31n).

Vedle obrazu ostatku, který se stane střediskem shromažďování (Iz 30,17), dávají ostatní texty vyniknout velmi důležité úloze tohoto ostatku: je nástrojem boží milosti vůči druhým, je úzkým řečištěm, skrze něž Bůh rozleje svou milost (Gn 18,26; Jr 5,1; Mi 5,6). Tato služba, která připadla Izraelovi v poměru k druhým národům (Gn 12,2; Ex 19,6), připadá ostatku v poměru k jiným údům božiu lidu a v poměru k božiu → služebníku u druhého Izaiáše (49,5—6; 53).

5. Vztahy ostatku k Mesiáši. Ostatek lidu, přirovnávaný někdy k výhonku vyrážejícímu ze starého pařezu (Iz 6,13), má být blízký Mesiáši, který je též srovnáván s „výstřelkem“ (Iz 4,2, 11,1, 53,2; Ez 17,22; Ž 80,15nn).

Mesiáš je podstatnou a obživující částí ostatku. Ostatek se může vyskytovat jenom kolem Mesiáše, a to tak, že všechny údy ostatku jsou do něho vstřípeny a mají účast na jeho životě (Jr 23,3—6; Mi 2,12—13, 5,1—8).

Představíme-li si geometrické schéma dějin zjevení, můžeme přirovnat pohyb těchto dějin ke kuželu, jehož základna daná vyjitím z Egypta se zmenšuje během staletí v čím dále tím menší ostatek až k vrcholu, k „jedinému zůstávajícímu“, Ježíši Kristu, který „zůstává“ i ve smrti na kříži a vzkříšení.

V něm se naplňuje dvojí boží dílo, jeho soud a jeho milost (sr. § 1 a 2). Toto schéma se dá zjistit z evangelí: dítě Ježíš, jediný zachráněný z vraždění malých nevinátek; postupné zmenšování počtu lidí, kteří ho obklopují: velké zástupy během

jeho galilejské služby, později opuštění mnohými učedníky (J 6,66), pak Jidášem, poté Dvanácti. Nakonec zůstává sám, pověšen na kříži.

Recký výraz překládaný českým „mnozí“ u Mt 20,28; 26,28 atd. označuje úhrn lidí na rozdíl od Ježíše, od jediného, od „ostatku“.

Po vzkříšení je při zakončení dějin spásy princip „ostatku“ vyloučen. V tomto ohledu je zvláště jasná kniha Skutků svými zmínkami o vzrůstajících počtech (1,13.26, 2,41.47, 5,14) a svým zeměpisným pohledem zdůrazňujícím rozšíření křesťanského společenství na zemi. V nové → smlouvě již nemůže jít o tento pohyb zmenšování, poněvadž je tento pohyb vlastní pouze SZ: je to přípravný pohyb vedoucí ke Kristu. Křesťanská církev není ostatek, nýbrž veliký lid budoucnosti, vzešlý z ostatku, jímž byl Ježíš Kristus. Geometrická představa je nyní opak představy ve staré smlouvě. Kužel se od společného vrcholu stále rozšiřuje. Dojde-li v tom či onom okamžiku dějin k jedné z oněch surových redukcí, k jakým dochází např. při pronásledování, pak zde nejde o změnu tohoto vývoje, nýbrž o přiškrcení, které způsobí větší rozvoj než předtím.

6. *Ostatek a přípravný běh dějin spásy.* V předešlém oddíle jsme viděli, že základní souřadnicí „ostatku“ je → čas, během něhož Bůh připravuje svou spásu.

Během dějin Izraele (a církve) docházelo vždycky k pokušení pokusit se ostatek určit, stanovit, vymežit jeho obrysy.

To je popření „momentálního“ proměnlivého charakteru existence ostatku. — Je základním rysem sekty, že popírá dějiny, že je nahrazuje ideou, pravidlem, podle nichž se jednou provždy provádí rozlišení mezi lidmi.

Sekta se ustavuje sama; vymezuje své hranice morálním, teologickým či sociálním měřítkem; chce být oddělena od ostatních, které ponechává jejich zahynutí. Zachovává jen sobě samé monopol božského života; má svůj cíl sama v sobě. Není již orgánem předávání života a milosti, je jen „sebezáchovou“. Odtud její charakteristické rysy: pýcha, sobectví a naprostý nedostatek bratrské lásky.

Proroci Jeremiáš a Ezechiel nám častěji ukazují lidi, kteří chtějí přenést do budoucnosti přítomný ostatek a vázat jeho existenci na něco jiného nežli na svobodnou boží iniciativu:

Po zničení severního království měli za

to, že pravý ostatek je v království judském (Iz 28,5). Mezi dvěma deportacemi Jeruzalémských jej opět viděli ve šťastných, kteří zůstali ve svaté zemi nebo ve městě božího domu, nebo kdo byl na nějak spojení s osobou posledních bezvýznamných judských králů. Po zničení svatyně byl ostatek hledán při Gedaljovi (Jr 40,15). Když došlo k útěku do Egypta, chtěli si Izraelci zajistit, že oni tvoří ostatek, tím, že si zajistili přítomnost Jeremiášovu (Jr 24; 40,15; 42; 43). V době Ježíšově by bylo ještě třeba uvést uzavřené kroužky esejců, kteří se utekli do judské pouště, nebo stranu farizeů, jež se ohradila svou vlastní spravedlností a rasovou čistotou. Za našich časů se nazývají „ostatkem“ židé v USA.

Naproti těmto antropocentrickým pojetím ostatku, který chtějí vymežit anebo vytvořit lidé, přinášejí biblické dějiny samá překvapení: mladšího Jákoba, Judu, ostatek Judy, ale žádné velké a urozené, ani ty, kdo zůstali připoutáni k zaslíbené zemi po roce 597, nýbrž první vystěhovalce, ty, kteří se vzdali Nabuchodonozorovi, ubozí → „chudí“ knihy žalmů.

V NZ tvoří „ostatek Izraele“, jenž trvá tajemně v údobí církve, žido-křesťané, kteří jsou zárukou konečného obrácení celého Izraele (Ř 11,1.5).

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

OSVOBODIT → *Svoboda, Hřích,*

Spasení

OSVOJENÍ → *Adopce*

OTEC → *Bůh, Rodina*

PÁD → *Hřích*

PÁN → *Vrchnosti, Služba SZ*

PANNA → *Marie, Manželství*

PANOVÁNÍ → *Vrchnosti*

PASTÝŘ

1. Velmi často ve Starém zákoně čteme, že Bůh je pastýř svého lidu (sr. Gn 49,24; Ž 23,1; 28,8; 78,52; 80,2; Iz 40,11; Jr 31,10; Mi 7,14; Za 10,3 atd.) a že lid je stádo boží (sr. Ž 79,13; 95,7 atd., sr. také 2S 24,17; Jr 13,17 atd.). V Novém zákoně se tento dvojitý výrok vztahuje na Ježíše a na církev (sr. níže). V obou zákonech jsou služebníci boží nebo Kristovi zvaní pastýři (sr. Iz 63,11; Jr 17,16; Sk 20,28 atd.). Použití tohoto přirovnání má svůj původ jednak ve skutečnosti, že alespoň na počátku byl vyvolený lid národ kočovných pastýřů (sr. Gn 46,32; 47,3; Ex 12,38 atd.), jednak ve skutečnosti, že mnoho hrdinů jeho dějin byli pastýři (sr. Ex 3,1;

1S 16,11 a Ž 78,70n; Am 1,1 atd.). Toto přirovnání je z hlediska bohoslovného důležité, protože se týká učení o → Ježíši Kristu, o služebnostech (→ služba), a o → církvi.

2. Ježíš je dobrý pastýř (J 10,1—16). Přišel, aby shromáždil stádeček boží (Mk 6,34; 1Pt 2,25; sr. Mt 15,24; J 10,16), aby je sčítal (L 15,3—7; Mt 18,12; sr. J 10,3,14), řídil (J 10,4), střežil a bránil (L 12,32; sr. J 10,11n), vodil na pastviny spásy (Mt 2,6; J 10,9; Zj 7,17; sr. Ž 23,2), aby je soudil, to jest očistoval a odlišil od jiných stád (sr. Mt 25,31—46; 1Pt 5,4). Mít Ježíše svým pastýřem znamená mít mír, odpočínutí (Mt 9,36) a život (J 10,10), znamená nalézt opět své místo, být navrácen svému celku a plnit svůj úkol. Je překvapivá souvislost mezi Ježíšem pastýřem a Ježíšem Pánem, který má v patrnosti a uspořádává všechny věci (sr. Ef 1,10), tím spíše, že Ježíš není jen pastýř církve, nýbrž celého světa (sr. Zj 2,27; 12,5; 19,15). Chceme-li rozumět tomuto pastýřskému poslání Pomazaného proroka (J 10,3), kněze (J 10,11,15) a krále (Zj 2,27), je třeba se zbavit barvotiskové pobožnosti, která si ráda představuje poslání pastýře jako zženštilou měkkost a příslušnost k stádu jako pozvání bečet jako něžné jehňátko.

3. Ježíš je „velký pastýř“ (Žd 13,20), „arcipastýř“ (1Pt 5,4). Shrnuje v sobě veškerou pastýřskou službu (J 10,11). Avšak po svém nanebevstoupení do svého příchodu předává její výkon svým služebníkům.

a) To znamená — uijeme-li výrazu, který je spíše obrazem nežli přesným vymezením činnosti nebo titulu —, že žádný služebník není pastýřem sám ze sebe nebo z vůle stáda. Je jim z milosti, z povolání a nařízení Pána stáda. Jako za staré smlouvy ustanovoval pastýře svého stáda Bůh (Jr 3,15; 23,4; Ž 78,71 atd.), tak za nové smlouvy je to Ježíš (nebo Duch svatý, Sk 20,28), který svěruje své stádo apoštolu Petrovi (J 21,15,17) nebo zřizuje v církvi pastýře (Ef 4,11; sr. Mt 10,6). Pastýřské poslání se tedy odvozuje od Pána a jemu jsou pastýři odpovědní za svěšené stádo (sr. proti tomu Jr 23,2; Ez 34,10; sr. také 1K 4,1—4).

b) Pastýřské povolání vyžaduje nejen odvahu (sr. 1S 17,34nn; 25,7; Iz 31,4; Am 3,12; J 10,12), nýbrž i smysl pro odpovědnost (Mt 18,12; L 15,6), vyžaduje lásku a trpělivost (Iz 40,11; Ez 34,4), znalost řemesla (Př 27,23), radost z práce a sebeza-

pření (1Pt 5,2—3), pořádek (sr. Jr 33,13; J 10,3), pokoru (Ez 34,4; 1Pt 5,3) a soudnost (sr. Ez 34,17; Mt 25,32; Gn 30,31nn). Kdyby se tato služba nekonalala nebo byla vykonávána špatně, byla by to zkáza církve (sr. Iz 13,14—16; Jr 50,6n; Ez 34,4nn atd.). Pastýři jsou pro církev nezbytní.

c) Pastýři jsou v církvi (Sk 20,28), a přece se liší od stáda, za něž jsou odpovědní: Jsou jeho vůdci (sr. Nu 27,12—23; 2S 5,2; 7,7n; 1Kr 22,17; Jr 25,35n atd.), to jest jsou jeho strážci, musí je vodit na pastvu, bránit proti jeho nepřátelům, udržovat v jednotě a pokoji (sr. opačný obraz pastýřů zlych u Ez 34; Jr 23,1—4). Je jim zakázáno obohacovat se na útraty svého stáda (sr. Ez 34,2n; 1Pt 5,2), mají však právo od něho přijímat své zaopatření (1K 9,7). Přirovnání služebníka k pastýři ovcí nebo skotu lze, jak vidno, snadno odvodit z učení Písem o službě.

4. V učení o církvi obsahuje biblický obraz pastýře a stáda zvláště tyto prvky:

a) Církev má vůdce, pastýře, Ježíše Krista (sr. J 10 atd.). Musí také uznávat ty, kterým Ježíš svěřil pravidelný výkon svého pastýřského poslání. Jestliže se církev pokusí zvrátit tuto službu, zajde na scesti, ztratí svou soudržnost a poruší se (sr. Mt 26,31). Avšak mít vůdce nemá být pro církev zkouškou. Je to naopak záruka jistoty, pokoje a utěšení, záruka, že osamocení je do budoucna překonána a že obecnoství je možné (sr. 1Kr 22,17; Ž 119,176; Iz 53,6; Mi 2,12; Mt 9,36 atd.). Proto obraz stáda dobře vedeného dobrým pastýřem je jedním z podstatných zálibení, z nichž se živí naděje Starého zákona (sr. Jr 31,10; sr. také 1Pt 2,25), znamenání očekávaného odpočínutí.

b) Církev je lid shromážděný: Jistěže každý člen stáda má své jméno (J 10,3) a počet ovcí je znám (Jr 33,13), jestliže se však někdo vzdálí ze stáda, poruší soudržnost s ním a chce být „ovečkou pro sebe“, vystavuje se nebezpečí smrti a nalézá opět záchranu až v okamžiku, kdy se znovu připojí k stádu. Záchrana není jen v tom, že pastýř ovečku našel (sr. Mt 15,24), nýbrž že ji připojil ke stádu (Mt 15,24; L 15,3—17; J 10,16). Jinak řečeno církev je společenství, mimo něž hrozí stále záhuba a smrt.

c) Církev je jedna, protože má jen jednoho pastýře. V tom smyslu rozptýlení a rozdělení božího stáda, k němuž došlo roztržením království po Šalomounovi, bylo

pocitováno jako porušení vyvoleného lidu a jako neštěstí, jehož ukončení očekáváme s nadějí. Ostatně zaslíbení o shromáždění zbytků stáda a o jejich návratu k jednotě je jednou z největších nadějí staré smlouvy (sr. Ez 37,15—28), uskutečněnou příchodem jediného Pastýře (J 10,16).

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

PAVEL → *Jména vlastní*

PEČEŤ

Pečeti se užívalo od nejstarších dob a v bibli se o ní mluví několikrát. Její materiál, otisk, rytina i forma se mohou lišit, její užívání však odpovídá v podstatě dvěma účelům: slouží k zapečetování (k zavření, k držení v tajnosti) a k potvrzování (pečeť, tak jako → *jméno*, zavazuje svědectví majitele). Pečeť nahrazovala mnohá řízení, která dnes známe jako potvrzování pravosti, osobní doklady, podpisy, soudní pečeti, vlastnické značky, záruky, razítka, úřední razítka, obchodní nálepky aj. Je možno uvést mnoho příkladů: dlaždice se pečetěním stane neporušitelnou (Jáma lvová, Da 6,17; kámen hrobový, Mt 27,60; propast, do níž je vržen satan, Zj 20,3). Podpis je připojen na konec smluvního textu (Neh 9,38; 10,1); přítlačným královské značky se vyhláška učiní platnou (Est 3,10; 8,2—8; 1Kr 21,8 rozkaz je psán jménem krále); legalizuje se prodej (Jr 32,10), dává se znamení totožnosti (Gn 38,18).

Důležitost pečeti v běžném životě z ní nicméně brzy učinila symbol, který plní jakousi teologickou funkci. Té si chceme především všimnout. Setkáváme se se dvěma základními významy: 1. *pečetiti*; 2. *potvrdit*. Kombinaci těchto dvou významů najdeme ve třetím výrazu. Toho si všimneme nakonec: 3. *znamení Ducha svatého*.

1. *Pečeti, držet v tajnosti*. S tímto významem se setkáváme především u autorů apokalyptické literatury. Pečeť je jedním z jejich běžných symbolů (užívají jí i ve druhém významu, ale to ještě uvidíme). Tak třeba Da 8,26; 12,4,9; nebo ve Zj 10,4 vidoucí dostává rozkaz, aby uchoval v tajnosti vidění, kterého se mu dostalo: „... zavřít jsou a zapečetěna slova ta až do času jistého“. Bohu záleží na tom, aby sdělil svému služebníku svůj plán, ale toto sdělení má být uchováno až do chvíle svého uskutečnění. Jde tu o jakési tajemství

velkého „hlavního štábu“. Protivník se o něm nesmí dozvědět. Bohu nicméně záleží na tom, aby je se svým svědkem ochraňoval, a to jednak proto, aby osvětlil jeho víru, a také proto, aby tu proroctví „otevřené času jistého“ stálo jako potvrzení předzvědění a všemohoucnosti toho, kdo je inspirovat. Je to natolik pravda, že ve Zj 22,40 čteme: „Nezapečetuj slov proroctví knihy této, neboť blízko je čas.“ Toto proroctví není třeba držet v tajnosti, protože události už jsou na spadnutí a nepřítel už nemůže jejich běh změnit. U Iz 29,11 je napsáno, že prorocká vidění jsou jako zapečetěná. Proroci jsou pro svou nevěru vskutku nehodni poznat boží záměry: zradili by je. V tomto smyslu se také Iz 8,16 zmiňuje o jakémsi tajném vyučování proroka.

Zjevení Janovo je zvláště považováno za prorockou knihu obsahující zapečetěné budoucí události. V proslulém oddílu Zj 5 a 6 odpovídá každé ze sedmi pečeti jedno historické drama. Zlomením pečeti jsou dány do pohybu a spouštějí se otřesy předcházející příchod Páně. Ukáže se, že nikdo není hoden nastolit království. Jedině on je schopen dovést nás ke konci; on jediný „má klíče“.

Všimneme si ještě Da 9,24, kde jde o „zapečetění hříchtů“. Aby je nikdo nenašel, jsou jakoby uzavřeny do zapečetěného pytle. Pečeť tu je → odpuštění boží. Stejný výraz u Joba 14,17 („Zapečetěné máje jako v pytlíku přestoupení mé“) znamená naopak tomu, jakýmsi otočením smyslu, boží hněv, který Jobovými neštěstími veřejně potvrzuje vzpomínku na jeho hříchy. Zde už se dotýkáme druhého významu pojmu pečeť, tj. potvrzovat.

2. *Dosvědčovat, potvrzovat*. Tento význam nacházíme v celé bibli a v nejrůznějších souvislostech. Výraz pečeti se dostává do vztahu s velikými biblickými pojmy → svědectví a svátostné znamení. Smlouva zaslíbení uzavřená mezi Bohem a Abrahamem je takto potvrzena znamením → obrázky, kterou Abraham přijímá na svém těle. Bůh je první, kdo se angažuje v jeho prospěch: zaručuje se za Abrahamovu spravedlnost (Ř 4,11). Podobně je → smlouva na hoře Sinaj „zapečetěna krví“ (Za 9,11). Všimli jsme si už, že Jobova neštěstí jsou jakoby potvrzením jeho hříchu. V Pis (8,6) se přítomnost milého a jeho objetí jeví jako pečeť lásky. U J 3,33 čteme o člověku, který přijme toho, koho Bůh

poslal, a přijímá i jeho poselství, že „zpečetil jest to, že Bůh je pravdomluvný“. Vidíme, že věřící je povolán, aby svou vírou potvrdil boží Slovo a zde, ještě určitěji, Slovo učiněné tělem. U J 6,27 je to naopak zase Otec, kdo označuje Krista svou pečetí. Pečetí tu je zázrak rozmnožení chlebě, což je jedno ze znamení, jimiž svědčí Otec o mesiášské povaze Syna člověka. Pro Pavla je církev v Korintu „pečetí“ jeho apoštolství. Rozhodujícího a božského (1K 9,2) potvrzení hodnověrnosti jeho povolání nabývá od těch, které „zplodil“ ke křesťanskému životu. Když přichází apoštol do Jeruzaléma a přináší sbírku určenou tomuto sboru (Ř 15,28), „pod pečeti odevzdává dar“ Makedonských, tj. potvrzuje dobrodiní jejich štědrosti, která byla mocným svědeckvím jednoty církve. Znamení toho je jeho příchod do Jeruzaléma. Ve 2Tm 2,19 je řeč o pevném božím základu, majícím pečeť. Jsou jim vzájemně se potvrzující dvě boží slova, rozhodující o našem spasení (vyvolení boží) a o našem posvěcení (řád boží).

...Zbývá nám přihlédnout ke dvojí řadě textů, kde se smysl našeho termínu poněkud rozšiřuje:

a) Jde o oděly Ex 28,11,21,30 a 36, kde jsou popisovány kněžské → oděvy. Náprsník, efod, pás i čepice kněží ponosou zapečetěná jména synů izraelských. Pečeť je tu současně památkou i zasvěcením. Když se kněz přibližuje k oltáři, představuje se Bohu skutečně „jménem“ celého lidu. Jména vyrytá na každé části jeho oděvu to potvrzují zcela nezapomenutelně.

b) Dále jde o texty, v nichž je zmínka o tom, co bylo nazváno eschatologickou pečetí. Je to pečeť, která označuje a chrání vyvolené během nestálosti posledních časů. Protože je bude možno poznat podle tohoto znamení, vyjdou ze zkoušek soudu jako vítězové. Zde už můžeme připomenout slavný velikonoční text (Ex 12), v němž krev beránka ochraňuje židovské domy od poslední egyptské rány. Je také třeba uvést Iz 9,4, kde v Jeruzalémě, odsouzenem k potrestání, dostávají věrní na čelo znamení spasení (sr. Iz 44,5). Nejznámější je ovšem Zj 7,2 a 9,4. Anděl tu má pečeť Boha živého a jediným pohybem, který předchází apokalyptická soužení, jí poznamenává čela sluzebníků Páně. Tato pečeť je tu současně znamením uznání, ochrany a přivlastnění. Protože už nepatří sami sobě, mohou čelit poslednímu soudu. Jejich víra je potvrzena. Přijali z boží

ruky potvrzení o spasení. Pro označení šelmy užívá Zj jiného termínu (Zj 13,16; 14,9; 16,2; 19,20; 20,4). To stojí za povšimnutí. Stejně to, že člověk na sebe bere znamení šelmy proto, že k tomu je stržen naléhavým svodem, zatímco boží pečeť člověk přijímá na základě věčného vyvolení. Všimněme si také, že jde o výraz příbuzný tomu, kterého se běžně užívá při → křtu: „ve jméno Ježíše Krista“.

3. *Znamenání Duchem svatým*. Všecko, co bylo řečeno o eschatologickém znamení, vysvětluje původ tohoto výrazu a velice jej ozeřmuje. Zde se nicméně jeho význam ještě rozšiřuje a symbol tu dosahuje své plnosti. Bylo by ovšem třeba, abychom si podrželi v mysli všecko, co jsme si o užívání pečeti připomínali na počátku. Výraz je opakován ve třech oddělech: 2K 1,22; Ef 1,13; Ef 4,30. Jsme → „Duchem svatým znamenání ke dni vykoupení“. Duch svatý, Utěšitel, věrný obránce, je ten, kdo nám na každý den pomáhá tak, jak nám bude pomáhat v Den všech dnů. Přimlouvá se za nás → lkáním → nevypravitelným. → Přes všechny zkušenosti a nedostatky křesťanského života a přes všechny obzaboby nepřítelů osvědčuje vytrvale našemu duchu, že jsme boží děti. Ten, kterým jsme byli pokřtěni, je v nás opravdu pečeti Boha živého, pečeti věčného života, jasné přítakání živého Boha (2K 1,22), → závdavek našeho dědictví (Ef 1,13), záruka našeho vykoupení, svlečení starého člověka a existence nového člověka v nás, člověka znovustvořeného k obrazu Kristovu (Ef 4,22nn). Zůstává pro nás ovšem božím darem, není naším majetkem. Ve chvíli, kdy nám potvrzuje a zaručuje nový život, vzešlý z nové smlouvy, „zapečeťuje“ jej; zaplombovává jej, odnímá jej našemu náhledu i dosahu jako veliké tajemství a nádherné boží překvapení, které odnímá Bůh z dosahu Nepřítelů a které tajemně zachovává k poslednímu dni. Nový člověk už je v nás. Máme pro to nevyvratitelnou záruku, víme však, že je to zapečetěno, neboť náš život je skryt s Kristem v Bohu (Ko 3,3). Až se objeví Kristus, bude pečeť otevřena. Potom „poznám, jak jsem byl poznán“ (1K 13,12).

Poslední problém: označuje → křest, znamení Ducha svatého, nějakým zvláštním způsobem? Můžeme položit vedle sebe oděly, které spojují křest s darem Ducha (Mt 3,11; Sk 1,5; 8,17; 19,6; Tt 3,5 atd.), a dostaneme se rychle k tomu, že pro

církevní Otce je pečet prostě označením svátosti křtu. Dochází tu tedy k asimilaci pečeti a křestní svátosti. Ať si je toto sblížení sebeoprávněnější, jde o vývoj, který je pro přeměny křesťanské víry přece jen významný: v NZ, tj. ve všech oddílech, v nichž je Duch svatý označován za pečet vykoupení, není výsledná narážka na křest. Vidíme však, že ujištění o spasení je velmi rychle spojováno s přijetím křtu, zatímco původně bylo určeno vylitím Ducha.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

P E N Í Z E

Pojmy stříbro, zlato, majetek, bohatství, mamona jsou si v biblickém myšlení velmi blízké. Největší rozsah má pojem majetek nebo bohatství. Zlato a stříbro neoznačují v žádné z historických vrstev Písma symbolickou skutečnost, kterou těmito jmény nazýváme: jsou to často skutečnosti hmotné, vzácné samy sebou, a ne jako nástroje směny (srv. Gn 2,11—22 a Ag 2,7—8: „přijdou s tím nejvzácnějším, co mají; a slávou naplním tento dům, praví Hospodin zástupů. Mé je stříbro, mé je zlato — je výrok Hospodina zástupů“.

1. Statky, bohatství, zlato, stříbro představují *nádhru a slávu stvoření*, a protože není stvoření nikdy chápáno nezávisle na Stvořiteli, patří mu i tato nádhra a sláva (Ž 24,1). Rozhoduje o nich, slibuje a uděluje je těm, které miluje, a to svobodně, zdarma a bez zásluhy. Tak Bůh slibuje Mojžíšovi ve prospěch jeho lidu „města veliká a výborná, kterýchžs nestavěl, a domy plné všech dobrých věcí, kterýchž jsi nenaplnil, a studnice vykopané, kterýchž jsi nekopal, a vinice a olivovní, jichž jsi neštípil“ (Dt 6,10—11). Tak je bohatství především znamením božského požehnání, jeho svobodné milosti a svobodného svolení. Svědčí o boží věrnosti a věrnost člověka Bohu je odměněna hojností (Ž 34,11; 36,9; 65,10—14; Iz 1,19: „Budete-li povolní a poslušní, dobré věci země jísti budete.“). Člověk nepřestává považovat to, co dostal, za boží vlastnictví (Ž 105,24; Ag 2,7—8). Dědic zaslíbení nesmí zapomenout, že Bůh sám to je, kdo slibuje a udílí, a že jedině on je ručitelem a jistotou toho, že to, co dal, potrvá. Akt dání nelze odloučit od toho, co je dáno, jak o tom svědčí žalm 16,5—6: „Hos-

podin jest *částka dílu mého* a kalicha mého. Ty *zdržuješ los můj*. Provazcové padli mi na místech veselých a dědictví rozkošné dostalo se mi.“

Celé dějiny Izraele, pokud zůstává věrný, naplňuje starost, aby si nepřivlastnil úplně a beze zbytku boží dary. Bůh o nich i nadále rozhoduje a může je odejmout, jak to jasně ukazuje kniha Jobova.

2. Tyto statky a bohatství jsou kromě toho považovány spíše za jakýsi *pokrm*, který Bůh dává k nasycení hladových a žiznivých (a podle jejich hladu a žizně), než za věci, které by si člověk mohl přivlastnit a shromažďovat. Spíše než vlastnictví zdůrazňuje SZ skutečnost, že člověk smí užívat to, co mu je dáno (srv. např. Kaz 5,17—19). Člověk má na stvoření užívací právo, není v plném slova smyslu jeho majitelem. Bůh ho stvořil, aby užíval darů této země a těšil se z nich. Toto konstatování je nepochybně třeba vztáhnout k typu civilizace a ke způsobu života starého Izraele: jako kočovník nebo polokočovník nemá zájem na shromažďování statků, ale na obživě. Vzpomínka na mannu, kterou ho Bůh sytil na poušti, se zřejmě velmi hluboce zapsala do jeho tradice (Ex 16), protože se Pavel na ni může odvolat jako na základní článek učení (2K 8,15). Tento výklad však zcela neuspokojuje, neboť Izrael se stal lidem usedlým a vlastníkem, a ani pak nebylo hromadění majetku a stříbra přijímáno bez obtíží a rozpaků. V každém případě bylo toto hromadění vždy karáno, zvláště ze strany proroků (srv. Iz 27 a 28; městu Týru je zlořečeno proto, že rozmnožovalo své bohatství a obchod). Toto hromadění ohlašuje boží soud, v němž Bůh vezme zpět, co je jeho (Za 9,4). Deuteronomium nám nadto ukazuje, že Izrael si byl vědom duchovního nebezpečí usedlého života, vlastnictví půdy a království. Tak je králi výslovně zakázáno shromažďovat koně, ženy, zlato a stříbro (17,16—17) a králi Šalomounovi se navzdory vši jeho moudrosti a zbožnosti dostane výtky za to, že „složil v Jeruzalémě stříbra jako kamení“ (1Kr 10,27). Zhroutení Šalomounova království souvisí s touto politikou hromadění, kterou jeho nástupce ještě vystupňoval (1Kr 12). Jakákoli politika hromadění a všechno lakomství uvádějí v očích SZ v pochybnost jedinečné panství Boha Stvořitele a Otce: jsou projevem nedůvěry vůči Bohu.

3. NZ nezdůrazňuje tolik jako SZ myšlenku, že pozemské blaho je znamením božského požehnání, velmi energicky zato přejímá *zákaz přivlastňovat si statky, které patří jen Bohu* (srv. L 15,12nn, podobnoství o marnotratném synu, z něhož je patrné, že takové požadování a přivlastňování znamená odlučování od Boha). Toto přivlastnění je projevem naší vůle obejít se bez Boha (podobnoství o pošetilém boháči, L 12,15—21), nebo naší neschopnosti následovat Ježíše Krista (srv. příběh o bohatém mládenci: „Uslyšev pak mládenec tu řeč, odšel, smuten jsa; nebo měl statku mnoho“, Mt 19,22). Jakub zdůrazňuje, že není bohatství, které by nebylo spojeno s nějakou nespravedlností (5,1—6). Rovněž J 3,17 odhaluje neslučitelnost majetnictví s bratrskou láskou. 1Tm 6,17—19 ukládá bezstarostnost jako úkol; na rozdíl od toho záleží duchovní obezřelost ve štědrém rozdávání svých statků a poskytování jim těm, kdo je potřebují. Posledním smyslem veškerého bohatství je tedy podporovat hladovějící. Dobré věci stvoření nejsou určeny k tomu, aby byly shromážděny a zajistily člověku moc, jsou to vsádkou statky spotřební. Boháč, který sobecky své statky zadržuje, je zlořečený, zatímco chudý je blahoslavený (L 6,20). Tím se vysvětluje jednání prvního sboru v Jeruzalémě: zespolečenštění všech peněz získaných z prodeje majetku (Sk 2,45 a 4,32). Statky jsou pro → chudé, ne proto, aby se i oni stali bohatými, ale aby byla učiněna přítrž jejich bídě. Neodpovídalo by duchu bible, kdybychom chápali slova andělského zvěstování jen duchovně: „Lačné nakrmil dobrými věcmi, a bohaté pustil prázdné“ (L 1,53). Nesmíme pokládat celek těchto textů za nějakou oslavu chudoby jako takové. Bohu není příjemný stav bída. Bůh naopak chce bídu odstranit. Právě proto zapovídá hromadění majetku v rukou bohatých. Boháči, který neskládá svou důvěru v Bohu, ale ve svém bohatství, ohlašuje takové hromadění jeho záhubu.

4. Myšlenka, že bohatství představuje *boží dar a požehnání*, nemizí ze zřetele, je však spojena s myšlenkou *odřikání*. Je nutno svůj život ztratit, aby byl získán: „Amen, pravím vám, žádného není, ješto by opustil dům, nebo bratří, neb sestry, neb otce, neb matku, neb manželku, neb dítky, neb rolí pro mne a pro evangelium, aby nevzal stokrát tolik nyní v času tom-

to domů a bratrů a sester a matek a dítek a rolí s protivenstvím, a v budoucím věku život věčný“ (Mk 10,29—30). Neujde nám však, že pozemská požehnání nejsou absolutním a nepochybným znakem boží milosti: mezi těmito všemi statky se vyskytnou i pronásledování. Již SZ ukázal, že majetek není jediným kritériem, nezvratným důkazem boží vlídnosti, neboť „lepší jest málo, což má spravedlivý, než veliká bohatství bezbožníků mnohých“ (Ž 37,16) a Job dlouho zápasil, než došel k jistotě, že jeho bída a nouze nejsou důkazem toho, že ho Bůh opustil.

5. I když je pravda, že pojem statku zahrnuje pojem peněz a že co platí o jednom, platí i o druhém, zasluhují si *peníze* zvláštního prozkoumání, protože jsou pro člověka větší hrozbou než jiné statky. „Kořen zajisté všeho zlého jestiť milování peněz“ (1Tm 6,10). To, co peníze člověku umožňují, působí nezměrný růst jeho moci a vzbuzuje v něm vášeň bez mezí: „Kdo miluje peníze, nenasytí se penězi; a kdo miluje hojnost, nebude mítí užítku“ (Kaz 5,10). Peníze jsou v jistém smyslu opakem spotřebního statku: nesytí, nýbrž rozmnožují touhu po moci. Jsou pro člověka stálým zdrojem poroby. Proto se mojžíšské zákonodárství zabývalo tak velice omezením moci peněz: zákaz půjčování na úrok, ať mezi Izraelci nebo i vůči cizincům, žijícím na jejich území (Dt 23,20; Lv 25,35n; Ex 22,25n). SZ se velmi správně obává toho, aby peníze nevstoupily mezi člověka a jeho bližního a neporušily jejich vztahy. Všechny tyto předpisy jsou blízké ustanovením o odměňování za práci (Dt 24,14—15; Jr 22,13; srv. Jk 5,4), neboť i zde se projevuje starost, aby nebylo peněz užito k nátlaku. Jakub (2,1—4) upozorňuje na to, že ohledy, prokazované osobám pro jejich bohatství a jeho vnější projevy, vedou k diskriminacím, které ohrožují bratrství. Zvláště Ježíš zdůrazňuje démonickou moc peněz a majetku. Člověk jim nějak osudně důvěruje, a nemůže tedy vejít do nebeského království (Mk 10,23—25). Ježíš proto požaduje naprosté zřeknutí se moci peněz: „Prodávejte statky své a dávejte almužnu. Dělejte sobě pytlíky, kteříž nevetšejí, poklad, který nehýne v nebesích, kdež zloděj dojíti nemůž, aniž mol kazí. Nebo kdež jest poklad váš, tuf bude i srdce vaše“ (L 12,33—34). Je třeba si povšimnout toho, že toto Ježíšovo učení je zasazeno do eschatologické naděje →

království: peníze a starosti, které se spojují s každou formou vlastnictví, nás zba-vují té použitelnosti a té svobody, jichž je k hledání království třeba. Peníze nás odcizují království i naději. Působí to jejich všemohoucnost. V protikladu s tím, co o tom soudí moderní doba, nepochází moc peněz jen z nějaké vnitřní vášně, která by nás stravovala. Tato vnitřní vášně, jejíž skutečnost Ježíš vůbec nepopírá, odpovídá vnější a objektivní realitě. Peníze nejsou neutrální věcí, při níž by záleželo na tom, jak bychom jí užili, dobře či špatně. V Ježíšových očích patří peníze mezi démonické mocnosti, které člověka zotročují. Proto jim dává démonské jméno *mamona* (Mt 6,24; L 16,13). „Je známo,“ píše J. Ellul, „že se zde jedná o aramejské slovo, které znamená obecně peníze a může znamenat také bohatství. Ježíš zde peníze zosobňuje a považuje je za druh božstva. Tento názor nevychází z okolního prostředí. Ježíš neužil označení, jež by bylo v prostředí, do něhož se obracel, běžné, neboť se nezdá, že by v židovské nebo galilejské oblasti a ani v blízkém pohanstvu bylo známo božstvo tohoto jména. Ježíš neukazuje na pohanské božstvo, aby umožnil pochopení, že je třeba volit mezi pravým Bohem a bohem falešným. Rozhodně se neuchyluje k nějaké okolní pověře, kterou by nějakým způsobem sdílel. Tato personifikace peněz je zřejmě výtvorem Ježíše samého. Je-li tomu tak, odhaluje nám o penězích cosi mimořádného, neboť u Ježíše taková zbožštění a zosobnění nejsou něčím obvyklým.“ Co nám tu Ježíš zjevuje, je právě tato nadpřirozená moc, kterou peníze vykonávají nad lidmi, moc, která v Bohem daných mezích může držet v šachu i samotného Boha, moc, kterou lze srovnávat s mocí boží. Proto je nutná ta volba: „Žádný nemůže dvěma pánům sloužiti... Nemůžete sloužiti Bohu i mamoně“ (Mt 6,24). Jedině vladařství toho, který skrze kříž „obloupil knížatstva i moci, vedl je na odivu zjevně, triumf slavil nad nimi“ (Ko 2,15), může položit mez vládě mamony, jako klade mez každé starosti a úzkosti. SZ již naznačil, kam až sahá tato moc peněz. Amos (2,6) odhaluje nepravosti synů izraelských, kteří „prodávají spravedlivého za peníze a nutného za pár střečivců“. Micheáš (3,11) popisuje takto zvrácenost domu izraelského: „Jeho přední podle darů soudí a kněží jeho ze mzdy učí a proroci jeho z peněz hádají.“ Stejně

jevy jsou popsány v NZ: v touze po penězích proměňují lidé dům modlitby v dům kupecký (J 2,15). Ananiáš a Zafira z lásky k penězům rozbíjejí společenství církve (Sk 5,2); Šimon čarodějník — a má svůj význam, zdůrazníme-li, že jde o muže, který je ve spojení s démonskými mocnostmi — věří, že lze získat boží dar za peníze (Sk 8,20); Felix nečeká od Pavla slovo spásy, nýbrž prostě peníze (Sk 24,26). Konečně a obzvláště se Amosovo slovo stává jakýmsi proroctvím, jež se naplňuje na Jidášovi (Mk 4,11) a na vojácích, kteří za peníze vydali lživé svědectví proti vzkříšení (Mt 28,12—13). Je velmi pozoruhodné, že to byly peníze, které měly své místo mezi všemi — démonskými mocnostmi, které se spojily, aby Syn boží umřel na kříži, a že tu dokonce hrály rozhodující úlohu. Neboť ten, jenž byl ukřizován, je *Spravedlivý*, zatímco peníze jsou Ježíšem nazvány „mamonou nepravosti“ (L 16,11). Mezi Spravedlivým a mamonou nemohl existovat žádný kompromis. Proto Ježíš odmítl krýt moc peněz svou autoritou: cisaři (tj. jiné mocnosti) je třeba dát peníze, jež mu patří (Mt 22,11). Peníze, jako takové, by neměly být dávány do služby Bohu.

Svazující moc mamony je tedy stavěna do naprostého protikladu s darem Slova a Království, kterého se člověku dostává zdarma. K vysvobození člověka nedochází za peníze: „Ej, všickni žizniví, pojdte k vodám, i vy, kteříž nemáte žádných peněz. Pojdte, kupujte a jezte, pojdte, pravím, kupujte bez peněz a bez záplaty víno a mléko. Proč vynakládáte peníze ne za chléb a práci svou za to, což nenasycuje?“ (Iz 55,1—2). Dvanáct učedníků je posláno konat misii bez peněz (Mk 6,8). Je neuvěřitelné, že budou lidé nasytění, občerstvení a zachráněni tím, jenž byl Chudý: „Nebo znáte milost Pána našeho Jezukrista, že pro nás učiněn jest chudý, jsa bohatý, abyste vy jeho chudobou zbohatli“ (2K 8,9). Služebníkem Kristovým bude tedy ten, kdo nemaje bohatství, po němž lidé prahnou, přece bude zbohacovat (srv. Petrovo uzdravení chromého u Krásných dveří chrámových: „Stříbra a zlata nemám, ale což mám, to tobě dám: Ve jménu Ježíše Krista Nazaretského vstaň a choď“ — (Sk 3,6).

Není ovšem přípustné učinit z těchto tvrzení závěr, že by NZ, zamítaje tvrzení SZ, podle něhož bohatství je projevem božího požehnání, zakazoval věřícím jakýkoliv kontakt s penězi a hlásal etiku po-

hrdání penězi: je třeba dát císaři peníze, které mu náleží, a císař jich má užít k naplnění poslání, které, jakkoli dočasné, neodpovídá proto méně boží vůli. Pro toho, kdo doopravdy uznává Kristovu vládu, ztratily peníze svou moc. Lze říci, že Ježíšovo učení směřuje k znehodnocení peněz: neplatí peníze jako takové, jejich množství. Rozhodující je schopnost s nimi svobodně nakládat. Peníze se tedy mohou stát předmětem oběti přinášené Bohu (srv. Mk 12,41—44 — dar vdovy). Mohou se stát znamením bratrského společenství, jak je to patrné v „komunismu“ prvotní církve a jak je to potvrzeno při příležitosti sbírky pro jeruzalémský sbor. Ta sbírka byla jedním z hlavních znaků jednoty církve. Peníze jsou potud božím požehnáním, pokud je člověk svobodně dává a pokud je nehromadí (1Tm 6,18—19).

V žádném případě není doporučeno pohrdání penězi. Je prostě třeba, aby peníze přestaly být mocí před mocí Kristovou, aby se mohly stát znamením bratrské lásky. Pavel stanoví zcela konkrétní zásadu, jež charakterizuje nový stav věcí: peníze jakožto mocnost vedly k zotročení člověka člověkem, nyní budou směřovat k tomu, aby mezi lidmi nastala rovnost. „Nebo ne, aby jiní měli polehčení, a vy úzkost,“ píše ve věci sbírky pro jeruzalémské křesťany, „ale rovnost ať jest, nyní přítomně vaše hojnost spomoz jejich chudobě“ (2K 8,13—14).

Je to zvláště podivné podobenství o vladaři nepravém (L 16,1—13), které vrhá jasné světlo na tento pád peněz jakožto moci a jejího užití a které vyjadřuje bezplatnou boží milost: Ježíš pochválil šafáře, jakkoli nevěrného a nečestného, a dal ho za příklad, protože nedbal na posvátnou povahu peněz, ale měl ohled především na tiseň dlužníků. Peníze jsou podřízeny člověku (tak jako on je podřízen Ježíši Kristu). Je lépe se sprátelit než prosazovat náboženství peněz. Vrcholem tohoto podobenství je zvěst, že peníze jsou svrženy s královského trůnu. Také v podobenství o dělnících na vinici, najatých v různé denní době, dokazuje pán, že myslí víc na dobro těch, které miluje, než na pravidla, jež ukládá vláda peněz (Mt 20,1—16).

Bibli nijak nejde o to, aby doporučovala etiku odříkat se peněz a jiných forem bohatství. Zve člověka, aby jich v nepřítomnosti Pána (Mt 25,14) užíval, činil je užitečnými (podobenství o hřivnách, vv 14—

—30) a použil jich k obživě lidí (Mt 24,45—47). Peníze i bohatství tak ovšem budou moci sloužit jen za předpokladu, že přestanou být mocnostmi, tj. budou-li i ony patřit Kristu (1K 3,22). Jen v tom případě nebude jejich práce zbavena smyslu. Způsobem, jaký dnes ještě nemůže být poznán, ujme se Bůh jednoho dne prací postavených „bohatstvím nepravým“, takže vejdou do Království (Zj 21,24). Tato díla patří totiž Pánu. Boží prohlášení (Ag 2,8): „Mé jest stříbro a mé jest zlato“ má v podstatě eschatologický smysl.

R. MEHL /přel. J. Kvízová

P E T R → *Jména vlastní*

P Í S E Ň → *Zpěv*

P Í S M O

Sloveso *psát* i podstatné jméno *písmo* se vyskytují v NZ často: Předně ve vlastním významu (J 8,6,8: Ježíš pišící prstem po zemi; L 1,63; Ř 16,22; 2Te 3,17 atd.), ve smyslu „psané písmo“ (doslovně: vyryté), psaní, napsaný a odeslaný dopis, psané svědectví nebo výpověď (J 20,30n; sr. Zj 1,11.19 atd.) či písemný příkaz, nařízení (Mk 10,4n; L 20,28 atd.; v odvozeném významu sr. Ga 3,1).

Výrazy „co je psáno“ nebo „vše, co je psáno“ (míní se v zákonech nebo předpisech) byly v antickém světě běžné. V evangeliích se vztahují vždy ke SZ. Obzvláště L jich používá k vyjádření myšlenky, že *celý* SZ (doslovně: „všecko to, což psáno jest“) svědčí o Ježíši Kristu (L 18,31; 21,22; 24,44 atd.). Táž snaha poukázat na jednomyslnost sz svědectví o Kristu se objevuje v Pavlově užití slova „Písmo“ (Ga 3,8.22; sr. Ř 11,32). V posledních zmíněných textech je Písmo zosobněno. Neznamená to však, že by Pavel po vzoru judaisticko-helénistických spekulací považoval SZ za jakousi hypostazi, samostatně bytující osobní skutečnost (jako moudrost v pozdním judaismu); hovoří o Písmu jako o osobě, vidí však za ním „Pána“ či „Ducha božského“, který nad Písmem vládně a obdaruje je významem i autoritou. Jak také dokazuje srovnání Ga 3,22 s Ř 11,32, uvěznil všechny lidi v hříchu prostřednictvím Písma, to jest psaného → zákona, sám Bůh, aby jim jednou všem prokázal svou milost.

Poměrně vzácné jsou texty, kde slovo „Písmo“ označuje určitý sz oddíl (Mk 12,10; L 4,21; J 19,37; Sk 1,16; 8,32; v ji-

ných textech je význam sporný: Mk 15,28; J 7,38; 13,18; 19,24,36). Tento fakt je příznačný: prvotní křesťanství se nezabývalo tolik dokazováním shody jednotlivých starozákonních textů s jednotlivostmi Ježíšova příběhu, spíše se dovolávalo základní a obecné shody mezi SZ a událostmi nové smlouvy. Zaznamenejme proto, jak tuto shodu chápe NZ:

1. Ježíš a první křesťané přistupovali ke SZ stejně jako jejich židovští současníci: SZ byl pro jejich učení i život jedinou autoritou. Pomineme-li tuto skutečnost, nepochopíme z NZ nic. Sz kánon sice ještě nebyl za Ježíšova života definitivně ustaven, váhání nad určitými spisy (zvl. Da, Ez, Pís) však nemělo zásadní důsledky. Dělení, které nacházíme u L 24,44 (Zákon, Proroci a Žalmy), bylo v té době nejběžnější; mezi jednotlivými knihami sbírky se nečinil zvláštní rozdíl, všechny se těšily principiální a nesmlouvavé autoritě. Vážné rozpory začínaly až na rovině výkladu. Vážnost a závažnost SZ měla i své teoretiky: jednak mezi alexandrijskými Židy, kteří ji zakládali na řeckém pojetí inspirace ve smyslu „extáze“, uchvácení pisatele božím duchem, jednak mezi palestinskými učenici, kteří přikládali větší důležitost tradici, ať již ve vztahu k samotnému posvátnému textu či k vlastním komentářům nad textem. Zdá se, že učení o inspiraci SZ (dokonce i jeho překladu do řečtiny, Septuaginty) plně sdílel i Ježíš a první křesťané; NZ se o tom vícekrát přímo či nepřímo zmiňuje (J 5,39; Mt 22,43; Mk 12,36; Sk 1,16n; 28,25; 1Pt 1,11; 2Pt 1,21; Žd 3,7; 9,8; 10,15; a zvl. 2Tm 3,16). Za pozornost stojí, že NZ uvádí autory citovaných sz knih častěji, než bylo obvyklé u rabinů; zřejmě n. pisatelé byli vnímavější k dějinné a lidské povaze sz svědectví než židovští učenici.

2. Na základě, který sdíleli společně s judaismem, vybudovali první křesťané rozvinuté učení o vztahu mezi starou a novou → smlouvou. Lze je shrnout do tří bodů:

a) Převažuje přesvědčení, že Ježíš a společenství učedníků → *naplňují* SZ. Podle Mt 5,17 Ježíš řekl: „Nedomnívejte se, že bych přišel rušit Zákon nebo Proroky“ (tj. SZ). „Nepřišel jsem rušit, ale naplnit“ (Sr. Mk 14,49; 15,28; Mt 26,54—55; L 4,21 atd.) Sloveso „naplnit“ nelze chápat ve smyslu „zdokonalit“, „dát nový výraz“,

jak dávají najevo některé moderní převody. Ježíš nepřišel „vylepšit“ boží zákon, obsažený ve SZ: byl Bohem poslán, aby jej dějinně realizoval, aby vyhlásil počátek božího → králování, přísliběného v SZ (naplnění zaslíbení, např. L 4,21), aby připomněl smysl božího zákona, volal lidi k bezpodmínečnému podrobení záměru zákona (Mt 5—7) a sám se mu plně podrobil (naplnění zákona). První křesťané nacházeli ve SZ předzvěst ne jednotlivých Ježíšových slov a činů, nýbrž *celého* jeho údělu a *všech* událostí, které provázely založení prvního křesťanského sboru (např. Sk 2,14—41; 3,19—26).

b) Myšlenka naplnění sama v sobě obsahuje vymezení sz autority: rozhodující událostí dějin spásy již není vyvedení z Egypta, Davidovo království nebo Eliášova postava atd. Rozhodující událost právě nastala a jejím výstižným shrnutím je samo jméno → Ježíše Krista. Ježíš vystoupil jako mesiášský vykladač zákona (Mt 5—7). Odvoláváním se na SZ pochoopený v jeho základních výpovědích proti SZ špatně vykládanému (Mt 5,31: zde je postavena Gn 2,24 proti Dt 24,1) smetl omezené rabínské lpění na doslovné podobě textu i alegorické a svěvolné komentáře alexandrijské školy: Ježíšova věrnost SZ se naplňuje ve svrchovaném pochopení jeho základního poselství. Podobně i u Pavla stojí SZ ve službě Ježíši Kristu, který zemřel a byl vzkříšen „podle Písem“ (1K 15,3—4); předmětem víry není SZ, nýbrž Ježíš Kristus. Pavel nachází ve SZ hlavně obrazy, „modely“ ne ani tak samého Ježíše Krista, jako spíše postavení nového božího lidu. Příběhy Izraelců na → poušti (1K 10,1—13; sr. Nu 25,1—9; Ex 32,6) byly sepsány „k napomenutí našemu, kteříž jsme již na konci světa“ (v.11). Podle Pavla SZ a vše, o čem vypovídá, dochází svého určení a konečného uplatnění v nové boží → církvi; Abraham (Ř 4; Ga 3,8nn; sr. Jk 2,14—26), Sára a Agar (Ga 4,21—31), Židé na poušti jsou uváděni ne jako příklady hodné následování, nýbrž jako typické, modelové události staré smlouvy, které vysvětlují události smlouvy nové.

Události a situace jedné smlouvy se v druhé neopakují, neboť dějiny spásy směřují jedním určitým směrem; jsou však schopny osvětlit i varovat účastníky nové smlouvy. Epištola k Židům neříká nic jiného, i když používá terminologie, která připomíná alegorické spekulace

alexandrijské školy: její vývody a důkazy jsou dějinné a christocentrické povahy, ve SZ nenacházejí nic jiného než „figury“, obrazy, modely, které dávají lépe pochopit nadřazenost a jedinečnost Kristova díla.

c) Pavlem vyhlášený protiklad mezi *literou*, písmem (řecky: *gramma*) a → *Duchem* (Ř 2,27; 7,6; 2K 3,6.14—16) bývá často mylně chápán. Pavel zde nevynáší nějakou individuální snahu nebo „spiritualistické“ pojetí pravdy proti zastáncům „náboženství knihy a zákonických omezení“. Chce říci, že dobu staré smlouvy, kterou ovládal mojižšovský zákon (vyrytý na kamenných deskách), vystřídal skrze Ježíše Krista čas víry a křesťanské svobody, ke kterým zve apoštolské kázání a eschatologický dar Ducha. Apoštolské kázání, brzy zachycené v kanonické sbírce *Písem Nového zákona* (v 2Pt 3,16 jsou Pavlovy epištoly zmíněny vedle „jiných Písem“, tj. spisů SZ), bude pro církev s pomocí Ducha sv. vždycky novým zdrojem a ručitelem evangelijní svobody.

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

POČÁTEK → Čas

PODOBNSTVÍ

1. Podobenství je *přirovnání* rozvinuté ve vyprávění. Přirovnává dvě skutečnosti nebo události z různých oblastí, aby vysvětlilo skutečnost neznámou pomocí skutečnosti známé.

Nový zákon nazývá podobenstvím také to, co my rozumíme pod slovem *příslovní* (L 4,23) či prostě přirovnání (Mk 13,28). Proto podobenství v Písmech nemůžeme vymezit tak přesně jako v nauce o řečnictví.

Obvykle se naučení z podobenství týká jednoho bodu, např. hodnoty božího království, pro něž je třeba podstoupit všechny oběti (Mt 13,44), radosti z nalezení toho, co bylo ztraceno (L 15,8—10). Stává se však, že podobenství podávají naučení několikrát. Tak např. u Lukáše 15,11—32: o radosti, s jakou Bůh odpouští, o hříšníku, který činí pokání, o poctivém člověku, který je samospravedlivý.

Církev dlouho vykládala všechna podobenství jako jinotaje, v nichž obrazem není jen celek vyprávění, nýbrž stává se jím každý prvek. U Lukáše 10,30—35 raněným je hříšný člověk, dobrým Samariťánem Pán Ježíš, olejem a vínem jsou svátosti, hospodou je církev. V odporu

proti libovůli těchto výkladů se tvrdilo, že jinotajné prvky přidala do podobenství teprve prvotní církev. Avšak mnohá podobenství jsou *jinotaji*, Ježíš je tak vykládá (Mt 13,4—9.18—23.24—30.36—43.47—50; 21,33—41). Jiná podobenství obsahují alespoň jinotajné prvky, jež nelze popřít (Mt 22,2—14; L 13,25—30; 19,11—27).

2. Ve *Starém zákoně* se setkáváme s několika podobenstvími: Chudý a bohatý (2S 12,1—4), vinice (Iz 5,1—6), trní a cedr (2Kr 14,9), oráč (Iz 28,23—29). Proroci konají i „skutky, které jsou podobenstvím“ (Iz 20,1—4; Jr 13,1—7; 19,1—2.10; 18,1—4). Obrazné řeči a vidění zaujímají velké místo v apokalypsách (Ez; Da 4; Ezd; Henoch).

Rabíni, kteří byli Ježíšovými současníky, rádi vyprávěli v podobenstvích. Užívali jich k výkladu zákona. Ježíš jim dává nový obsah, odpovídající účelu jeho povolání. Avšak jako rabíni používá toho, co vidí kolem sebe, v přírodě a v lidském životě: obyčejné skutečnosti, jako jsou kvas, svítilna (Mk 4,21), osivo (4,26—29). Jsou tu také příležitostné události a v nich nepravý soudce (L 18,1—5), neodbytný přítel (L 11,5—8), děti, které odmítají si hrát (Mt 11,16n). Mnohdy je vyprávění nepravděpodobné, jen aby vyjádřilo skutečnost, která má být přiblížena: dělníci na vinici (Mt 20,1—15), zlí vinaři (Mt 21,33—40).

3. Ježíš užívá podobenství ke *zvěstování božího království*: o způsobu jeho zvěstování a o jeho úspěchu a neúspěchu (Mt 13,4—9.18—23), o jistotě jeho příchodu (Mt 13,31—33; Mk 4,26—29), o jeho ceně pro lidi (Mt 13,44—46), o hrozbě, která v božím království doléhá posledním soudem (Mt 13,24—30.36—43.47—50), o milosti království, která je pro všechny táz (Mt 20,1—15), o pozvání (Mt 22,1—14; L 14,15—24), o náhlosti jeho příchodu, o nutné bdělosti a o tom, v čem záleží bdělost (Mt 24,45—50; 25,1—13.14—30; L 16,1—12; 19,11—27; 12,35—40).

V podobenstvích vyjadřuje Ježíš také své vlastní postavení podle odezvy lidí na jeho poslání. Hříšníci se radují z boží milosti, „spravedliví“ z toho nic nechápou (L 15,1—32), boží lid zavrhuje božího Syna (Mt 21,33—44).

Několik podobenství jedná o lásce k bližnímu (L 10,30—37), o nebezpečí bohatství (L 12,16—21; 16,19—31). Vytrvalost

v modlitbě (L 11,5—13) je také uvedena do vztahu k božimu království (L 18,1—8).

4. Ježíš mluví tak, *aby mu lidé rozuměli* (Mk 4,21nn.33). Pomocí obrazů a podobenství se přizpůsobuje chápavosti svých posluchačů.

Přesto však smysl podobenství může zůstat skrytý a je třeba k nim připojit výklad nebo je zpřítomnit (2S 12,7; Iz 5,6n). Posluchači mohou nesouhlasit a odmítnout zjevení, které podobenství obsahuje (Mk 12,12; Mt 21,45). Boží království nepřichází tak, jak je Židé čekali (L 17,20n), musí být pochopeno ve víře, právě tak jako skutečnost, že Ježíš je Kristus. Podobenství se podílejí na Kristově tajemství, rozumíme jim, jestliže přijmeme Krista a uvěříme v něj.

Podle Marka 4,11n mohou být podobenství činitelem, který způsobí, že se někteří lidé zatvrdí až k poslednímu soudu, jak praví Iz 6,9n. Avšak Ježíšova slova, uvedená také u Jana 12,40 a ve Skutcích 28,26, se týkají výsledku celé jeho služby: Pro ty, kdo nevěří, „všecko co děje v podobenstvích“, protože setrvávají při pozemských znameních a nevidí boží skutečnost, o které znamená svědčí. Nechápu, kdo je Ježíš, ani co přináší. Podobenství jsou prostředkem zatvrzení podle Marka, ne podle Ježíše.

5. Janovo evangelium nemá podobenství, obsahuje však prohlášení, která Ježíš činí sám o sobě často pomocí obrazů: → pastýř, → dveře, → cesta, → světlo. Podle Jana 16,19.25 mluvil Ježíš k učedníkům způsobem obrazným, nepřímým. Až v nich bude Duch svatý, budou opravdu vědět, co jim Ježíš chtěl zjevit. Zjevení Ducha je totožné se zjevením Kristovým (J 16,13—15; 14,26; 15,26).

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

PODSVĚTÍ → Svět, Smrt

POHANĚ → Národy

POHORŠENÍ

1. Ve SZ toto slovo znamená osidló nebo překážku, kvůli které je možno upadnout a zemřít. (Ve vlastním slova smyslu: Lv 19,14; Am 3,5. České překlady užívají různé výrazy, slovo „pohoršení“ už nemá původní význam.) V přeneseném smyslu se ho užívá k označení nástroje zkázy (Joz 23,13; 1S 18,21; Ž 106,36), zvláště ve věcné

řeči proroků, kde je narážkou na boží zásah konající spravedlnost (Iz 8,14). Bůh klade na cestu těch, kteří porušují jeho smlouvu, překážku, osidló, aby tak zastavil jejich dílo a nechal je zahynout.

2. V NZ je podle Simeonovy předpovědi (L 2,34) nazván „pohoršením“ Ježíš Kristus. Skutečně tomu tak je. Ježíš neodpověděl na židovské a všeobecné touhy po národním a světovém vykopení (a přece je jediný s to, aby na ně odpověděl!), neboť přichází do světa lidí jako milost, která se jim zdá nepřijatelná, a tím vyvolává v jejich středu hluboké, bolestné a zarputilé rozdělení. Jeho příchod se projevuje jako boží soud nad lidským smýšlením. Jedni jeho službu slova a mocných činů uznávají a přijímají skrze víru jako očekávané mesiášské vysvobození, ostatní v ní vidí jen rouhání, zavrhují a nenávidí ji svatým rozhořčením (Mt 13,57; 15,12; 17,27). Ježíš ví, že každý z jeho posluchačů, který mu nedá svou plnou důvěru, je vydán na pospas hněvu, zdánlivě náboženskému a záslužnickému, ve kterém se od něho odvrátí. Ježíš na to své posluchače několikrát upozorňuje (Mt 11,6; 21,44; J 6,61; 16,1—3).

K nejautentičtějšimu uskutečnění jeho mesiášského nároku dochází ve chvíli, kdy je odmítnut Izraelem a národy, ve chvíli, kdy je osamocen a kdy jej jako vítěze uznává jen Bůh. V tutéž chvíli se setká jeho mesiášský nárok s nesouhlasem (Mt 16,23) a vyvolá rozptýlení nejnadanějších učedníků (Mt 26,31). K Mesiáši Ježíšovi nedojde nikdo, kdo by nebyl nejprve padl, nebyl pohoršen tím, co je v jeho zjevu nahodilého a opovrženého (srv. Mt 16,25 a → kříž).

„Pohoršení — Ježíš Kristus“ není jednoduše pouze historickým výsledkem boje mezi dvěma protikladnými pojetími mesiášství uvnitř židovského lidu (a samotného SZ). Trvá v kázání evangelia národům a lidstvo, které se dovede honosit jen sebou a svými úspěchy, se mu nemůže vyhnout. Pro Židy je kříž smrtelnou překážkou jejich spásy, pro lidi nežidovského původu je „bláznovstvím“ (1K 1,23). Sama církev bude stále v pokušení „vyprázdnit Kristův kříž“ (1K 1,17), přejít mlčením historickou překážku, která je v Ježíšovi, a vzdát se víry ve prospěch mravouky („skutky“). Také apoštolé považují za nutné často ve svých dopisech připomínat církvi Kristovu skutečnost, která přesa-

huje lidské myšlení a není přístupná jinak než v poslušné víře (Ř 9,33; 16,17; Ga 5,11; 1Pt 2,8). Tyto texty citují Iz 28,16 a Ž 118,22. Ř 11,9 srv. Ž 69,23 ukazuje, že „pohoršení“ má v celku božího plánu spásy sice relativní, ale potřebné místo.

3. „Pohoršení“ označuje také hřích, přirozené osidlo, které způsobí, že nevěřící člověk padne. Označuje také vnější příčiny tohoto hříchu. V tomto smyslu: Mt 5,29nn; 13,41; 18,7nn; 1J 2,10. Dále: 1K 8,13 a Ř 14,13, kde „silní“ ve víře jsou vyzváni, aby nevydávali „slabé“ v pokušení.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

POKÁNÍ

Řecký výraz, který naše překlady obvykle tlumočí jako „činit pokání“, doslovně znamená: přemýšlet až *po* (něčem), uvažovat dodatečně, *změnit názor*; odtud potom: litovat, činit pokání, obrátit se. Toto sloveso necharakterizuje ani tolik stav, v němž bychom setrvali a libovali si nebo zoufali, jako spíše přechod z jednoho stavu do jiného. V bibli není pokání pojem statický, ale dynamický.

1. *Dvě podoby pokání.* Biblický pojem pokání má dva aspekty, negativní a pozitivní, přičemž negativní aspekt je jen k tomu, aby umožnil aspekt pozitivní. Negativní stránka pokání je orientována k minulosti a předpokládá konstatování nenormální situace, špatné cesty, stavu hříchu. Činí-li někdo pokání, začíná rozpoznáním a přiznáním si, že šel špatnou cestou. Lituje toho, uznává svůj omyl, oškliví si svůj hřích.

Positivní stránka pokání je orientována do budoucnosti a otevírá kajícímu hříšníkovi novou cestu, na kterou se může vydat jedině za cenu proměny, totiž obrácení. Obrátit se znamená nejprve rozpoznat vlastní omyl i nebezpečí nesprávné situace a potom se celou bytostí angažovat v nové, správné situaci.

Pokání tedy záleží jednak v rozpoznání a zanechání hříchu, jednak v rozhodnutí a vykročení k novému životu. Pokání se nachází mezi hříchem a spásou.

Bylo by hrubým omylem, kdybychom pokání vymezili pouze hranicemi jeho negativní stránky. Vidět v pokání jen výčitky svědomí, lítost, morbidní a sterilní návrat k minulým chybám, znamená zbavovat je životodárné a osvobodivé moci.

Znamená to ustrnout na výchozím bodě, jistěže nezbytném, ale přechodném. Nelze žít v pokání, lítosti nebo výčitkách svědomí. Vstupujeme tam jen proto, abychom odtud vyšli, a zastavíme-li se, pak jen přechodně. Nejde jen o lítost nad hříchy a jejich následky, jde hlavně o opuštění stavu hříchu.

V Písmu je slovo pokání většinou provázáno termínem či výrazem, který zdůrazňuje, že pokání podle Boha vede vždy cestou obrácení ke spáse. „Zármutek, kterýž jest podle Boha, ten pokání k spasení působí, jehož nikdy líto nebývá...“ (2K 7,10; L 13,3, 15,7). Pokání a obrácení se k sobě vážou (Sk 3,19, 26,20) stejně jako pokání a odpuštění (Mk 1,4; L 17,3, 24,47; Sk 2,38, 5,31; 8,22), pokání a víra (Sk 20,21), pokání a poznání pravdy (2Tm 2,25), pokání a uzdravení (Mk 6,12—13), pokání a nový život (Mt 3,8; Sk 11,18; Zd 6,1; Zj 2,5, 16,9).

2. *Pokání a království nebeské.* Pokání má svoje místo na přechodu od jednoho stavu ke druhému, a tak vymezuje okamžik napětí mezi dvěma realitami, které se vzájemně vylučují. Pokání a obrácení musíme umístit právě tam, kde se střetávají království boží a království tohoto světa.

V tomto ohledu je mimořádně charakteristické, jaké místo hned na počátku NZ zaujímá kázání Jana Křtitele, založené hlavně na pokání. Jan přebírá starou výzvu proroků: „Pokání činite a obraťte se k Bohu!“ Zde však je výzva podána mnohem kategoričtěji než u kteréhokoliv proroka staré smlouvy. Je zde ostřejší tón, vyšší míra naléhavosti. S touto výzvou se setkáváme právě na hranicích nového světa, v blízkosti příchodu království, pod tlakem událostí eschatologického dosahu. Ocitáme se zde na nejzazším bodě, v němž se setkávají dva světy. Od této chvíle je jediným potřebným postojem pokání, totiž ochota k pokoře (o níž bude svědčit → křest), která v sobě zahrnuje zřeknutí se mocností starého světa a očekávání světa nového. Hříšník je takto vyzván, aby se obrátil k Bohu, protože Bůh se obrací k člověku.

3. *Příčiny pokání.* V biblické perspektivě většinou nevzniká pokání přímo z hříchu v tom smyslu, že dříve či později závažnost hříchu přivede člověka nezbytně k tomu, že si hřích zoškliví a odmítne jej.

Hříšník neví, že je na špatné cestě, k obrácení přistupuje teprve pod tlakem výzvy a eschatologického zjevení. Pokání je vyvoláno blízkostí království, které přináší zároveň soud i zaslíbení pro každou situaci. „Pokání číňte, nebo přiblížilo se království nebeské“ (Mt 3,2).

Pokání je tedy cílem výzvy přicházející zvenčí, cílem kázání (Mk 6,12; 1,4–15; Mt 12,41; L 5,32, 24,47; Sk 2,38, 3,19, 17,30, 20,21, 26,20), cílem příkazu, prikázání, protože blízkost království již nedovoluje odkládání, vytáčky či váhání. Číňte pokání, čin pokání! (Sk 8,22; Zj 2,5 atd.)

Pokání je tedy dar od Boha. Je znakový skutečnost, která svědčí o příchodu království (L 5,8).

Pokání je tedy darem od Boha. Je znamením milosti, která je ještě mimo nás, ale již zde působí. Je impulsem od Ducha svatého, který sice v hříšníkovi ještě nepřebývá, ale již ho ozaruje světlem, které ukazuje na stíny a vede ho až k spáse. Právě proto pokání ani zdaleka není trapičským božím požadavkem, je spíše ovocem jeho lásky. „Čili bohatstvím dobrotivosti jeho a snášenlivosti i dlouhočekání pohrdáš, nevěda, že dobrotivost boží ku pokání tebe vede?“ (Ř 2,4).

4. *Pokání a hřích.* Není-li pokání od počátku sebeobviňování nebo svědomité sebeopozorování, je to tím, že není nutně spojeno s hříchy projevujícími se navenek, zjevnými a otevřeně odhalovanými běžnou morálkou. Je pravda, že milost působí vždy na nemocného, ale ten nemocný může být navenek zcela zdrav, může být řádným člověkem, kterému nelze nic vytknout, pokud jde o zákon. I v této věci je kázání Jana Křtitele charakteristické. Neobrací se pouze k notorickým hříšníkům, ale i k farizeům a saduceům. K tomu, aby člověk byl usvědčen ze hříchu, není třeba ničeho menšího než moci Ducha svatého, zjevení boží lásky. I kázání o pokání a obrácení, je přes nemilosrdnou přísnost zbaveno legalismu. Nevede k představě spasení skrze skutky, ale k radostnému přijetí milosti. Vede k tomu, že člověk bere vážně hřích, protože již předtím vzal vážně Boha. Zoufalství, které by mohlo být způsobeno rozpoznáním spáchaných chyb, je v pokání překonáno důvěrou v boží milosrdenství, neboť Bůh odsuzuje, aby spasil. Zármutek světa způsobuje smrt, zatímco „zármutek, kterýž jest podle Boha, ten pokání k spasení působí“ (2K 7,10).

Výzva, která v celých dějinách spásy podněcuje člověka k rozpoznání hříchů a k odvratu od nich, nesmí být nadále vnímána jako zákon a neodvolatelný rozsudek. V Ježíši Kristu se tato výzva totiž stává evangeliem, tedy radostnou zvěstí.

Od té doby kající hříšník, na němž již spočinula milost odpuštění, bude chtít vyjádřit svou vděčnost a podat svědectví, že ve světle evangelia jsou všechny věci nové (2K 5,17). Nadále se bude podřizovat zákonům nebeského království, vydávati ovoce hodné pokání (Mt 3,8) a svými činy bude dávat najevo, že každý boží dar vyzývá člověka k poslušnosti.

5. *Pokání boží.* Nejen stvoření činí pokání. Na mnoha místech v bibli je zmínka i o pokání božím (např. Ex 32,14; Jr 26,13; Jon 4,2). Je samozřejmé, že zde používaný termín (který se ostatně většinou liší, týká-li se Boha, od termínu týkajícího se člověka) musí být pojímán ve smyslu radikálně odlišném od významu, s nímž jsme doposud měli co činit. Stává-li se Bohu, že se kaje ze zla, že lituje zla, které se rozhodl učinit (pouze na jediném místě Bůh lituje dobrodiní, které měl v úmyslu učinit, Jr 18,10), je tomu tak proto, že není bůh filozofů, zajatec své věčné neproměnnosti, nýbrž – Bůh živý a osobní, neustále pozorný vůči chování svých dětí a ochotný vzdát se z lásky k nim, tváří v tvář jejich pravému pokání, provedení rozsudku. Bůh si nežádá smrti zlého člověka, ale jeho obrácení, aby žil (Ez 33,11).

J.-PH. RAMSEYER /přel. V. Syrovátka

POKOJ

Je někdy nesnadné, ne-li vůbec nemožné, rozpoznat mezi četnými texty, které mluví o pokoji, ty, jež míní pokoj boží nebo s *Bohem*, a odlišit je od těch, které mluví o pokoji s lidmi nebo mezi lidmi. Biblický realismus neodděluje vnitřní (nebo duchovní) pokoj od vnějšího pokoje: tento je znakem onoho, první ohlašuje a podmiňuje druhý (např. Ž 122,6–7). Teologicky je pokoj boží dar (Nu 6,26), znamení jeho požehnání (Ž 29,11), je spojen nejčastěji s milostí, jíž Bůh ustavuje nebo obnovuje svou smlouvu (Iz 54,10; Ez 34,25; 37,26), je tedy synonymem – „smíření“. Někdy je také synonymem klidu a – odpočinku v protikladu ke stavu boje (→ válka) mezi jednotlivci či národv. Lidé mají

pokoj hledat, žádat a „činit“ (Mt 5,9; Mk 9,51; 2K 13,11; Př 17,1; 1Tm 2,2; Ř 12,18 atd.). Tohoto dvojího významu slova pokoj si musíme být vědomi, máme-li pochopit většinu textů, kde je o pokoji řeč.

a) Mesiášská zaslíbení jsou často provázena předpovědi pokoje: Melchisedech, v němž epistola k Židům vidí typ Krista a „krále Sálema“ (= král pokoje; Gn 14,18; srv. Žd 7,2). Také Šalomoun je pokojný král a vládne v Jeruzalémě, „místě pokoje“, „příbytku pokoje“ (Iz 33,20). Mesiáš bude nazván „Knížetem pokoje“ (Iz 9,5) a jeho příchod uvede období pokoje pro celé stvoření (Iz 2,2—4 = Mi 4,1—3; Iz 11,1—9, 32,15—20). Ke znamením tohoto pokoje patří pokoj Jeruzaléma, smíření obou království Izraele, podrobení všech národů (Iz 49,8—12; 60,17—18; Za 9,9—10; Mi 5,4). Ohlas této naděje nacházíme v evangeliu o narození Páně (chvalozpěv Zachariášův: L 1,79, andělů: L 2,14, Simeonův: L 2,29).

b) K oznámení a vyhlášení pokoje se však připojují formulace jeho *podmínek*. Hlavní z nich je dodržování a naplnění boží → *spravedlnosti*: není pokoje bez spravedlnosti! (Ž 72,3—7; 85,9—11; Iz 39,17). Uprostřed zápasu o záchranu Jeruzaléma odhalují proto proroci klamnou naději, kterou obsahují slova o pokoji, hlásaná falešnými proroky (Jr 6,14; 8,11,15; Iz 13,10; Mi 3,5). Proto také „nemají žádného pokoje bezbožní“ (Iz 48,22; 57,21).

c) Je zvláštní, že se v evangeliích mluví o pokoji dosti zřídka. Nazývá-li sedmé blahoslavenství „syny boží“, „tvůrci pokoje“ (Mt 5,9), je jasné, že Ježíš svým učedníkům nepřináší ani neslibuje pokoj podle → světa. Oznamuje, že nepřišel uvést na zemi pokoj, ale rozdělení (Mt: 10,34; L 12,51). Zbavuje tím své mesiášské poslání každého nedorozumění: pokoj, který dává, je jeho pokoj, totiž pokoj, jehož on je původce i prostředník (J 14,27; 16,33). Není výsledkem lidského podnikání a jednání, ale *darem* Ducha svatého ve víře (J 20,19,22). Pokoj Ježíše Krista je skutečností pro toho, komu Ježíš dává *příkaz*: *Jdiž v pokoji* (Mk 5,34; L 7,50; 8,48 atd.).

Tento pokoj je obsahem poselství, které mají apoštolové ohlašovat nikoli jako ideál, ale jako danou skutečnost, v něm a jím naplněnou. Tak jako láska má mezi lidmi základ v lásce, kterou má k lidem Bůh v Ježíši Kristu, tak má pokoj mezi lidmi základ v pokoji, který jim dává Bůh v Ježíši Kristu.

d) Apoštolské kázání záleží „ve zvěstování pokoje skrze Ježíše Krista, kterýž jest Pánem všeho“, jak ohlašuje Petr (Sk 10,36). Pozdrav z úvodu většiny epištol „Milost vám a pokoj od Boha Otce našeho a Pána Ježíše Krista“ není bezobsažná formule. Je to ujištění, že Bůh dává nyní v Ježíši Kristu pokoj všem lidem a povolává je k životu v tomto pokoji. Setkáváme se tu tedy znovu s dvojím významem svrchu zmíněného slova.

1° Pokoj jakožto nabídnutá milost a boží dar je Kristus sám: „Nebo on jest pokoj nás“ (Ef 2,14—17). „Ospravedlnění tedy jsouce z víry, pokoj máme s Bohem skrze Pána našeho Jezukrista“ (Ř 5,1). „Způsobil pokoj krví prolitou na kříži“ (Ko 1,20). Celé vykupitelské dílo Kristovo, záležející ve → smíření „všech věcí“ s Bohem, v → ospravedlnění hříšníků z milosti prostřednictvím nové smlouvy, je obsaženo ve slovu pokoj. Skrze Krista a v Kristu víme, že Bůh je „Bůh pokoje“ (Fp 4,7,9; Ko 3,15; 2Te 3,16).

2° Avšak tento boží pokoj, který je darem víry v Ježíše Krista, je pokoj, který máme žít (stejně jako v nás boží láska k nám působí lásku k bratrům). Láska i pokoj jsou „ovoce → Ducha“ (Ga 5,22). Kázání evangelia pokoje proto zahrnuje také výzvu „žít v pokoji“, „zachovávat pokoj“, „hledat pokoj se všemi“ (Ř 12,18; 14,19; 2K 13,11; 2Tm 2,22; Žd 12,14; 1Pt 3,11; 2Pt 3,14 Ž). „Hotovost k evangeliu pokoje“ (Ef 6,15) nemůže být nějakou „prudkou horlivostí“, neboť moudrost shůry je „irenická“ a „ovoce spravedlnosti se rozsévá v pokoji těm, kteří pokoj působí“ (Jk 3,14—18).

Dovoluje nám učení Písma stanovit, jaký má být postoj křesťanů k → válce a míru mezi národy? Máme-li na mysli, co je řečeno o pokoji, zjišťujeme dvojí: 1° Příchod všeobecného pokoje se spojuje s příchodem Páně a se zjevením jednoty jeho církve. Boje zůstanou až do konce časů jedním ze znaků padlého světa. 2° Na druhé straně je tento svět již nyní světem, ve kterém přišel Ježíš „smířit všechny věci“ a zjevit své vítězství nad hříchem a nad smrtí. Život v této naději a víře zavazuje proto církve i křesťany, aby v této oblasti stejně jako ve všech ostatních dávali najevo skutečnost dokonaného vykoupění a budoucího království. Není také možno utéci se do nějaké čistě spiritualistické koncepcie pokoje tím, že se zúčastníme válek a pokoj, zaslíbený jako výsledek krá-

lovství Kristova, zaměníme s pokojem, jaký hledají a žádají lidé bez ohledu na ideologie a zájmy, které je inspirují. Církev, která se považuje za zvěstovatelku „evangelia pokoje skrze Ježíše Krista, který je *Pánem všeho*“ (Sk 10,36), musí ukázat jednak to, že žádná válka nemůže vyvrátit její víru, ani zrušit „svazek pokoje“, který spojuje její členy bez ohledu na jejich národní nebo rasovou příslušnost (neboť v Kristu není již Řek ani Žid, atd., Ko 3,11); jednak to, že lidé nemohou toužit ani snít o žádném pokoji, který by nevycházel z vděčnosti a z přijetí boží spravedlnosti. Jedině ze spravedlnosti se „zjeví pokoj“ (Iz 32,17). A není vždycky vhodné pokrytecky říkat: Pokoj — jestliže žádného pokoje není! (Ez 13,10).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

POKOLENÍ (NÁROD, PRONÁROD)

1. Zplození, narození → rodina.

2. Protože slovo „pokolení“ označuje délku jednoho lidského života, napomáhá vyjadřovat čas: čas minulý (Sk 14,16, 15,21), čas božího trestu — Bůh trestá až do čtvrtého pokolení (Ex 20,5; Dt 5,9) —, čas jeho milosrdenství, které je neskonale větší než jeho hněv (Ex 20,6 = Dt 5,10; 1Pa 16,15; Ž 105,8). „Z pokolení do pokolení (od národu do pronárodu)“, jež se překládá také „od věků na věky“, znamená provždy, natrvalo, a vztahuje se na boží věrnost, na jeho království a na jeho lásku (Ex 3,15; Ž 33,11, 90,1; Iz 60,15; Da 4,3; L 1,50).

3. „Pokolení“ znamená jinak také lidi téhož údobí (Ex 1,6; Nu 32,13; Kaz 1,4; Dt 2,14), lidi minulosti (Jb 8,8), lidi budoucnosti (Dt 29,22; Jb 18,20; Ž 22,31; 48,14; 78,4,6; L 1,48) i současníky (Iz 53,8; L 16,8).

V tomto smyslu je „pokolení“ předmětem přísných soudů, které vynášejí proroci o lidech své doby a o celém izraelském lidu; pokolení převrácené (Dt 32,5,20), plemeno zlostníků (Iz 1,4), cizoložné a nevěstčí, které miluje jiné bohy nežli Hospodina (Iz 57,3; Jr 2,20, 3,1—5), plemeno lži (Iz 57,4).

Ježíš přejímá tyto soudy proroků a užívá jich o svých současnicích: pokolení zlé a cizoložné (Mt 12,39; sr. Iz 57,3; Jk 4,4), cizoložné a hříšné (Mk 8,38), pokolení nevěřící (Mk 9, 19), národ nevěrný a převrácený (Mt 17,17; L 9,41). Jan Křtitel i Ježíš označují zákoníky a farizeje za „pokolení

ještěřčí“ (Mt 3,7, 12,34, 23,33), ale nesoudí jen je. Ježíš nemá na mysli jednotlivce, ale lid v jeho celku. Lidé jiných pokolení nebyli o mnoho lepší (Mt 23,29—37), avšak pokolení současníků Ježíšových ukazuje, jaké je, když posílá Krista na smrt, dovršuje tak hřích a sklídí hroznější trest (Mt 23,36).

Věřící jsou vychváćeni ze svého převráceného a zkaženého pokolení, které žije v náboženské zatvrzelosti a v mravní zkáze (Sk 2,40; Fp 2,15). Jsou vysvobození, aby vytvořili → lid nový (1Pt 2,9; Tt 2,14). To je dar Ježíše Krista a také jeho požadavek.

4. Zvláštní otázkou je rozdílný počet pokolení, uvedený v rodokmenech Ježíšových (Mt 1,1—17 a L 3,23—38). Záměr těchto dvou oddílů není stejný a jména, která uvádějí, se shodují jen v 17 případech. Oba rodové výčty mají společné jisté schéma: Matouš vypočítává 6 × 7 pokolení a Lukáš 11 × 7. Tyto počty pravděpodobně odpovídají výpočtům o příchodu Mesiáše: Podle Henocha např. má Mesiáš přijít po 9 týdnech pokolení, podle 4. knihy Ezdrášovy po 11 týdnech. A tak oba rodové výčty, každý svým způsobem, svědčí o tom, že → Ježíš je Kristus.

Rodokmeny, o nichž je řeč v 1Tm 1,4 a Tt 3,9, se netýkají Ježíše, nýbrž praotců Starého zákona. Rabiní jich užívali a vykládali je, což dávalo příčinu k nekonečným hádkám, před nimiž apoštol varuje.

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

POKR M

1. Bible je příliš blízká životu, než aby často nemluvila o tom, co se týká jídla a pití. Mnohá místa nemají bezprostřední teologický dosah. Pokud jde o jídlo všeobecně, zaznamenáváme zvláště tyto body: a) Od pádu (Gn 3,17nn) je právo na obživu vázáno na → práci (sr. 2Te 3,6—10), avšak toto právo musí být respektováno tam, kde byla práce vykonána (sr. 1K 9, 4—14). b) Jestliže pokrm předává a udržuje život, děje se to způsobem výměny, tj. zničením jiného života (sr. Gn 9,3; Ex 12,1—2; sr. ještě J 6,48—58); potrava je boží milost, za níž je třeba Bohu děkovat (sr. 1Tm 4,3nn). Všimneme si toho obzvláště na základě příkladné skutečnosti, že je to Bůh, který ukojuje hlad a žízní svého lidu (sr. Ex 15,22nn; 16,1—36; 17,1—7; sr. ještě J 2,1—10; Mt 14,13—21 par.) nebo svých služebníků (sr. 1K 17,4,9; také Mt

4,11). Vede nás k tomu i skutečnost, že máme Boha prosit o svůj každodenní → chléb (Mt 6,11 par.).

2. *Pokrmy* však mají v biblickém myšlení ještě jiný, mnohem hlubší dosah: jsou to *zdroje a znamení obecenství*. Znamená to, že pokrmy se vytváří „metafyzické“ pouto mezi těmi, kdo se jich účastní. „Kaliich dobrořečení, kterému dobrořečíme, zdalíž není společnost krve Kristovy? A chléb, kterýž lámeme, zdalíž není společnost těla Kristova? Poněvadž jeden chléb, jedno tělo mnozí jsme; všichni zajisté jednoho chleba účastni jsme (1K 10,16n). Tato pavlovská výpověď vystihuje velmi přesně obecenství uskutečněné mezi účastníky každého jídla: skutečnost, že se všichni sdílejí o týž zdroj života, vytváří mezi podílíky totožnost života.

a) Toto obecenství vzniká nejprve na *lidské rovině*: společné jídlo sjednocuje či zpečetuje jednotu, jako např. smlouvu (sr. Gn 26,26—31; 31, 45—55; Joz 9,3—19). Proto je zvláště *trešťuhodné*, když *některý* spolustolovník toto společné zradí (Ž 41,10; sr. J 13,18.26n; Mt 26,23 par.). Proto také bylo třeba veškeré Josefovy diplomacie, aby mohli jíst pod touž střechou Egypťané i Josefovi bratři (Gn 43,32). Společné jídlo totiž zavazuje a sjednocuje. Pochopíme tedy prudkost, s jakou svatý Pavel bojoval v Antiochii, aby zabránil oddělování Židů, kteří se stali křesťany, a pohanů, kteří se stali křesťany, při eucharistických jídlech. Toto rozdělení by se totiž rovnalo úplnému přervání jednoty církve (Ga 2,11nn). Pochopíme též, proč se s touž silou postavil proti tomu, aby bylo udržováno společenství jídla i s těmi, kdo svými hříchy ohrožovali svatost církve (1K 5,11).

b) K tomuto obecenství dochází *na rovině náboženské*, tj. mezi lidmi a bohy. To je důvod, pro nějž se Bůh tolik hněvá na ty ze svého lidu, kteří se, svedeni moábskými dcerami, zúčastnili hodů slavených k počtě a za přítomnosti Baal-peóra (Belfegora; Nu 25,1—5), nebo proti těm, kteří jej v dobách staré smlouvy klamali tím, že se účastnili pohanských hostin (sr. Sd 9,27; Ez 18,6.11.15, 22,9 atd.). Při stolování s pohanskými božstvy se totiž uskutečňovala jednota srovnatelná s pohlavním stykem, proto byla pro Izraele účast na pohanských jídlech jistým druhem prostituce. Na tomto základě můžeme pochopit, co svatý Pa-

vel říká o masu obětovaném modlám (sr. 1K 8—10).

c) Jestliže se však bibliční autoři tolik staví proti přítomnosti Židů či křesťanů při těchto pohanských obětních jídlech, je to proto, že vědí, že se také Bůh a jeho syn Kristus chtějí jídlem sjednotit s Izraelem či s církví. SZ zná druh → oběti nazývaných obvykle „oběti díků“, které by se však, jako v řeckém překladě Septuaginty, měly spíše nazývat „oběti pokojné“, či lépe „*oběti obecenství*“ (Lv 3,1nn, 19,5nn): když oběť vykvrácela, byly Bohu vyhrazeny jisté tučné části (= boží chléb, Nu 28,2), jež kněz spálil na oltáři (= stůl Hospodinův, Mal 1,7.12). Maso oběti jedl ten, kdo oběť přinesl, a jeho hosté (sr. 1S 1,3nn, 9,13nn, atd.). Tak je zřízeno obecenství nejen mezi spolustolovníky, nýbrž i mezi nimi a Bohem, Pánem → smlouvy (sr. Ex 24,3—11; Dt 27,7; Ž 50,5 atd.). Podle NZ je obecenství mezi Ježíšem Kristem a jeho lidem zřizováno, zpečetováno a dokumentováno pokrmem → *eucharistie*. Svatý Pavel neměl asi daleko k chápání křesťanské večeře v perspektivě „oběti obecenství“ staré smlouvy. Bylo by to možno vyvozovat z 1K 8—10, kde polemika proti pohanským obětním jídlům vychází z eucharistie a jejího mimořádného sjednocujícího a společného dosahu.

d) Společné jídlo hraje také velkou úlohu v naději božího lidu: Je to *mesiášský hod* ohlášený proroky (sr. Iz 25,6, 34,6nn; Sf 1,7 atd.) a očekávaný rovněž i církví (sr. Mt 8,11, 26,29; L 22,29n). Toto eschatologické jídlo, večeře svatby Beránkovy (sr. Mt 22,2nn; Zj 19,9), je předjato již v jídlech, která jí Ježíš se svými (sr. Mt 11,16—19; J 2,1—10), v rozmnožení chlebů (Mt 14,13—21 par.), v jídlech, jichž se účastní po svém vzkříšení (sr. L 24,30n. 41nn; J 21,9nn; Sk 10,41), a v eucharistii, jež všechna tato jídla shrnuje (1K 11,26; Sk 3,20). Stará církev proto slavila toto jídlo v → radosti ze spasení (Sk 2,46, 16,34).

e) Vidíme-li apoštolskou církev, jak odmítá spolustolování s hříšníky (1K 5,11), je možno se ptát, zda neodporuje svému Pánu, který zřejmě lpěl na sdílení svých pokrmů s hříšníky (sr. Mk 2,15nn par.; L 15,2; sr. přece Sk 11,3). Učiníme zde následující dvě poznámky: 1. když Ježíš jedl s hříšníky, pak se s nimi (podobně jako při svém → křtu) solidarizoval a ukazoval, že přišel právě pro ně; 2. že apoštolská církev nezakazovala jíst s hříšníky, kteří nebyli z církve (sr. 1K 5,10, 8,7nn,

10,25—31): když se však po letnicích stala Kristovým tělem nebo chrámem Ducha, nemohla ve svém středu snášet to, co by odporovalo jeho svatosti.

A. LELIÉVRE /přel. V. Sláma

POKRYTECTVÍ → Lež

POKUŠENÍ

Tento výraz má v bibli význam hlavně náboženský; jeho etický význam je druhotný, tedy naopak, než je dnes běžné. Nepodkládejme tedy tomuto biblickému slovu svoje představy, ale dejme se poučit Písmem.

Pokušení, zkouška, svádění nejsou synonyma. Zkouška, výhradně pozitivní, je často spojena s očistováním; svádění, výhradně negativní, znamená zavlčení k neposlušnosti. Těmito dvěma termínům je třeba rozumět, abychom pochopili, co to je pokušení v bibli.

1. *Zkouška — zkoušet.* Ten, kdo zkouší nějakou osobu či nějakou věc, činí tak vždy v úmyslu pozitivním, příznivém, dobrém. Také o Bohu se často říká, že zkouší ledví a srdce, aby osvětlil tajné city člověka (Ž 7,10). „Zkoušení“ se často užívá jako ekvivalentu k → *očistování*, zprubování, přetavení rudy v „teglíku“ v ohni. Tento obraz dobře osvětluje smysl hebrejských a řeckých slov. (Řecké slovo pro zkoušku znamená vlastně prubířský kámen, kterým se zkouší mince.) Je samozřejmé, že ten, kdo vkládá zlatonosnou rudu do tyglíku, ví, že bude mnoho odpadu a kalu, ale doufá, že získá trochu čistého zlata: to je jeho jediný záměr (Za 13,9; Jb 23,10; 1Pt 1,7; 1K 3,13). Jistě, zkouška může být těžká a bolestná (nemoci, války, krátká „životní zkoušky“, jak se říká), ale přesto je stále pozitivní a vpsledu blahodárná, protože vede k očistění a posvěcení zkoušených. Tuto skutečnost potvrzuje i fakt, že adjektivum *zkoušený* má význam vyzkoušený, spolehlivý, opakem čehož je *zavržený*, jeden z nejzlověstnějších výrazů Písma. Můžeme položit vedle sebe *zkoušku* a *nápravu*, které vždy označují výchozí záměr polepšení (1K 11,32; Zj 3,19; Žd 1,4—11).

Ríká se, že člověk zkouší Boha v případě, kdy boží lid nebo křesťan usilují poznat boží dobrotu a dostat znamení jeho přízně (Mal 3,10.15; Ž 95,9; Ř 12,2). Když nás Písmo zve, abychom se sami zkusili,

je to pouze proto, abychom v sobě odkryli boží obraz, zásluhy Krista a obecenství s ním (1K 11,28; 2K 13,5).

2. *Svádění — svést.* Svádění je vždy záporné a provádí je nepřítel, který chce zlo. Eva prohlašuje, že ji svedl had (Gn 3,13; 1Tm 2,14). Svádění nás zamýšlí odvrátit od poslušnosti Boha (Dt 13,6; Ef 5,6). Člověk *může klamat sám sebe* (Jr 37,9) a nechat se svést vlastním srdcem, láskou k penězům, chtivostí, pýchou atd. (Jk 1,26; Mt 13,22; Žd 3,13; 1J 1,8). *Svádění* nutně souvisí s → *žádostivostí*, s *příležitostí ke klopýtnutí*, s → *pohoršením*; koncem všeho toho je pro takto zaměřeného člověka pád a zlo. *Svědce* se dělá andělem světla (2K 11,14; Mt 24,4.24).

Výraz *klamat Boha*, svádět ho, znamená, že ďábel si představuje, že jej může oklamat a svést (Jb 2,3). Tak Jan nazývá ďábla *svědcem* (Zj 12,9; 20,10).

Jak vysvětlit, že Bůh sám svádí lidi (2S 24,1; Jr 4,10; 20,7; Ez 14,9)? Oprava chronistova (1Pa 21,1) dokazuje, že taková myšlenka ho šokovala. A přece Jeremiáš obžalovává Boha, že ho klamal (srv. Jr 15,18 a 20,7): činí to slovy, která připomínají bolest Jobovu (Jr 20, 14—18 a Jb 3), slovy, která vytryskla ze zápasu víry bez doktrinálních nároků. Ale takový oddíl jako Jr 4,10 učí, že boží všemocnosti nic neunikne (srv. Ř 9,17; 8,38).

3. *Pokušení — pokoušet.* Pokušení v bibli vyjadřuje duchovní napětí, v němž je dáno každému člověku žít i umírat. Dvě opačné výzvy zaznívají zároveň v duši pokoušeného a dohánějí ho k rozhodnutí v jednom či druhém smyslu. Tak se Eva rozhoduje mezi božím slibem (Gn 2,16n) a hadovým sváděním (3,5); Abraham mezi smlouvou (Gn 21,12; Žd 11,18) a nařízenou obětí (Gn 22,1n), Job mezi svým Bohem (2,10; 27,11) a satanem, jemuž přizvukuje i Jobova žena (2,5.9), David mezi čistotou srdce (Ž 51,12) a svou slabostí (2S 11,27), Izrael mezi zkouškou víry (Ž 81,8) a reptáním nevěry (Ex 17,1nn), křesťan mezi Otcem a Zlým (Mt 6,13).

Pokušení je tedy vždy zároveň dobré i zlé, protože v něm zaznívá výzva k víře i k hříchu. Každé pokušení bychom mohli definovat jako zkoušku, která svádí, a svádění, které očisťuje; je-li takové spojování slov možné.

Bůh chce naše pokušení, protože chce, abychom byli svobodní. „Hle, předložil

jsem tobě dnes život a dobré, smrt i zlé, ... vyvolíš sobě tedy život..." (Dt 30, 15—20). Tyto věty říkají jasně, že Bůh od nás žádá svobodné uctívání; takový je řád stvoření, které potrvá od počátku do konce v pokušení.

Kdo pokouší? Bůh nebo satan? Je třeba odpovědět bez zábrně: Bůh i satan. Satan je nazýván nejen svůdce, ale také pokušitel (Mt 4,1—3; 1K 7,5; 1Te 3,5). Satan tedy pokouší, jedine aby svedl. Bůh nejenom zkouší (což není nikdy řečeno o satanovi), ale i pokouší (Gn 22,1; Dt 8,2—16; 13,3; Sd 2,22; Ex 15,25—26; 16,4; 20,20; Ž 26,2; Mt 4,1; 6,13; 1K 10,13). Tedy dále pokouší a svádí, ale nezkouší; je podroben božimu svolení (Job; 1K 10,13; Mt 4,1); Bůh svádí, Bůh pokouší, Bůh zkouší. Jk 1,12—16 tomu neodporuje. Pro Jakuba je jasné, že Bůh jedná i v pokušení, protože v něm je zkouška víry, která obdrží korunu života. To je právě to, co má vědět a vyznávat věřící (1,2,12). Necht to není nevěřícímu zámkou, aby omluvil svůj hřích! Musí vědět pouze jednu věc: do pokušení je přitahován a vláknán jen svou vlastní žádostivostí, která hříchem počata i dokonána plodí smrt (1,13—16). V nevěře je scestné omlouvat se zlým úmyslem božím; zlo je v srdci člověka a nikde jinde. V Bohu je pouze dokonalost (1,17—18). Toto ujištění dává radost i sílu odolat ďáblu (4,7).

Pokoušení Ježíšovo. Tímto pokušením se vysvětlují i naše. Ježíš byl pokoušen ve všem jako my, kromě hřichu. Takové je apoštolské svědectví jasně formulované synoptiky (Mt 4,1—11; L 22,28; Mk 8,27 až 33; Mt 22,18; 27,46) a epištolou Židům (2,18; 4,14nn), předpokládané Janem (12, 20—32), Pavlem (Fp 2,5—11; Ga 4,14; 2K 5,21) a Petrem (1Pt 4,1nn.12). Ježíš byl pokoušen jako člověk, jehož Bůh povolal, aby byl trpčím Mesiášem, ohlášeným z nebe již od křtu (Mt 3,17). Ježíš je královský Syn (Ž 2), ale bude muset převzít břímě a stát se → služebníkem Hospodinovým (podle druhého Izaiáše). Celou dobu své služby byl Beránek boží poslušen svého poslání, byl vítězem v pokušení; když se zřekl lehké cesty Mesiáše tělesného a slavného, šel od odříkání k odříkání až k poslednímu ponížení smrti a opuštění na kříži. Výkřik „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ je výrazem nejvypjatější chvíle života pokoušeného Pána. V ten okamžik volali Ježíše vši silou Bůh i satan. Satan nebyl nikdy tak silný,

vždyť Ježíš zůstal opuštěn. Zároveň však nebyl Bůh svému Synu nikdy tak blízko: vždyť Ježíš se modlil, a to znamená, že Bůh byl skryt v samém srdci opuštěného Ježíše. Uprostřed pokušení byl Ježíš dosvědčen jako náš Kristus, Spasitel a Pán. Skrze pokušení, kterým vítězně prošel, dovršila se spása stvoření. Tak veliký je význam pokušení i Ježíšové životě. Ježíšovo vítězství ozařuje celý život člověka. Je to dílo Ducha svatého v nás, že můžeme volat: „Abba, Otče, neuvoď nás v pokušení, ale zbav nás od zlého.“ Vskutku, řádu stvoření, charakterizovaného pokušením, jenž je zárukou našeho svobodného uctívání a naší odpovědné bohoslužby, a řádu našeho vykoupění, jenž je ujištěním o Otcově lásce, má odpovídat dílo našeho posvěcení, život božích dětí pod znamením vítězné poslušnosti Ježíše Krista.

Tento křesťanský život je → víra. Takový byl život všech věřících za všech časů (Žd 11; J 8,56nn; Mt 13,17; Fp 2,8—11). Každý věřící má, podobně jako Kristus, poznat pokušení, ale s jistotou, kterou dává Kristovo vítězství a jeho pomoc. Pokušení ve velmi rozmanitých osobních, společenských, politických, morálních a náboženských podobách je klima, v němž se má rozvíjet víra (1K 10,13).

Nový zákon vede jasně naše myšlenky ke konci pokušení a slavnému příchodu božího království. Duch blahoslavenství má ovládat pokušení, která přepadají křesťana: je blahoslavený, protože ve své věrnosti obdrží korunu života (Jk 1,2n.12nn; 5,11; 1Pt 1,6; 4,12nn; Sk 14,22; Žd 10,34). Pokušení není hra, ale boj proti ďábelským mocnostem (Ef 6,12). Jsme podrobeni slovu, jež Bůh řekl starému hadovi (Gn 3,15), i s riziky, nebezpečími a zraněními (Gn 32,25—31; 2K 12,7). Ale nepřemožitelná naděje, kterou v nás vzbuzuje Ježíšovo vítězství, nás má naplnit skutečnou radostí (Jk 1,2).

Zbývá vysvětlit šestou prosbu modlitby Páně. Nejprve je důležité správně ji přeložit. Co nejdoslovnější překlad bude nejjasnější. Ptáme se, proč se vyzkoušelo tolik parafrází, které vystihují pouze část původního smyslu: „a neuvoď nás v pokušení, ale zbav nás od zlého“. „Uvést“ postihuje dobře skutečnost, že Bůh ve své prozřetelnosti nás vede ke království. Místní význam pokušení (podle toho, že se říkávalo jít do Massa — srv. Ex 17,7 — jako se říká jít do Canossy) by dával tento smysl: „nepřiveď nás až k tomu, že

bychom reptali proti tobě a pochybovali o tvé milosti.“ Tento „výklad“ je bezpochyby příliš omezovací. Prosba má vztah spíše k současným apokalyptickým myšlenkám Ježíšovým (Mt 24 par; Zj 3,10). Stejně jako se život Ježíšův odvíjel ve vzrůstajícím napětí až do jeho smrti na kříži — tak svět půjde náhlými skoky do napětí stále nesnesitelnějšího, až vyústí do velkého závěrečného pokušení a do posledního soudu. Zde je třeba zdůraznit, že *pokoušení* a → *soud* jsou dva biblické termíny, které samy vyjadřují paradoxní a pomíjivý charakter tohoto aiónu. Podle samotné definice slova *pokoušení* — jak žádat Boha, aby nás nevedl v pokušení, když jsme do něho ponořeni? Jsme vskutku vězni ďábla a prosíme Boha, našeho Otce, aby nás vysvobodil. Přesně to je pokušení: mít Boha za Otce a Satana za nevlastního otce a knížete (Ř 8,20n; J 8,44; 14,30).

Ježíš tedy doporučil modlit se, hledět vpřed s nadějí a vírou, protože velké závěrečné pokušení neznamena náš naprostý konec, což bude osud ďábla a jeho přísluhovačů, ale naše konečné osvobození pro plnost království (1K 15,28). Svět zanikne, ďábel a smrt budou zničeni. Staré stvoření zmizí s pokušením. V novém stvoření se víra promění ve vidění. Zatím nemá víra odpočinutí, ale v Ježíši Kristu a v pokušení máme odpočinutí ve víře a v očekávání zjevení našeho Spasitele Ježíše Krista (1K 1,7).

P. VALLOTTON /přel. J. Sládková

POMAZÁNÍ

1. Pomazáním — byl k tomu používán olej znalecky připravený, sr. Ex 30,23nn — zasvěcoval Izrael Bohu to, co si Bůh vyvolil s ohledem na své dílo uprostřed vyvoleného lidu či ve světě: buď místo (Gn 28,18) nebo předměty kultu (Ex 30,26nn; 29,2) a zejména lidí pověřené zvláštní službou: krále (1S 9,16, 16,3; 1Kr 1,34 atd.), proroka (1Kr 19,16) a velekněze (Ex 28,41; jeden pozdní redaktor rozšířil tento zvyk na všechny kněze a nahradil pomazání jednoduchým pokropením, sr. Lv 8,30). To znamená, že pomazání určuje vždy k zvláštnímu dílu ve službě Bohu, který je ostatně pravým původcem pomazání, když jde o lidi (sr. 1S 16,13; 1Pa 11,3; 2Pa 22,7 atd.). Zde má svůj původ častý výraz „pomazaný Hospodinův“ = Kristus boží (1S 26,9,16; Pl 4,20; sr. J 6,69). Pomazaný je

od té chvíle oddělen, je učiněn účastníkem božské sféry: může se ukázat ve jménu lidu před Bohem a jednat jako boží zástupce. Toto pomazání v sobě nicméně nemá nic magického. Bůh může zavrhnout svého pomazaného (Saul!) nebo diskvalifikovat toho, kdo pomazání uchvátil (Absolon!):

2. Jestliže byl k pomazání užíván olej (plod olivovníku, stromu, který podobně jako → vinná réva symbolizuje vyvolení), pak se to dělo proto, že Izrael jako celá antika viděl v oleji látku blahodárných vlastností. Olej je nezdírka znamením radosti, bohatství a svobody (Ž 23,5; Iz 1,10; Mi 6,15; sr. Mt 6,17) — odtud plyne jeho význam i pro pěstění těla —, přináší také zdraví (Iz 1,6; L 10,34; Jk 5,14), neboť činí silným. Protože zdraví a svatost k sobě v biblické perspektivě nemají nijak daleko, svatost představuje o něco vyšší stupeň životní síly, je olej zvlášť vhodný k tomu, aby pomazaným umožnil vykonat mimořádné věci. Bylo by téměř možno říci, že je nositelem božského Ducha (sr. 1S 10,1—6; 16,13; 2S 23,1—2; Iz 61,1), který vybavuje toho, koho Pán vybral, silou potřebnou k naplnění poslání, k němuž byl povolán.

3. Spojení → Ducha a pomazání je vlastní NZ. Je však pozoruhodné, že v něm olej už není zmiňován jako „viditelné znamení této neviditelné milosti“.

a) Platí to především pro → Ježíše, kterého při křtu (Mt 3,13nn par.) „pomazal Bůh Duchem svatým a mocí“ (Sk 10,38). Ježíš není jeden z pomazaných, je Pomazaný v nejvyšším stupni (hebrejsky *Mesias*, řecky: *Kristus*): „Kristus, Syn Boha živého“ (Mt 16,16 par.). Termín „Kristus“, který se zřejmě od první křesťanské generace stal přívlastkem Ježíšova jména, označuje především určitý stav. Protože je Kristem, je nejprve a především králem, novým Davidem, očekávaným na konci → časů (sr. Mt 2,2; 21,5, 27,11 par.; L 23,2; J 12,13; Sk 17,7, atd.). To on naplní a dokoná vše, co znamenalo království ve staré smlouvě. Církevní tradice, zakládající se na sz textech, jež mluví o posvěcení pomazáním proroků a kněží, měla však jistě pravdu v tvrzení, že titul Kristus shrnuje a obsahuje plnost starých služebností, které Ježíš zhodnocuje a naplňuje; tedy i služebnost proroka (sr. L 4,18nn = Iz 61,1nn) a kněze (pomazání není v NZ uváděno do přímého vztahu

s Ježíšovou kněžskou službou, leda ve Sk 4,27, kde je spjato s jeho službou → služebníka, který umírá zástupně za lid, a kdykoli se mluví o *Kristu*, který umírá na → kříži). Je ostatně třeba poznamenat, že již ve SZ mohl *král* vykonávat → službu prorockou (sr. 1S 10,6,10; 2S 23,1—2) nebo kněžskou (sr. 1S 14,35; 2S 6,14; 1Kr 8,55).

b) Pomazání Duchem nebylo však uděleno jenom Ježíšovi: po nanebevstoupení byl Duch vylit také na → církev, která jej až do druhého Kristova příchodu zastupuje na zemi, a slouží mu tím, že pokračuje v jeho eschatologickém dile spásy (Sk 2,1nn). Toto pomazání Duchem je úzce spjato se → křtem, který předchází nebo bezprostředně následuje (sr. J 3,5; Sk 2,38, 9,17n, 10,44—48, 19,5n; 1K 12,13 atd.). Všichni pokřtěni jsou přece také „Kristy“ (1K 1,21 → pečť). O též pomazání Duchem po křtu mluví pravděpodobně také svatý Jan ve svém prvním listu (2,20,27), spíše než o → vzkládání rukou, udělováním po křtu (sr. Sk 8,14nn, záměrem tohoto textu je pravděpodobně důraz na zahrnutí církve samaritánské do církve apoštolské).

c) Pomazání olejem není nicméně v NZ neznámé. Je v něm vyzdvihována jeho schopnost uzdravovat nemocné (Mk 6,13; Jk 5,14). Pokud jde o gesto ženy, která vylila na hlavu či na nohy Ježíšovy nádobu vonného oleje, o čemž máme několik různých zpráv (sr. Mt 26,6—13; Mk 14,3—9; L 7,36—50; J 12,3—8), je v něm třeba vidět vyznání Ježíšova mesiášství.

D. LYS /přel. V. Sláma

POMAZAT → Pomazání, Ježíš

POSLAT

1. Ve SZ stejně jako v NZ posílají jisté osobnosti posly k jiným osobám nebo k jiným králům, aby jim oznámily své rozhodnutí nebo sdělily určité zprávy. *Vyslanec* se docela ztrácí za osobností, která jej vyslala. Tato forma poslání je důležitá, poněvadž umožňuje setkání mezi dvěma lidmi navzájem vzdálenými. Nezbytnými osobními předpoklady vyslanec jsou: věrnost, poslušnost a poddanost. Žádné poslání, které bible uvádí, nemá jen náboženskou povahu. I když je výrazu *poslat* užito v řeči o Bohu, je tu zřejmá zvláštnost, že je položen menší důraz na náboženskou stránku poslání pověřeného

než na jeho plnou použitelnost ve službě tohoto pána (J 13,16).

Způsob, jakým je vyslanec přijat, prozradí mnoho o osobní náklonnosti k pánovi. „*Posílal jsem k vám všechny služebníky své, proroky,*“ oznamuje Hospodin Jeremiášovi (7,25), „avšak neposlechli *mne*“. Odmítnutí božeho služebníka se rovná odmítnutí Boha. Stejně to řekl i Ježíš: „Kdo mne přijímá, přijímá toho, který mne poslal“ (Mt 10,40). To, co činí „misionáře“ misionářem, je v jeho misi, v jeho poslání. Veškerá jeho hodnota je určena počátečním příkazem pána. Bez něho nic neznamená a jeho činnost ztrácí smysl.

Ve čtvrtém evangeliu se všechny Ježíšovy činy a všechna jeho slova odvolávají na Boha, „na Otce, který jej poslal“. „Dílo boží je,“ prohlašuje Ježíš, „abyste věřili v toho, kterého on poslal“ (6,29). Ježíš je jediný, kdo zná Boha, a jediný, kdo jej může zjevit, protože ho Bůh poslal (7,29). Ten, kdo miluje Boha, bude proto milovat také Ježíše (8,42). Vskutku tedy platí, že vyslanec nelze oddělit od toho, kdo jej posílá. Toto poslání je spásou pro svět (3,17), a aby o ní všichni zvěděli, posílá i Ježíš své učedníky (20,21).

„Jednota mezi Otcem a Ježíšem je něco zcela jiného než spojení, které existovalo mezi Bohem a proroky; zjevuje boží přítomnost v osobě Ježíšově. Zřetelné se to ukazuje v některých prosbách: „Toto jest pak věčný život, aby poznali tebe samého pravého Boha a kteréhož jsi poslal“ (17,3). *Ježíšovo poslání je jedinečné a nemělo by se srovnávat s žádným jiným.* On je Slovo boží, autorita a boží vůle. Není jen nositel, ale i výraz toho všeho. Osobnost posla v něm *neustupuje do pozadí* za osobnost Pána, který jej posílá, nýbrž *splývá s ní*.

Autor epištoly k Židům je jediný, kdo označuje Ježíše za apoštola, vyslanec (3,2). Činí tak srovnáním s Mojžíšem, zdůrazňuje však rozdíl: Mojžíš byl služebník, Ježíš je Syn boží.

Ježíš je jediný pravý vyslanec boží v plném slova smyslu. Může proto začínat se zjevováním své všemohoucnosti: „Já vám pošlu od Otce Ducha pravdy, který pochází od Otce“ (J 15,26). Takto ukazuje svým učedníkům, že jeho autorita je boží.

Ježíš, vyslanec v pravém smyslu, sám posílá učedníky: jako ovce mezi vlky, bez peněz, bez zásob, bez obuvi a bez náhradního oděvu. Odcházejí ve dvojicích ohlašovat království boží. Některé zprávy

poukazují na neúspěch těchto vyslanců, jestliže zapomněli na smysl svého poslání (Mk 9,14—29), anebo upozorňují na to, v čem opravoval Mistr jejich názory. „Z toho se neradujte, že se vám poddávají duchové, ale raději se radujte, že jména vaše napsána jsou v nebesích“ (L 10,20). Jinými slovy: nezapomeňte, že moc, kterou máte, vám byla dána od Boha.

Také je nutno uvést úlohu apoštola, kterou by bylo třeba studovat v jejím vývoji od Ježíšova vzkříšení až po určitý stupeň organizace prvotního společenství církve. Připomeňme si, jak Pavel prohlašuje, že byl povolán za apoštola (vyslance) Ježíšem Kristem skrze vůli boží (1K 1,1 atd.).

Jednotlivé sbory církve mají také své vyslance (Sk 13,2; 2K 8,23). Jejich poslání, často dočasné, časově omezené, je přesto nesmírně důležité. Apoštol je nazývá „slávou Kristovou“.

2. Na tom, co bylo řečeno, vidíme, že v NZ není misie církve nikdy problémem (poslání a misie označují stejnou věc). *Církev je misijní.* Tvoří ji lidé, kteří se považují, každý svým způsobem, za vyslance Páně. Vyzařuje prostě kolem sebe, a tak se ve starověku šíří. To, co zdarma přijímá, zdarma dává (Mt 10,8!). Evangelium si nenechává pro sebe, předává je. Existence církve není něčím autonomním. Církev nežije sama pro sebe, je vyslána a přináší zvěst. Bůh ji posílá a ona zvěstuje boží království. Nespoteřebává síly božích poslů jen pro sebe, ale sama je posílá dál (Sk 13,2). NZ proto nezná problém církve a problém misie. Zná jenom misijní církve, která přijala Krista, vyslance božího, a chce, aby jej ostatní přijali také (Ř 15,7). Proto k nim posílá služebníky, kteří by jim vyřídili evangelium.

3. Nesmíme opomenout hluboký význam postupné linie poslání (proroci, boží Syn, Duch, apoštolé), jímž Bůh chce dosáhnout každého jednotlivce svého lidu a pak i všech národů. *Jde o to, aby byl v božím jménu shromážděn lid izraelský nebo lid církve.* Všichni lidé, kteří přijali posly, přijímají tím Pána a jsou připojováni k božímu lidu. Lze tedy říci, že Bůh posílá své služebníky, aby mu shromáždili všechny, kteří tvoří jeho Izrael podle víry nebo jeho církve.

Tento obraz shromáždění je často užíván k popsání konce exilu a k znovuzřízení lidu izraelského v Palestině. Je více-

méně přenášen do očekávání nového řádu, v naději, že bude možné spatřit, jak se ustavuje boží království a jak se shromáždují všichni lidé na konci časů, buď k soudu (pohanské národy: Sf 3,8; Jl 3,2), nebo aby se jim dostalo podílu na spáse (Iz 56,7n).

Shromáždovat bude vyslanec boží, sám Ježíš. Odpovídá-li jeho poslání jeho příchodu na zemi na počátku našeho věku, pak je shromáždování především narázkou na jeho poslední činnost při jeho návratu (Mt 22,10: „Služebníci shromáždili všechny, které nalezli... A svatební sňeh naplnila hodovníky.“; Mt 25,32: „všechny národy“). V tom všem jde o dvojí záměr: podat vysvětlení všem lidem pravé víry a uvést je do vlastnictví božího království (Mt 25,34; 13,30: pšenici shromáždíte do stodoly mé), nebo je oddělit od ostatních (Mt 25,41; 13,30: koukol bude spálen). Nesmíme přitom zapomenout, že mluví-li Ježíš o dvou možnostech, které jsou lidem otevřeny v závěrečném shromáždování, chce je varovat a přivést hned nyní k pokání, které by je uchránilo před posledním trestem. Znovu se tu tedy setkáváme s radostnou a kladnou stránkou jeho poslání: zachraňovat hříšné a učinit z nich vykoupený lid.

To je důvod, pro který je mezi Ježíšův příchod a návrat, mezi poslání Syna božího a velké shromáždění na konci časů položeno poslání a shromáždování církve, hříšného a vykoupeného lidu božího. Vidíme tedy, že poslání a shromáždování jsou dvě stránky téže činnosti: přinášet lidem spásu.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

POSLEDNÍ - Čas

POSLOUCHAT

Etymologie dobře vysvětluje význam tohoto termínu: Poslouchat znamená rozumět, naslouchat něčím hlasu, mít oči i srdce otevřené pronášeným slovům. Poslouchat neznámá podrobit se nějakému morálnímu či obětnímu zákoníku, není to ani naslouchání sobě samému (Jr 7,24; Ž 81,12—14; Mt 15,19). Poslušnost je živá odpověď jednoho na slova druhého.

1. *Poslušnost, vztah stvoření ke Stvořiteli.* Biblická rovnováha vztahů mezi Bohem a světem záleží v tom, že Bůh je ten, kdo mluví, a stvoření to, kdo slyší a po-

slouchá. Bůh tvoří svého posluchače tím, že mluví (Gn 1; Ž 33,9). V jeho → Slovu byl život (J 1,4). Stvoření nemůže existovat mimo poslušnost tohoto božského Slova (Dt 8,3; Am 8,11—13; J 4,32nn): člověk v zahradě Eden (Gn 2,17), nebeské bytosti (Ž 103,20), přírodní živly (Jb 38,10nn) existují jen v rámci toho, jak se podrobují tomu, co Bůh pro ně chce. V ráji člověk poslouchá svobodně v dvojím smyslu: není nucen poslouchat mechanicky, existuje množství způsobů, jak poslouchat, avšak pouze jeden, jak neposlechnout.

2. *Přerušeni vztahu.* V Gn 3 záleží neposlušnost člověka v tom, že došlo ke zkratu životodárného vztahu k Bohu, člověk naslouchal hlasu jiného (v. 17), zapochyboval o boží dobrotě a hledal pyšné život a štěstí v autonomii vůči božimu Slovu. Ve SZ je neposlušnost definována stejně jako odmítnutí naslouchat Bohu a dávat přednost jiným hlasům (falešným prorokům, národům, sobě). Je normální, že neposlušnost působí tělesné utrpení, poněvadž ničí jediný životodárný vztah (Dt 28). „Svaté“ dějiny jsou současně dějinami neposlušnosti lidí, kteří už nechtějí poslouchat (Za 7,11—13) a brzy už ani poslouchat nemohou (Jr 6,10; Ř 8,7).

3. *Boží vztah k neposlušnosti.* a) Boha na jedné straně tato lidská vzpoura nezmate, neposlušní neuniknou jeho kontrole. Bůh bere jejich neposlušnost vážně a neponechává je jim samotným. Zatvrzuje neposlušného člověka (Ex 7,3; J 12,40), vydává jej říchu (Ř 1,24), nedopouští, aby se vzpíral sám. Navíc, Bůh této neposlušnosti používá; místo aby odporovala jeho spáse, podporuje ji a činí z ní spásu „darovanou“. Bůh skrze ni dokazuje svou lásku k nám (Ř 5,6), díky jí k nám může být milosrdný (Ř 11,32). Bůh je více než jen nějaký spravedlivý odměňovatel, může plně projevit tajemství svého bytí, → lásku.

b) Na druhé straně připravuje Bůh souběžně cestu příchodu nového poslušného lidstva. Vybírá Abrahama, vyvoluje Izraele, dává svůj zákon, aby vytvořil „ostatek“ poslušného lidu. Díky jemu odpustí ostatním (Gn 18,24nn; Jr 5,1). Tento věrný ostatek se zmenší na jedinou osobu cele obrácenou k Bohu, na Ježíše, který neplní svou vůli, ale vůli Otcovu (J 6,38) a poslouchá až do smrti (Žd 5,8; Fp 2,8). Jeho poslušností se ospravedlnění vztahuje na

všecky (Ř 15,18—19). Jeho poslušnost je připočtena neposlušným (1K 1,30).

4. *Poslušnost křesťana.* Člověk již napříště nemá usilovat o založení osobní poslušnosti na skutcích, byť v napodobování Krista. Jemu je třeba, aby byl přiděn poslušností Ježíše Krista (Fp 3,4nn). Pavel vykládá v Ř 6,1nn, jak se neposlušní lidé stali poslušnými v Kristu. Starý neposlušný člověk pohroužením v Kristovu smrt je skrze → křest zničen. Člověku je darován poslušný život Kristův. *Křestanova poslušnost je víra v Ježíše* (Ř 1,5), víra, jež touto výměnou a darem přijímá pro život ne tu poslušnost, kterou si člověk může opatřit sám, nýbrž tu, kterou mu dává Bůh v Ježíši Kristu (Ko 3,3nn). V této poslušnosti víry je dáno vše. Bez ní zůstává člověk se svou neposlušností pod božím hněvem (2Te 1,8).

Poslušnost křesťana již není to, co poslušnost Žida, předepsaná zákonem složeným z příkazů a zákazů. Je široká jako v ráji: „Vše je dovoleno. Vše je čisté. Byli jste povoláni k svobodě.“ Vděčnost za dílo Kristovo v bližním (Ř 14,13nn; 1K 8 a 9) a za Kristův život ve vlastním životě (Ř 6,3) je rámcem uplatňování této křesťanské svobody, charakteristickým pro poslušnost víry. Kristova láska k nám a pokora jeho poslušnosti až k smrti přivádí proto věřícího na cestu bratrské lásky (1J 4,12) a vzájemné poddanosti (Ef 5,21nn), zejména poddanosti ženy jejímu muži, dětí jejich rodičům, služebníkům jejich pánům a věřících jejich politickým, právním (Ř 13,1nn) a církevním (Žd 13,17; sr. Dt 17,9—13) vrchnostem.

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

POSVĚCOVAT → *Svatý*
POTOMSTVO → *Pokolení, Rodina*
POUŠT → *Jména zeměpisná*
POVOLÁNÍ → *Povolat*

POVOLAT

V bibli je tohoto slova a jeho odvozenin mnohdy užíváno v profánním smyslu dát si poslat, pozvat či nazvat. Avšak tento výraz náleží k vlastnímu jazyku bible a odstavá radikálně nový smysl, je-li jeho podmětem Bůh; a tak toto slovo, jeho přičestí *povolání* i povaha povolání, spočívající v tom, že má *povolání*, jsou jedinečným výrazem Zjevení.

Řecká verze podává jediným slovem

zprávu o moci tohoto božského činu vyjadřovaného v hebrejštině třemi rozdílnými slovy. Když Bůh povolává, dává jistě slyšet svůj hlas, povolává však také k bytí, tvoří vesmír tím, že dává jméno jeho základním částem (Gn 1); přijímá za své za účelem naplnění svých záměrů. Obecně vzato je povolání boží způsob setkávání s člověkem.

1. *Setkání Boha a člověka.* Bůh je vskutku definován jako „ten, který povolává“ (Ř 9,12; Ga 5,8). Činí to „podle uložení svého“ (2Tm 1,9); od počátku se v tom chopil iniciativy, odmítaje opustit své padlé stvoření: „I povolal Hospodin Bůh Adama a řekl jemu: Kdež jsi?“ Bůh tak zahájil s Adamem rozhovor a nepřestává v něm pokračovat. Boží hlas zaznívá na zemi (Ž 19). Bůh se v tomto volání zjevuje, dává, snižuje: vstupuje do vztahu s lidmi, s dějinami jednotlivců a národů; proniká přímo do dějin, zachovává si tajemnou a svrchovanou svobodu své činnosti. Toto vše je obsaženo ve SZ jako zaslíbení, jehož naplnění v Ježíši Kristu ukazuje NZ: Kristus, „Slovo boží“ (Zj 19,13), ztělesňuje boží volání k člověku, k lidem.

Dříve nežli budeme analyzovat různé formy, jež boží povolání může mít, je třeba si uvědomit jeho podstatný charakter: je funkcí božího vykupitelského díla, vychází z milosrdenství božího a má za cíl spásu lidí. Dějiny lidí jsou totožné s dějinami boží — smlouvy a osvědčují „milost, kterou nám daroval v Kristu Ježíši před věčnými časy“ (1Tm 1,9).

Bůh povolal ve staré i nové smlouvě lidi, jejichž svědectví a úkol byly v těchto dějinách jedinečné. Hospodin povolal Mojžíše (Ex 3,4; 19,20, 24,16). Samuele již zavázal k chrámové službě (1S 3,4), povolal Izaiáše (49,1). Rozumí se samo sebou, že způsoby a výsledky těchto povolání se nemění: jsou typické, poněvadž rozmlouvajícími jsou vždycky Bůh a člověk. Matouš (2,15) vykládá Ozeášovo slovo (11,1) jako boží výzvu k vlastnímu Synu, dokonávající prorockví o návratu z Egypta; avšak zajímavá, byť pozdní varianta praví: „Nazval jsem ho svým Synem.“ Ježíš povolává své učedníky a oni opouštějí vše, aby jej následovali (Mt 4,21 par.). Pavel se nazývá „povoláním apoštolem“ (Ř 1,1; 1K 1,1); svou zvláštní funkci definuje tak, že připomíná současně shodu této funkce se zrodem své víry v Krista; proto mohl

uplatnit tento titul, který přijal, jako své nové jméno: Pavel (1K 9,1; 15,9).

Tak se dostáváme k tomu, že Bůh často dává jméno těm, které povolává. Dílo, k němuž je zavazuje, je tak nové, že povolání má nést znamení této novosti, a převrat, který je touto existencí — nebo skrze ni — způsoben, se rovná novému božím stvoření. Sloveso „povolat“ může tedy být ve svém nejnaléhavějším smyslu souznačné se slovesem „jmenovat“. → Jméno je zároveň příznačné pro životní úděl toho, kdo je nese, a pro prorocký nebo dokonce eschatologický smysl, jež může mít. Tak třeba Izák (Gn 17,19), boží smích, který ohlašuje vzkříšení a obrácení pohanů. Na prahu evangelia je to Jan, nazvaný tak od Boha, který přerušuje tradici Zachariášovy rodiny (L 1,13.59—63). Mohlo jméno Mesiáš přijít odjinud než od Boha? „Dáš mu jméno Ježíš. Ten bude veliký a bude nazván synem Nejvyššího“ (L 1,31—32). Jméno, které dal Ježíš Šimonovi, když jej poprvé potkal, ohlásilo úřad apoštola prvotní církve: „Ty jsi Šimon, syn Janův: budeš se jmenovat Kéfas — což se překládá → Petr“ (J 1,43).

I když je povolání, jež zjevuje boží setkání s člověkem, zcela osobní, přesahuje přece úděl toho, koho zasáhne: povolání týkající se Abrahama zakládá lid, který si Bůh vyvolil mezi národy; nové jméno dané Jákobovi je rodové a umožní jej označit. Proto dávají proroci, zvláště druhý Izaiáš, zaznít božím volání k jeho lidu. Je plně smyslu, očekávání a včítky jako volání, které může Bůh adresovat jednotlivci: „Já, Hospodin, povolal jsem tě v spravedlnosti“ (Iz 42,6); „proč... když volám, žádný se neozývá“ (Iz 50,2). Ještě naléhavější je, když Bůh položí důraz na jméno, jež mu dal: „Slyš mne, Jákoobe a Izraeli, povolání můj“... (Iz 48,12 sr. též 43,1, 45,3); „Ale ty, Izraeli, služebník můj, ty, Jákoobe, kterého jsem vyvolil (...), vychátil od končin země... Já tobě: služebník můj jsi“ (Iz 41,8—9).

Vždy znovu přichází Bůh k setkání se svým lidem, aby jej zachránil a vzal jej do své služby. Toto povolání je vskutku spásitelným pozváním pro toho, koho se týká. Jeho důsledky se mají projevit ještě dále v prostoru i v čase. NZ nám odhaluje jeho tajemství, prostředek i cíl.

2. *Spasitelné pozvání. a) Tajemství povolání.* Povolání předchází tajemnou a svrchovanou boží milost, projevenou v Ježíši Kristu, v evangeliu. Ten, který

povolával lidi během své pozemské služby s autoritou, již mohl mít pouze od svého Otce, pokračuje v jejich povolávání svým Duchem svatým. Pavel připomíná Římanům jejich pohanský původ a píše jim: „... z nichž i vy jste povolání Ježíše Krista...“ (Ř 1,6). A v triumfálním dikuvzdání, kterým začíná epištola k Efezským, praví dosti silně dosvědčená varianta 1,11: „A v něm (Kristu) jste byli povoláni.“ To, že je Bůh v Kristu jediným původcem toho povolání, dovoluje apoštolovi navázat na překvapující výrok Izaiášův (49,1n; sr. také Jr 1,5) a rozvést jej. „Ale ten, který mne vyvolil už v těle mé matky a povolal mne svou milostí, rozhodl se zjevití mně svého Syna...“ (Ga 1,15). Povolání předchází odpověď a rozhodnutí člověka, poněvadž závisí na pouhé boží milosti, takže Pavel může vyloužit toto tajemství slovy: „Které předem určil, ty také povolal; které povolal, ty také ospravedlnil“ (Ř 8,30). Právě toto přivádí Pavla k ujištění, že jeho postavení a služebnost pocházejí od samého Boha: „... který nejsem hoden sloužit apoštol (...) Ale milostí boží jsem to, co jsem“ (1K 15,9—10).

Toto zavalání boží milostí je obvykle překládáno (výrazem) *povolání*. Toto slovo však nemá v NZ smysl (ostatně nejasný), který se mu běžně dává; vyjadřuje první boží krok v jeho → zjevení: svrchovanost toho, jenž povolává, se nikdy nesměšuje s rozvíjením darů, talentů a zálib člověka. Bůh sám (nebo Ježíš Kristus) je podmětem slovesa a zpodstatnělé přičestí („povolání“) stejně jako podstatné jméno („povolání“) se vztahují vždy k němu. Poněvadž ten, který povolává je svatý (1Pt 1,15), je toto povolání kvalifikováno jako „svaté“ (2Tm 1,9); je „nebeské“ (Žd 3,1), pochází „shůry“ (Fp 3,14); tolik atributů (přívlastků), jež ukazují na podmět! (Jediný nesnadný text 1K 7,17—24 dává podnět k diskusi → viz 3c). Účel povolání je ostatně dokonale jasný a nepřipouští žádnou pochybnost o svém smyslu.

b) *Účel*. Když Bůh povolává lidi, povolává je k sobě a k svému Synu. Zve je, aby se podíleli na všech milostech spasení, vztahuje je i do svého díla vykoupení, aby z něj měli užitek a byli jeho svědky. Četné výrazy, jež nalézáme v NZ, jsou samá rozličná svědectví o jedinečném díle toho, „který vás povolal v milost Kristovu“ (Ga 2,6). Toto dílo, jehož slavná plnost bude na konci zjevena, rozvíjí již

v přítomném čase své blahodárné účinky.

V evangeliích volá Ježíš do budoucího → království. Je tajně jeho králem. Nejcharakterističtějším textem je podobenství o svatební hostině (Mt 22,1—14 par.): Oznamuje Izraelovo odmítnutí odpovědět na jeho povolání (v. 3—4,8) a vstup pohanů do slavného zaslíbení (v. 9—10). Toto povolání do království nalézáme jen v jednom oddílu epištol (1Te 2,12) a ve Zjevení: „Blahoslavení, kteříž jsou k večeri svatby Beránkovy povoláni“ (19,9). Pavlovský a deuteropavlovský jazyk užívá obvyčejně jiné termíny k definování slavného dokonání božího díla, do něhož jsou lidé pozváni vstoupit. Je to → *věčný život*: „Dosáhní věčného života, k němuž i povolán jsi (1Tm 6,12); dále → *sláva*: „k čemuž povolal vás skrze evangelium naše k dojití slávy Pána našeho Ježíše Krista“ (2Te 2,14; sr. také 1Pt 5,10; 2Pt 1,3). NZ také přejímá sz obraz → „*dědictví*“: „Zaslíbení věčného dědictví přijali ti, kdo jsou povoláni“ (Žd 9,15; sr. také var. Ef 1,11 a Ko 1,12). Pavel k přirovnání užívá podobenství, které je mu blízké, totiž podobenství závodu na stadiu „... k odplatě svrchovaného povolání božího v Kristu Ježíši“ (Fp 3,14).

Zjevuje-li však Bůh své dílo, „abyste věděli, která by byla naděje povolání jeho“ (Ef 1,18; sr. také 4,4), není aktuální aspekt díla méně důležitý. Jeho přítomná síla podmiňuje jeho poslední dokonání. Bůh volá k *společenství se svým Synem Ježíšem Kristem* (1K 1,9); jeho důsledky platí pro rozličné okolnosti života církve a křesťanů. Pavel učí Kolosenské, kteří jsou svedeni kacířstvími, jež ohrožují církev, že jsou povoláni k → *pokoji Kristovu* (Ko 3,15). Totéž říká rozděleným manželům (1K 7,15). Galatským, kteří jsou pokoušeni upadnout znovu pod jeho židovských předpisů, říká Pavel naléhavě: „Vy v → *svobodu* povolání jste, bratří“ (Ga 5,13); a církev v Tessalonice má lépe porozumět mravnímu dosahu božího povolání: „Neb nepovolal nás Bůh k nečistotě, ale ku → *posvěcení*“ (1Te 4,7). Komu však je určena tato naléhavá výzva, zaslíbení, jež obsahuje, a požadavky, jež nese s sebou?

c) *Povolání*. Kdo jiný, ne-li všichni lidé (Ř 11,32)? Vykupitelské boží dílo se děje ve světovém měřítku. Toto zjevení ohromilo myšlení tarsenského Žida Saule, a stalo se hlavní perspektivou pro napsání učení o → spáse. „Kterýchžto i povolal,

totiž nás, netoliko z Židů, ale i z pohanů. Jakož i skrze Ozé dí: Nazovu můj nelid lidem mým, a nemilou nazovu milou a budeš na tom místě, kdež řečeno bylo jim: Nejste vy lid můj, tuť nazváni budou synové Boha živého“ (Ř 9,24—26). Vskutku: „... povoláním, i Židům i Řekům, Krista, boží moc a boží moudrost“ (1K 1,24).

Bůh však zůstává pánem svého plánu spásy, a proto slovesa „vybrat“ a → „vyvolit“ doprovázejí často slovo „povolat“ a jeho odvozeniny. Kladou důraz na svobodu povolání Boha, který „smilovává se tedy nad kým chce“ (Ř 9,18; sr. také 1K 1,26—27; Sk 17,14). V tomto skutku spočívá všechna jistota věřícího. K. L. Schmidt (Theol. Wörterbuch zum NT III, 488) vysvětluje prohlášení z Mt 22,14: „Je mnoho povolaných, ale málo vyvolených“ tak, že tyto termíny jsou souznačné a pochopitelné v dialektickém smyslu. Tento text vyvolává ústřední paradox evangelia: spasení je dar, a přece je třeba, aby byl uchvácen; kontext (v. 11—13) by měl stačit, abychom to pochopili: do vnějších temnot je uvržen ten, kdo odmítl vstoupit do šatny, aby oblékl svatební roucho, připravené pánem domu pro každého společníka. Právě tak má být povolání věřícího vždy vztahováno k božímu milostnému a spravedlivému záměru (Ř 11,20). Křesťané je mají vztahovat na sebe k upevnění svého povolání a vyvolení (2Pt 1,10).

Ostatně toto boží povolání je slovo tak účinné, že určuje samo postavení křesťana. Všichni přijali povolání: povolání je věřící nové smlouvy (1K 1,24; Ř 8,28; Ju 1; Zj 17,14). Výraz „povolání svatých“ (Ř 1,7; 1K 1—2) znamená zároveň cíl povolání a jméno těch, kteří je přijali. Toto povolání jim dává také jméno „dítěte (nebo synů) božích“ (Mt 5,9; 1J 3,1), „bratří“ (Žd 2,11). Ti, jež toto povolání zasahuje, jsou ti, kterým je zle, hříšníci (Mt 9,12—13 par.), ti, kdo jsou na silnicích a podle plotů: chudí, zmrzačení, slepí a kulhaví (L 14,12nn). Apoštol skutečně poznamenává, že mezi povolanými Korintany „není mnoho moudrých podle lidského soudu, ani mnoho mocných, ani urozených“ (1K 1,26).

Zbývá podtrhnout charakteristický rys božího povolání: je *společné* i osobní. Je to jasné zvláště v epištolách: křesťan přijímá povolání prostřednictvím → *církve*, pro ni, a v ní i pro svět. Povolání k spáse se uskutečňuje jen v začlenění povolaného

k potomstvu Abrahamovu (Ř 9,7), k tělu Kristovu (Ko 3,15); podílí se na budování tohoto těla a na jeho služebnostech (Ef 4,11—12). V tomto ohledu je typické povolání Pavlovo (Ga 1,15; Ř 1,5). To nás přivádí ke zkoumání, jak se projevuje odpověď povolaného.

3. *Odpověď věřícího.* a) *Víra.* Boží povolání může být pochopeno jenom ve → víře. Současně probouzí poslušnost víry. „Věrou povolán jsa Abraham, uposlechl Boha, aby odšel na to místo, které měl vzíti za dědictví“ (Žd 11,8). V evangeliu je kázání Kristovo výzvou k pokání, jež zřetelně projevuje odpověď těch, kdo v něho věří (L 5,32). Pavel dodává ve výkladu svého povolání Galatským, že „poslechl, aniž by se poradil s tělem a krví“ (Ga 1,16).

b) *Služba.* Ten, kdo odpoví na povolání, je tím zapojen do díla božího, které je tožné s dílem těla Kristova na zemi. Bůh povolává pro své vykupitelské dílo. Nikdo si nemůže osobovat žádný titul, ani si sám od sebe přivlastňovat jakoukoli funkci: zde „si nikdo nemůže přisvojit sám, nýbrž povolává ho Bůh jako kdysi Arona“ (Žd 5,4). Každé povolání je však vždycky povoláním ke službě ve vzájemných vztazích křesťanů (Ga 5,13), nebo ve → službě církve formami, které ustanovila (1Pt 4,10—11).

c) *Postavení křesťana ve světě.* Povolání vymezuje křesťanovo postavení mnohem obecněji: je v něm zcela závislý na Bohu v Ježíši Kristu: jim náleží k „hostům a příchozím na zemi“ (Žd 11,13). Tento lid projevuje současně své povolání v osobním životě svých členů i v jejich životě společenském (1Pt 2,9—10).

Toto je tak pravdivé, že velký počet vykladačů a většina našich verzí vykládá povolání, o němž mluví Pavel v 1K 7,17—24, jako postavení, stav. Tento výklad tím rozumí, že se sociální či profesionální postavení stává povoláním křesťana. Má je za takové pokládat, poněvadž je to místo, které měl od Boha „vzít za dědictví“. V tomto oddíle „rozšiřuje Pavel diskusi při výkladu relativnosti lidských situací vzhledem k příchodu království. Apoštolovo hledisko lze shrnout zcela krátce: nemít co nejméně podmínky lidské existence, pokud neodporují uskutečnění křesťanova povolání. ... Ve vztahu k osvobození z otroctví, z něhož nás osvobodil Kristus, má lidské otroctví tak malou důležitost, že je lépe zde nic nemít.“ (J. Héring, Ko-

mentář k NZ). Podrobný výklad však tomu odporuje. Opírá se o větný paralelismus verše 17 a uzavírá, že „jde o to, přijmout přece společenskou situaci (celibát či manželství, svobodu či otroctví), v níž jsme byli v okamžiku svého obrácení, jako způsob uskutečnění našeho křesťanského povolání. ... V důsledku toho „výzva“ zde neznámá *povolání*, jež nás zve k tomu, abychom byli křesťany, nýbrž povolání, které máme uskutečnit přijetím své situace.“ Autor pak poznamenává, že „užití tohoto termínu v našem textu obohatilo křesťanskou mravouku, zvláště etiku protestantskou, která mluví běžně o „povolání“ jako o úloze, která připadá křesťanům“ (s. 55). Výklad je svůdný, avšak K. L. Schmidt, který se drží H. Cremera, jej odmítá. Dokazuje, že jednomyslné svědectví NZ je proti němu. Povolání v něm vždy znamená boží volání k spáse. Čteme tento oddíl spíše v etické perspektivě reformátorů nežli v perspektivě prvotního křesťanství.

Reformátoři skutečně přehodnotili situaci a vyznání křesťana ve světě: pro Luthera víra pozdvihuje poniženou práci venkovana na poli nebo hospodyně v jejím domě na výšinu svatého díla. Calvin, jehož učení je inspirováno myšlenkou boží svrchovanosti nade vším a jeho slávy, kterou má křesťan hledat ve všech svých skutečích, praví, že „máme také pilně pozorovat, co Bůh každému z nás přikazuje, vidět své povolání ve všech skutečích svého života. A aby nikdo lehce nepřekračoval své meze, nazval takové způsoby života povoláním.“ Za ono „nazval“ je třeba v každém případě položit otazník. Calvin rozšiřuje ryze biblický smysl a užití tohoto termínu. Etika reformátorů však vyvozuje praktické důsledky z učení evangelia, když ukazuje, že se boží povolání vyjadřuje poslušností věřícího a že sjednocuje všechny jeho skutky.

Vnitřní svědectví NZ nás zve k tomu, abychom apoštolovu myšlenku pochopili spíše tímto způsobem: Každý, kdo přijal povolání, byl vykoupen za výkupné (v. 23); aby zůstal připojen k božím povoláním (v. 20) a aby žil způsobem, který mu odpovídá (v. 17). Milost a spasitelné zaslíbení jsou mnohem důležitější nežli vnější přechodné postavení křesťana.

Je samozřejmé, že křesťan může ve víře pokládat toto postavení za „podíl daný mu Pánem“. Křesťan má vždycky poslechnout, za určitých okolností, na daném místě

a v daném okamžiku. Pavel může prosit Boha, aby učinil Tessalonické hodné povolání, kterým je Bůh oslovil (2Te, 1,11). Stejně píše „vězeň v Pánu“ Efezským (4,1). To znamená, že se mají chovat shodně s požadavky evangelia (Fp 1,27), s vůlí Páně (Ko 1,10), počínat si způsobem „hodně Bohu, který povolal vás do království svého a v slávu“ (1Te 2,12).

Bůh může konečkonců použít jakéhokoliv postavení a zcela zvláště → utrpení křesťanů a dokonce jejich → smrti, aby osvědčil moc evangelia. Proto se Pavel pokládá za „vězně pro Krista“ (Fp 1,13, 2,17) a křesťané mají vědět, stejně jako adresáti 1. Petru (2,19,21), že „to je milost před Bohem, budete-li trpělivě snášet souzení, protože k tomu jste přece byli povoláni“.

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

POŽEHNÁNÍ

1. *Požehnaní je slovo obdařené zvláštní mocí, jímž sám Bůh (nebo člověk, jenž ho zastupuje) dává živým bytostem či věcem spásu, prospěch a radost ze života. Bůh žehná muže a ženy, zvířatům (Gn 1,22,28); žehná chlebu a vodě, aby nepřinesly nemoc (Ex 23,25); žehná půdě, aby byla úrodná (Ž 65,11); žehná lidské práci (Dt 2,7). Život není přirozený jev, nýbrž dar, který zázračně chrání a zachovává Bůh sám. Když dává požehnaní člověk, necerpá ze svých zdrojů, nýbrž z božího bohatství, prosí o ně (Gn 24,60, 49,25; Nu 6,22—27; 1S 2,20).*

2. Požehnaní v nejširším smyslu je výrazem boží šlechetnosti a štědrosti; zejména je však *znaméním dějin spásy*, zcela výrazně zasahuje do každého údobí těchto dějin. a) Při stvoření Bůh žehná tvorem, dává jim milost života a je jeho zárukou. To je nejjobecnější podoba → smlouvy boží se stvořením. b) Po potopě žehná Bůh Noé a jeho synům a uzavírá s padlým lidstvem novou smlouvu ve znamení trpělivosti (Gn 9,1,11). Nesklání se před hříchem, nýbrž potvrzuje svou milost, schopnou znovu vše napravit. Boží záměr se pak odhalí ve třetí etapě dějin spásy: c) Bůh žehná Abrahamovi, kterého vyvolil nejen kvůli němu samému, nýbrž pro spasení všech národů (Gn 12,1—3). Abraham a lid jeho potomků budou znamením zaslíbení, které se naplní v Ježíši Kristu (Ga 3,14; J 8,56). A právě toto požehnaní je to, o co jde mezi Jákobem a Ezauem (Gn 27), nikoli jen o požehnaní otcovské.

3. Člověk nebo lid, jemuž žehná Bůh, odpovídá tím, že velebí Boha svým *dikčíněním*. Věřící dobrořečí Bohu, jehož je stvořením a dítětem. Dobrořečíme Bohu, jenž je věrný svému stvoření (Ž 104,1,35, 145,10,21), jenž vyslýchá a bude vyslýchat prosby (Ž 28,6, 63,4n). Elizeer děkuje Bohu za jeho věrnost Abrahamovi (Gn 24,27). David se sklání před Bohem a dobrořečí mu za to, že zaslíbil vládu i jeho potomkům a potvrdil trvalost jeho království (1Kr 1,47—48; 2S 7,11—16); lid při bohoslužbě dobrořečí Bohu, že jej vyvolil a zjevil se mu (Ž 115,18); Zachariáš a Simeon chválí Boha, který naplnil své zaslíbení o Spasiteli (L 1,68, 2,28—32).

Poznámka: *Kalich dobrořečení, kterému dobrořečíme* (Žilkův překlad: kalich žehnání, který žehnáme — 1K 10,16): Toto slovo nemá vyvolávat žádné tajemné gesto požehnání, které by kalichu propůjčovalo nějakou magickou sílu; žehnat zde znamená děkovat. Kalich je tu znamením společenství krve Kristovy, je to boží dar pro spasení církve a jako takový je předmětem chvály.

CHR. SENFT /přel. K. Trusina

P R Á C E

1. *Boží práce.* Boží činnost je pravzorem práce. Biblické texty důrazně tvrdí, že Bůh pracuje. Pracuje od začátku: je stvořitel, zachovatel, zachránce světa (Gn 1,31n, 2,3; Ž 19,2; 65; Př 8,22—31; Iz 40,21—31, 45,9—13, 64,7; J 1,1—3,10; 5,17; Zj 15,2—3).

Stejně tak Ježíš Kristus, Syn, pracuje jako jeho Otec a s ním (J 5,17, 4,34, 14,10, 17,4).

2. *Práce, přirozené lidské postavení.* Z biblických textů vyplývá, že práce odpovídá božskému řádu věcí. Božím skutkům odpovídají lidské skutky (slovo je všude stejné). První člověk byl postaven do rajske zahrady, aby ji obdělával a hlídal (Gn 2,15). Práce je normální úděl předepsaný člověku Stvořitelem. Prostřednictvím práce Bůh přidružuje člověka k svému tvořivému dílu (1K 3,9). Práce je znamením, jímž Bůh potvrzuje, že člověk je jeho spolupracovník.

Práce je tedy součástí nařízení boží moudrosti (Ž 104,19—24; Iz 28,23—29). Celé tvorstvo pracuje (Př 6,6—11). Lenost je odsouzena. Práce je výslovný boží příkaz člověku (Ex 20,9; 1Te 4,11; 2Te 3,10).

Práce člověka je tedy dobrá, pokud je

odpovědí na tento příkaz a zařazuje se do božského díla.

3. *Úpadek práce pádem.* Avšak boží řád byl převrácen pádem. Práce, která měla být milostí a radostí, dostane se do konfliktu s následky hříchu. V Gn 3,16—19 vidíme, jak práce vykonávaná hříšníkem se stává utrpením. Lidský hřích dělá z práce břemeno; na práci mužů a žen leží prokletí. To neznámá, že by po pádu byla práce špatná sama o sobě; člověk ji hříchem kazí. Místo, aby práce chválila Boha, slouží k chvále a slávě stvoření. Stává se cílem, modlou (Kaz 2,4—11,20—23; L 12,16—22). Stává se prostředkem vykořisťování a útlatku bližního (sr. Ex 1,11—14, 2,23; Jk 5,4). Nicméně protože boží milost se dále uplatňuje v této pro člověka nešťastné situaci, práce se může stát i potom v některých případech zdrojem požehnání (např. práce Noé). Boží pedagogika nám nepřestává připomínat pravý význam práce v tomto pádem porušeném řádu. Tuto úlohu má především skutečnost → *sabatu*. Sabat je předzvěstí velkého → odpočinku vyhrazeného pro boží lid. Je to omezení práce, které připomíná lidem, že pravým cílem jejich života není práce, ale sláva a služba Bohu (Ex 20,8—11, 31,12—17; Iz 58,13—14).

Tím, že je Židům předepsáno obětovat prvotiny dobytka a úrody Hospodinu, je práce lidí postavena zpátky do pravé perspektivy: půda je boží a člověk, který sklízí její plody, je pouze správce božského majetku. Tak po celá staletí ukazuje boží milost cestu k posvěcení práce.

4. *Práce v řádu vykoupení.* Práce nachází své pravé místo v novém řádu nastoleném Ježíšem Kristem.

Sám Kristus a apoštolé jsou v tom příkladem. Ježíš pracoval rukama, byl tesařem (Mk 6,3). Apoštol Pavel tkal stany (Sk 18,3). Bible má v úctě práci rukou. Nedělá rozdílu mezi jednotlivými druhy práce. Rozhoduje duch, v kterém se práce koná.

Takto se jeví práce Ježíše Krista ve dvojím pohledu. Za prvé ji považoval za úkol uložený mu Otcem (J 9,4), za druhé ji viděl jako službu lidem (Mt 20,28).

V tomto světle může být práce člověka přehodnocena. Nepřestává ovšem být soužením. V NZ jeden z řeckých výrazů popisující práci obsahuje stále ještě myšlenku utrpení a únavy. Existuje stále pejorativní

pojetí práce. Je pravda, že i věřící je stále v nebezpečí konat marnou práci (J 6,27; 1K 15,58). Nicméně v Ježíši Kristu je každý člověk povolán dát své práci novou hodnotu, to jest způsob a důstojnost práce, kterou člověk koná z Kristovy milosti a pro jeho slávu. Bude to práce „v Pánu“ a „pro Pána“ (Ř 14,7—8; Ef 6,5—9; Ko 3,23—24).

V této perspektivě se pracující jeví jako *správece* božího majetku (1K 4,1—2; sr. Mt 25,14—30), jako *služebník* bližního (Mt 25,40; Ga 5,13; 1Pt 4,10). Tato práce nebude marná. Má určitě hodnotu, i když jinou než v očích lidí. Proto dostane svou odměnu. Je třeba poznamenat, že bible nepomíná pojem *spravedlivé mzdy* (sr. Lv 19,13; 2Pa 15,7; Jr 22,13; L 19,11—27; 1K 9,7—10). Rozšiřuje však tento pojem za rámec lidské rovnosti a zásluhy (sr. Mt 20,1—6).

V den soudu bude zjevena hodnota díla každého člověka. Avšak konečná odměna pracovníka bude skutkem boží milosti, jako i jeho *spravedlnosti* (sr. 1K 3,8—15). V novém vidění toho, co je nám dáno v Ježíši Kristu, je především důležité to, že lidská práce je účastí na stvořitelské a obnovné práci boží. Potud budou mít skutky věřícího hodnotu pro věčnost, neboť jsou začleněny do velkého božího díla (sr. Zj 14,13).

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ
/přel. T. Opočenský

P R A V D A

1. Pokud se v bibli pohybujeme v oblasti hebrejského myšlení, vyvolává slovo pravda v zásadě představu *pevnosti, jistoty, věrnosti, stálosti* (→ amen). Představa, která se obvykle váže ke slovu „pravda“ v našem užití, např. „říkat pravdu“, kde jde o přenesnost prohlášení, je v této perspektivě až zvláštní a odvozenou stránkou tohoto pojmu. V hebrejštině se mluví o „člověku pravdy“ (Ex 18,21; Neh 7,2; naše překl.: pravdomluvný, věrný), na něhož se lze spolehnout; o cestě pravdy (Gn 24,28), která vede jistě k cíli; o sadbě pravdy (Jr 2,21), od které se právem očekává dobré ovoce; o pokoji pravdy (Jr 14,13) — trvalém a jistém. Pravé bohatství je podobně postaveno do protikladu proti nepravému, poskytujícímu jenom klamnou jistotu (L 16,11). Boží milost je pravá (1Pt 5,12), poskytuje bezpečný základ. Soudit podle pravdy (Ez 18,8) znamená nejenom posuzovat objektivně fakta, nýbrž umožnit pra-

vý vztah mezi stranami a vrátit jistotu ohrožené existenci (sr. Př 14,25).

Výraz „pravda“ neodpovídá na mnoha nz místech hebrejskému, nýbrž řeckému výrazu, který nepřipomíná pevnost a věrnost, nýbrž vyjadřuje, že něco je *odkryté*; místo aby to bylo zamlčeno či skryto, je to vyjádřeno a zbaveno všeho zastírajícího zdání. Tak je tomu někdy v Pavlových epištolách, často a soustavně v Janově evangeliu a Janových epištolách. Chápeme ostatně, že se tato dvě pojetí nevyklučují, nýbrž doplňují a sbíhají. Je někdy obtížné mezi nimi volit.

2. V prvním i druhém smyslu se pravda pochopitelně dostala do *náboženského a bohosloveckého slovníku*. Když označuje, *co je stálé, jisté*, je častým vyjádřením božího chování vůči člověku, způsobu, jak je přítomen a jak jedná ve své existenci. Překlady hovoří o boží pravdivosti (Ex 34,6) a věrnosti (Ž 31,6) — oba výrazy vyjadřují původní pojem jen částečně. „Vykoupil jsi mne, Bože věrný“ (Ž 31,6). Bůh věrný sobě samému a svému zaslíbení, solidární s věřícím, vytrhuje z nejistoty a zasahuje do jeho života, zakládá jeho existenci, dává mu budoucnost.

Celý žalm je jedním dlouhým líčením boží pravdivosti. Ta je postavena proti marnosti → model (v. 7), které jsou klamnou oporou těch, kdo je zývají. „Úhrnem“ božího Slova, jeho podstatou, je pravda (Ž 119,160). Druhá část verše ukazuje, co to znamená: pravda má konečnou platnost, nebude odvolána, existenci staví navždy na pravý základ. „Slova tvá jsou pravda“ (2S 7,28): zaslíbení boží je skutečnost, na kterou je možno se spoléhat a ve víře v ni jít směle k budoucnosti. „Chodím v pravdě tvé“ (Ž 26,3) znamená: odvažují se života, v němž počítám s tebou, s náboženskými i mravními důsledky, které z toho plynou. „Skutkově rukou jeho pravda a soud, a nepohnutelní všickni rozkazové jeho“ (Ž 111,7n): jsou projevem smlouvy, která zakládá navždy jeho vztahy k lidu (sr. Ž 93,5). Kristus je služebníkem obřezaných, aby zjevil boží pravdu (věrnost) a aby potvrdil zaslíbení učiněná otcům (Ř 15,8). Smysl výrazu „pravda“ vysvitne v sousedství dvou výroků: „Zdaliž nevěra jejich věrnost boží vyprázdnil?“ (Ř 3,3) a „Jestliže pravda boží mou lží rozmohla se k slávě...“ (Ř 3,7). Vidíme, že boží pravda není nic jiného nežli věrnost zaslíbením, která dal Izraeli, zrovna tak

jako nevěřit Bohu je lidská lež. Je-li Ježíš Kristus nazýván Pravý (Zj 3,7.14; 9,11), je to proto, že když zachraňuje a soudí, naplňuje vzhledem k církvi a ke světu boží záměr.

Je samozřejmé, že pravda označuje také psané slovo, skrze něž je Bůh přítomen uprostřed svého lidu: zákon pravdy (Neh 9,13; Mal 2,6), pravdivé svědectví, pravé soudy (tj. předpisy zákona, Ž 19,8.10), anebo pravé učení, evangelium: slovo pravdy (Ef 1,13; Jk 1,18; sr. Tt 1,9); zjevovat pravdu znamená hlásat evangelium (2K 4,2); uposlechnout pravdu (Ga 5,7) znamená věřit evangeliu. – Evangelium je také nazýváno pravdou proti bludům (1Tm 6,5; 2Tm 4,4; Tt 1,14; 2Pt 2,2), jako Bůh je nazýván pravým proti modlám (1Te 1,9; 1J 5,20).

3. Jen v Janově evangeliu a Janových epistolách, kde se slova pravda, pravý, pravdivý často vyskytují, se jich užívá téměř napořád v řeckém smyslu: *zjevení skutečnosti, sama podstata věci*. Pravda tedy není na prvním místě chápána jako to, co poskytuje bezpečný základ ohrožené existenci, nýbrž jako světlo, které na ni padá. Je zjevením, je boží skutečností, která se člověku odhaluje, aby jej vysvobodila ze lži a jejího zajetí, aby mu umožnila poznání Boha, a proto i poznání sebe sama: Slovo, Ježíš Kristus, je pravé světlo, světlo samého Boha, jež osvěcuje každého člověka (J 1,9).

Když Ježíš říká: „Pravdu pravím, přišel jsem, abych vydal svědectví pravdě“ (J 8,40.45n; 18,37), neznamená to jen, že tato slova odpovídají skutečnosti, nýbrž že jsou *zjevením Boha samého*. Jsou událostí, v níž Bůh k člověku přistupuje, aby odhalil jeho lež. Lež je v tom, že člověk neposlouchá Boha, že chce usmrtit Ježíše, v němž k němu mluví Bůh, že chce žít nezávisle na Bohu a stává se tak sám obětí Vražděníka lidí (J 8,37.40.44). Bůh volá člověka, aby se poddal a našel život: pravda, to je milost, která osvobozuje člověka od hříchu a vrací jej Bohu (J 8,32.34). Ježíš je Slovo plné milosti a pravdy (J 1,14); je v něm plně zjevena božská skutečnost, milost učiněná člověku. Ježíš může také říci: „Ten, který mne poslal, pravdomluvný jest, a já, což jsem slyšel od něho, to mluvím na světě“ (J 8,26; sr. 7,28). Prohlašuje tak, že jedná a mluví v úplné závislosti na Bohu, že je jeho skutečný zástupce. Bůh je s ním, nenechá ho samého, tj. mlu-

vi a jedná v něm: není třeba hledat Boha vedle či mimo Ježíše. Ježíš hledá slávu toho, který jej poslal, proto je pravdomluvný (J 7,18; sr. 5,31). Není jako člověk, který hledá svou vlastní slávu, který chce jen sebe sama a jehož všechno myšlení a život se proto stává lží. Ježíš chce jen Boha, setkání Boha s člověkem, je proto pravda, v něm se opravdu setkáváme s Bohem. Jeho protivníci v něho naopak nevěří, neboť hledají slávu jedni od druhých, hledají svou jistotu v sobě samých, v souhlasu sobě podobných, nemilují Boha ani nehledají jeho souhlas (J 5,41—44).

Ježíš je pravý chléb z nebe, pravý vinný kmen (J 6,32; 15,1), jeho tělo a jeho krev jsou pravý (nikoli „právě“, jak je přeloženo) pokrm a pravý nápoj (J 6,55). Je tak opakem pokrmu, který se kazí (J 6,27), ve kterém člověk hledá život a který jej nemůže uchránit od smrti. Je protikladem ke všem stromům života, které si lidstvo vysnilo a které jsou výrazem jeho žádostivosti. Jen Ježíš je zjevení a přítomnost boží pro člověka, je zachránce života. Ulomená ratolest usychá. Protože se v Ježíšovi setkává s člověkem sám Bůh, naplňuje se v tomto setkání soud nad člověkem. Ježíšův soud je pravdivý, protože Otec, který jej poslal, je s ním (J 8,16; sr. 5,30). Neznamená to ani tolik, že Ježíš lidi soudí spravedlivě, protože mu Bůh dal důvěrné poznání člověka, jako to, že v setkání s ním, zástupcem samého Boha, se s konečnou platností rozhoduje o těch, kdo jsou spaseni a kdo zatraceni: člověk je souzen podle postoje, který zaujal vůči Kristu. To, co říká Ježíš o sobě, je shrnuto v prohlášení: „Já jsem ta cesta, pravda i život“ (J 14,6), kde je každé slovo upřesňováno druhým. Ježíš je cesta — přístup k Bohu, protože je pravda, Bůh přítomný pro člověka a pravé světlo vržené na jeho existenci. Tak je i život; kdo v něho totiž věří, našel místo, které je mu Bohem určeno a kde už život není předmětem žádostivosti, nýbrž boží dar.

4. Protože *pravda* je boží skutečnost, vůči níž se člověk uzavřel, *uniká člověku, který se oddal sobě samému*. Není možno ji poznat z přirozených daností života. To dokládají nedorozumění, která bez přestání vyvolává Ježíšovo svědectví (např. J 3,4; 4,15). Hřích, vzpoura člověka proti Bohu, působí, že člověk vidí v božím zjevení jen lež či hřích (J 8,48n; 9,24). Sami učedníci nemohou „snést“, co Ježíš říká:

Duch pravdy je má vést na cestu pravdy, má jim dát poznat Ježíše. To tak, že vezme z toho, co je jeho, a dá to jim (J 16,12—15). Připomene jim, co Ježíš říkal, tj. odhalí jim v tom boží skutečnost (J 14,26; sr. 1J 2,20,27; u Pavla je táž myšlenka vyjádřena jinými pojmy: 1K 2,6—16). Tento Duch, stejně jako Ježíš sám, je nazýván pravda. To ukazuje, že je božskou skutečností, která působí ve zjevení samém, aby je dávala poznat a rozpoznat, že je osvěčující boží mocí, skutečností samého Slova. Není snad zbytečně tu poznamenat, že uctíváním v Duchu a pravdě, které Bůh chce (J 4,23n), není nikterak míněna „spiritualizovaná“ bohoslužba bez bible a svátostí, bez církve a kostela, která by záležela v čistém smýšlení srdce, nýbrž bohoslužba, která odpovídá božimu zjevení v Ježíši Kristu, který je přítomen v Duchu.

5. Poznání pravdy není teoretické, nýbrž „existenciální“, *skutečně v nasazení celého člověka*. Poznání, které dává Duch, spočívá v tom, že Ježíš je Kristus (1J 2,20—22; sr. 1K 12,3). Navzdory této zdánlivě teoretické bohoslovecké formulaci jde o poznání podstatně praktické, které zahrnuje osvěcení a obrácení: abych v Ježíšovi poznal cestu, pravdu a život a ustal ve vzpouře proti Bohu. Poznat pravdu znamená být skrze ni posvěcen (J 17,17,19), vytržen ze lži a přitřžen k Bohu. Známe ji, jen když přebýváme v Ježíši Kristu (J 8,31n), v ustavičném pohybu víry. Ještě konkrétněji: toto poznání je skutečné, jen když svůj život podrobíme příkázáním. „Kdo říká: znám jej a neostříhá příkázání, lhář jest a pravdy v něm není; ale ten, kdo ostříhá slovo jeho, láska boží je v pravdě naplněna v něm“ (1J 2,4n; sr. 1,6). Příkázání a slovo jsou v této větě synonyma: slovo, evangelium, je pochopeno jen tehdy, když v něm rozpoznáme výzvu k poslušnosti, jestliže na ně odpovíme tím, že jdeme tak, jak šel sám Ježíš (1J 2,6), založíme totiž svůj život na zjevení, jímž je Ježíš Kristus.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

PRAVICE

1. SZ nemá zálibu v antropomorfismech, ale hovořit o boží „ruce“ nebo „pravici“ je z hlediska člověka jediný možný způsob, jak mluvit o živém a jednajícím Bohu, který tvoří, zachovává, útočí i brání, soudí, trestá a zachraňuje. Zřídka kdy se hovoří

o rukou, které objímají a těší (Iz 40,11), nebo o rukou mateřských (Nu 11,12!). O ruce se mluví jako o ruce Vysvoboditele (Ex 13,3), Pána — vlastníka (Ž 95,4), pastýře, který nespustí zrak ze svého stáda (Ž 95,7), svobodného a mocného ochránce (Iz 40,2; Ž 63,9), Krále, který vyučuje své posly (Ex 3,22; 37,1), Stvořitele (Ž 104,28), zuřivého Soudce (Iz 5,25), nepřemožitelného protivníka (Dt 32,39; 2S 24,14), Soudce nejvyšší instance (Ž 31,6,16). „Mstivá“ ruka (pravice spravedlnosti, Iz 41,10) podle práva zjednává spravedlnost ve prospěch utlačených a ke cti boží (→ soud, → spravedlivý). V též smyslu se mluví o „rameni“ Hospodinově. Pro boží lid je velkou útěchou a velkou nadějí vědomí, že jeho pravice jedná. Znamená to, že je Mistrem a Pánem dějin světa a že jeho bdělá prozřetelnost se ve svém účinku rozvíjí jak v životě národů, tak v životě každého věřícího.

2. NZ mluví o ruce nebo pravici boží jen velice zřídka (L 1,51; Žd 10,31; 1Pt 5,6). Aktivní boží zásah dostal svoji podobu a jméno ve zjevení Ježíše Krista. Od té doby se tedy výslovně mluví o Ježíši Kristu. Vedle toho se zde alespoň dvacetkrát vyskytuje obrat „na pravici boží“ (Ž 110). Tento žalm byl v období staré smlouvy slavnostním zpěvem nastolovacích obřadů. Uvedení izraelského krále na trůn bylo činem politické povahy, ale spadalo pod boží autoritu. Král se stával pro lid prvním „pánem po Bohu“, nabýval nejvyšší autority, za niž pak byl po všechn čas odpovědný před Bohem. NZ vztáhl tento intronizační žalm na Ježíše: Bůh jej učinil Pánem a Kristem (Sk 2,36) a jemu dal velikou moc (Mt 28,18). V tom je význam jeho „nanebevstoupení“, o kterém se vypráví na konci Mk a L a na začátku Sk. Stejně mocně je hlásáno výslovně nebo mlčky v uvedených dvou oddělech a v nesčetných oddělech evangelií a epistol. „Nanebevstoupení“ není nějaká zázračná cesta (texty, které o ní svědčí, jsou velmi strídme), nýbrž skutečné převzetí moci. „Vstoupil na nebesa“ vyjadřuje nanebevstoupení politické, ne meteorologické (W. Vischer), neboť nebe je místem, odkud kraluje Bůh, a toto místo bude vždy výše než jakákoli lidská autorita. „Byl povýšen“ (Sk 5,31), „posadil se“ (Žd 1,3) nebo „stojí“ (pouze ve Sk 7,55n) na pravici boží“ tedy znamená, že Ježíš byl po své službě, své smrti a svém vzkříšení od Boha ustanoven Králem ve smyslu Ž 110, to jest vítězem nade

všemi nepřáteli (v. 1), Králem Izraele (v. 2). Má zároveň úřad věčného kněze (v. 4, srv. Žd 7). Jeho vítězná vláda se rozprostírá nad všemi královstvími a národy (v. 5n). Tuto královskou hodnost prohlášují všichni nz autoři. (Z dalších důležitých oddílů: Mt 26,64 a paralely; Ř 8,34; Ef 1,20; Ko 3,1; Žd 8,1; 10,12; 12,2; 1Pt 3,22, zvláště významný verš.) Jan se nicméně neodvolává na Ž 110 a neuzivá výrazu „na pravici boží“. Jeho svědectví se shoduje jiným způsobem se svědectvím jiných autorů (např. → slovo). Všichni se shodují v tom, že právě skrze Ježíše Bůh jedná, vládné, koná stvořitelské dílo, uchovává, vede boj, brání, soudí, hrozivě se hněvá a zachraňuje.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

P R Á V O

1. Soubor textů vztahujících se k právu je zaznamenán v Pentateuchu, jež Izrael nazývá → „Zákon“, neboť mu slouží jako životní pravidlo a současně obsahuje boží → zjevení. Podle tradice je autorem hebrejského zákonodárství Mojžíš; díky jemu se židovské právo ustavilo a zachovalo své charakteristické rysy během dějin vyvoleného lidu. Mnohé texty byly zřejmě sepsány po Exodu, zvláště od 7. do 5. století, ale Mojžíš zůstává rozhodujícím činitelem v utváření izraelského práva, které, jak víme, velmi silně ovlivnilo ducha Izraele.

V množství zákonodárných dokumentů odborníci rozlišují různé sbírky. K nejstarším patří: a) rituální Desatero (sr. Ex 34,10—26), které je možná starší než Exodus; b) vlastní Desatero (sr. Ex 20,2—17; Dt 5,2—21), jehož originál pochází podle některých pramenů z mojžíšovského období; c) zákoník smlouvy (sr. Ex 20,22; 23,19), široká sňůška obřadních předpisů a morálních doporučení. Z novějších textů jmenujme: d) Deuteronomium (sr. především Dt 1—26), objevené v Jeruzalémě za Joziáše roku 622 před Kristem (sr. 2Kr 22), které formou Mojžíšova projevu k lidu připomíná naprostou nezaslouženost vyvolení Izraele a vděčnost, kterou mají Izraelci projevovat Hospodinu následováním jeho přikázání; e) zákoník svatosti (sr. Lv 17—26), sepsaný v období vyhnanství, zdůrazňuje boží svatost a opatření, aby jeho jméno nebylo profanováno; a konečně f) zákoník kněžský (sr. více či méně rozsáhlé fragmenty Pentateuchu), který se zabývá velkými typicky židovskými insti-

tucemi (→ sabat, → obřizka) a organizaci jeruzalémské bohoslužby.

2. Židovské zákonodárství bylo srovnáno se zákony asyrskými, sumerskými, chetitskými a především se slavným Chammurapiho zákoníkem z 18. století před Kristem. Existují nepopiratelné podobnosti mezi těmito různými zákoníky, ale jejich rozdíly jsou stejně nápadné, ne-li tím nápadnější. Zcela zvláštní duch inspiroval biblické zákony. Chování vyvoleného lidu je tím poznamenáno ve všech oblastech. Porovnejme některé rysy izraelského soudnictví:

a) Izraelské právo je založeno výlučně na Bohu. Není vyjádřením vůle lidu ani panovníka, v ničem není světské, je cele teologické. (Viz bod 3.)

b) Hebrejský zákon spojuje službu Hospodinu se službou bratřím. Povinnosti Izraele vůči Bohu se neomezují na oblast náboženskou, týkají se také života mravního a sociálního. Jak je patrné již z Desatera a jak to připomínají bez ustání proroci, —uctívání Hospodina —vyžaduje— také úctu k právu bližního (Ex 20,2nn; Am 5,14nn; Iz 1,10nn; Mi 6,6nn atd.).

c) Izrael zavrhne třídní spravedlnost platnou v Babylónu. Právo je stejné pro všechny. Proto se biblická právní soustava snaží vycházet vstříc především těm, kteří se mohou snadno stát obětmi bezpráví (vdovy, sirotci, cizinci, sr. Ex 22,21nn; Lv 19,15 a 33n; Dt 24,14nn atd.).

d) → Život je pro Izraelce nejvyšším darem, je tedy obzvláště chráněn, i život otroka. Izraelské právo zdůrazňuje úctu k rodičům, upravuje sexuální vztahy, zakazuje prostituci, kterou Chammurapiho zákoník přijal, vylučuje příliš brutální tresty zmírněním zákona odplaty (sr. Ex 22,10n; 21,7nn, 20 a 26nn; Lv 18,6nn; 20,10nn; Dt 27,16nn atd.). Takové jsou charakteristické znaky biblického práva; je samozřejmé, že přímo z Písma nelze vyvodit právní řád, který by byl platný pro dnešek, avšak je možné přijmout z izraelského zákonodárství užitečné údaje, určité řídicí linie, které nám umožňují uznat či brát v pochybnost současné zákony.

3. Právo je tedy podle Písma přímo svázáno s Bohem. Není závislé na nějakém rozumovém nebo mystickém principu. Izrael nemá přírodní právo, ale pouze právo, které Bůh zakládá, chrání nebo obnovuje. Hebrejský kořen slova „právo“ spojuje

myšlenku soudu s myšlenkou svrchovanosti: právo je sférou působnosti nejvyššího vládce, je podřízeno nadpřirozené oblasti. Soudy jsou vyhrazeny Hospodinu a těm, kteří k němu mají přímý vztah, jako např. soudci, králové nebo kněží (sr. Sd 3,10, 6,34; 2S 8,15; 1Kr 3,9nn, 28; Iz 11,1nn; Jr 23,5nn; Ž 72,2nn; Dt 1,16nn, 17,8nn atd.).

Mimo Boha není ani práva ani → spravedlnosti. Avšak biblický Bůh nevládne jako rozmarný despota, jeho rozhodnutí nejsou svévolná. → Smlouva, která spojuje Hospodina a Izrael, je základem biblického práva. Boží rozsudky jsou vždy v souladu s touto dohodou, u jejíhož zrodu stál Bůh v době Mojžíšově a které zůstává věrný přes postoj svého partnera. Izraelské zákony nejsou ani mlhavé ani teoretické: týkají se lidu, který se nachází v konkrétních situacích, zahrnují celé dějiny Izraele i existenci každého příslušníka vyvoleného lidu, stavějí v každou chvíli a za všech okolností potomky praotců před boží požadavky, oznamují pravomoc Boha, kterému je třeba se podrobit nebo zemřít (sr. Dt 30,15nn).

Smlouva je nejen základem, ale je také cílem biblického práva, které není nikdy abstraktní a neupadá ani do neúčinné kauzistiky. Izraelské zákonodárství totiž nemá jiný smysl než udržovat nebo obnovovat platnost smlouvy, která je vinou Izraele neustále ohrožována nebo porušována. Hospodin je koneckonců zárukou práva; jeho soudy potvrzují smlouvu, jsou projevem věrnosti, jsou činy milosrdenství; celé právo se jeví jako → milost, jako dar izraelskému lidu, aby se stal skutečně svědkem božího království a jeho spravedlnosti.

4. Čtenáře Písma zaujme počet a význam právnických výrazů, se kterými se v bibli setká; pojmy soudu, smlouvy, milosti, spravedlnosti, svědectví slova atd. hrají ve zjevení rozhodující úlohu. Zdá se, že jestliže biblické právo je v podstatě teologické, teologie je tím zpětně ovlivněna, neboť se vyjadřuje právními kategoriemi. Bible nám odhaluje ohromnou při, která má opravdu kosmické rozměry, která staví děmónské síly proti Bohu, a jejímiž hlavními účastníky jsou spolu s → Bohem a → satanem Kristus, → izraelský lid a → církev. Spása probíhá v rámci soudu; Stvořitel zde projevuje vůli obnovit stvoření v původní podobě a vrátit každému stvo-

ření zvláštní místo, „právo“, které mu přísluší od věčnosti.

Nejedná se zde o pouhé obrázky, o pomíjivý symbolismus nebo o nějaké zákonictví SZ. Písmo nám prostě výběrem pojmů, kterých používá, nabízí pravé pochopení vztahů mezi Bohem a lidstvem. Není většího protikladu k biblickému zjevení než nejasnost mezi nebem a zemí; spása není nikdy v splynutí lidského a božího. Bůh není nějaká přírodní síla, které by se mohl člověk zmocnit, aby s ní byl jedno. Bible přesně rozlišuje mezi člověkem a Bohem. Právnická mluva vylučuje jakékoliv pochybné spojení vyvolané pochybným soucitím; umísťuje Stvořitele a jeho stvoření jako soudce a obžalovaného u soudu, jednoho proti druhému. → Člověk není a nebude nikdy božský, ale byl učiněn k obrazu božímu, což znamená, že je jeho protějškem. Písmo mu zjevuje, že někdo stojí před ním, táže se ho a oslovuje jej slovy „já jsem... ty musíš“, a člověk objevuje, že musí odpovědět tomu partnerovi, který zasahuje do jeho existence, proměňuje jeho život, oslovuje jej vždy konkrétním, živým, osobním způsobem. Člověk nezná ve skutečnosti Boha jinak než prostřednictvím jeho Slova, které s ním navazuje dialog, zahajuje soud světa a bude přebývat mezi námi plné milosti a pravdy, aby napsalo ve prospěch lidstva dějiny spásy (sr. J 1,14).

R. MARTIN-ACHARD
/přel. T. Opočenský

PROMĚNĚNÍ

Všechna synoptická evangelia uchovala příběh o Ježíšově „proměnění“ (Mt 17,1–8; Mk 9,2–8; L 9,28–36). Tento termín vystihuje lépe smysl řeckého textu podle Mt a Mk (L 9,29 má pouze zmínku, že se „vzhled jeho tváře změnil“) než latinský převod „transfiguratio“ a jeho obměny v moderních jazycích. Použitý výraz upomíná na velké téma židovské apokalyptiky: slávu Mesiáše a jeho věrných v posledních dnech. Jejím průvodním znakem je zářivě bílá barva (Zj 1,14; 2,17; 3,4,5; 4,4; 6,11 atd., sr. Za 1,8; 6,3; Da 7,9). Perikopa o proměnění tedy nepopisuje metamorfózu člověka v božstvo, ani zbožštění zasvěcence méstéria v helénistickém smyslu, ani postupné zduchovnění, jako by „Ježíš dozrál pro okamžitý vstup do věčné existence“ (Godet), nýbrž vypovídá (tak jako hlas z Mk 9,7 a par.), že Ježíš je (ne že

by se teprve stával) milovaným Synem, tj. Mesiášem (sr. tentýž hlas z příběhu o Ježíšově křtu: Mk 1,11 zde odkazuje na Ž 2,7). Ježíš je „zahalen“ v boží slávu; zmínka o skvocvím „oděvu“ (a o tváři u Mt a L) nechce událost zvnějšnit či omezit. → Oděv znamená celou bytost, pojatou v jejím dějinném poslání a ve významu, který jí Bůh dává. Můžeme proto příběh o proměnění zařadit do souvislé řady textů, kde se Ježíš „zjevuje“ svým blízkým (zde Petrovi, Jakubovi, Janovi) v eschatologické slávě, aniž co ztrácí ze svého lidství: křest, Petrovo vyznání u Cézareje, Getsemane, zjevení Vzkříšeného átd. Zvláštní příběh o proměnění vystihuje jednu ze stálých poloh evangelijní christologie.

Téma mesiášského zjevení učedníkům (předjímká zjevení konečného) není jediné, které příběh obsahuje. Moderní exegeze zde rozeznává vyprávění snu či vidění učedníků, výjimečné údobí Ježíšova postupného duchovního růstu, časově předsunuté zjevení Vzkříšeného, předobraz Krista přicházejícího na oblaku, uvedení Ježíše na trůn v mesiášské důstojnosti podle tradičního židovského scénáře novoročních slavností, při kterých izraelský král, reprezentant Hospodina, býval obdařen svrchovanou mocí. Všechny tyto hypotézy, zvl. poslední, poukazují na prvky, které v textu nesporně jsou. Nicméně je třeba určitého upřesnění:

1. *Umístění* příběhu je shodné ve všech třech evangeliích; proměnění zaujímá místo mezi dvěma prvními předpovědmi utrpení. Záhy po tomto výjevu (sr. Mk 9,12 a paralely) se učedníci dotazují, co znamená „vstát z mrtvých“, zatímco Ježíš přivolává jejich pozornost k eliššovskému předzvěstnému utrpení. Dokazuje-li příběh o → křtu, že Ježíš, solidární se svým lidem i v jeho hříchu, zůstává milovaným Synem, příběh o proměnění toto téma přebírá, ale v opačném sledu: ten, který je oděn v mesiášskou slávu, jde vstříc smrti. V božím záměru sláva nevylučuje pohanu kříže, naopak ji předpokládá. — 2. *Zjevení* Mojžíše a Eliáše pravděpodobně neznamená, že se nad Ježíšem otevírají nebesa a že Ježíš nyní dočasně sídlí v nebi. Starozákonní postavy zde zastupují zákon a proroky. Pouze SZ dává Ježíšovi a potom i učedníkům pochopit nezbytnost utrpení. L 9,31 výslovně tímto způsobem vykládá přítomnost sz postav: Mojžíše a Eliáš rozmlouvají s Ježíšem o „odchodu“ (výstizně

zde překládají kraličti: „vypravovali o smrti jeho“; sr. 2Pt 1,15). Zjevení obou postav oznamuje také počátek mesiášského věku (sr. Ma 4,5 a Zj 11,13). — 3. Spánek učedníků, zminěný u L (sr. Mt 17,7), právě tak jako Petrovo odhodlání postavit tři stany (zřejmě narážka na chýše z listí, stavěné při slavnosti stánků) vystihují duchovní nechápavost člověka vůči mesiášské slávě. Toto bytostné nepochopení se projevuje především jako „netrpělivost“, tj. odmítnutí utrpení Syna člověka. Představovat si tento příběh jako vidění či vnitřní náboženskou zkušenost učedníků je v rozporu s jeho nejhlubším záměrem. Sláva proměnění přísluší pouze Ukřižovanému. — 4. *Oblak* znamená boží přítomnost, tak jako oblak nad svatostánkem. Hlavním původcem děje v příběhu není tedy Ježíš, nýbrž Bůh, neviditelný, ale přítomný. Ústředním tajemstvím příběhu není Ježíšova proměna v bytost více či méně božskou, nýbrž činná boží přítomnost „nad“ pokorným údělem Syna člověka.

Ať už chápeme událost na hoře proměnění jakkoliv (někteří ji ztotožňují s horou Tábor, jiní s horou Hermon), je třeba podržet hlavní výpověď příběhu, která náleží mezi velká témata evangelijní tradice: Ježíšovi učedníci (pouze oni), svědkové jeho utrpení a prohry na kříži, „viděli slávu jeho“, byť se zpožděním, a ne bez duchovního nepochopení (viz J 1,14, text, který není narážkou na proměnění, ale ve shodě s janovskou christologií se týká celostného údělu Syna).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

PRONÁSLEDOVAT

1. SZ podává zprávu, že Bohem vyvolený lid, kterému bylo zaslíbeno požehnání, prochází krutou nenávisť lidí a národů. Tato nenávisť se dotýká celého tohoto lidu nebo jeho jedinců. Izraeli na jeho cestě do zaslíbené země závidí národy zemi, kterou dostal za dědictví (Soudců). Davidovi, pomazanému Hospodinovu, usiluje o život Saul, jemuž Bůh odňal královskou autoritu. Prorok Eliáš musí uprchnout (1Kr 17). Amos byl vypuzen z královské svatyně v Bétel (Am 7), Jeremiáš byl uvězněn a odsouzen k smrti jako zrádce (Jr 38). Fakta jsou líčena velice objektivně, bez citového vzrušení a s vírou v boží spravedlnost. Bolest a skleslost proroků (1Kr 19,14; Jr 15,15—21) je vždy popsána hned vedle věrných božích zaslíbení (1Kr 19,

15—18; Jr 1,8 a 7—19). Podobnou vyváženost nacházíme v žalmech (35; 79; 130): pronásledování nebude trvat věčně, Bůh zjedná spravedlnost (Ž 126; Iz 40—55). Lépe řečeno: pronásledování je zkouškou naděje a ten, kdo je pronásledován, podílí se na uskutečnění tajných božích plánů. Hluboký smysl pronásledování se ukazuje v Iz 53, kde pronásledování → „služebníka Hospodínova“ je prohlášeno za vykoupení velkého počtu hříšníků. Ubohý „služebník“ dobrovolně odciňuje hříchy provinilých — jeho budoucí triumf mu nepřinese jen osobní odměnu, ale ukáže, že vykonal oprávněné dílo smíření za mnohé.

2. Na počátku NZ prohlašuje Ježíš: „Blahoslavení, kteří protivenství trpí pro spravedlnost, neboť jejich jest království nebeské“ (Mt 5,10). Pronásledování už není nic výjimečného, stává se hodnověrným znamením těch, kdo patří do království. Odkud tento paradox?

Pochází z obratu, který nastal v Kristově službě. Proti všeobecnému očekávání bylo třeba, aby byl zavržen a vydán na smrt. Není tím o nic méně Kristus, vzkříšený, věrný a pokorný ve všem svém nevinném utrpení, tak jak to předpověděli proroci. Vzpoura lidí proti Stvořiteli však nyní vyšla najevo, zjevila se jejich nenávisť. Každý učedník to musí vzít v úvahu (L 14,26—33) a nepovažovat se za většího, než je jeho pán (Mt 10,24—25).

Jelikož se o kříž, nástroj trestu smrti, proti všemu lidskému očekávání stal znamením božího milosrdenství, které zůstává nad těmi, kdo jsou jeho, i když jej odmítají, stal se kříž, nástroj „mučednictví“ (to znamená svědectví), požehnáním a požehnané je i pronásledování, zármutek a protivenství, jimiž se zjevila boží láska, aby zvítězila v den vzkříšení a posledního soudu!

Kdo to pochopí? Nepochybně ten, komu bylo mnoho odpuštěno, ten, kdo si proto zamiloval Krista tak, že jej následuje. Tato láska ho bude stát nenávisť → „světa“. Svět ucítí v takovém člověku cizí těleso, „trvalý, citelný a rostoucí nádor“, bude se ho chtít zbavit přízpůsobením (obratnými svody), a ukáže-li se nenapravitelný, použije proti němu pronásledování. Od té chvíle bude učedník vědomě následovat svého Pána (Mt 5,12; Sk 14,22; 1Pt 4,13—14).

V době NZ dochází k pronásledování téměř jen ze strany Židů (ve Skutcích je

Pavel pod ochranou římského práva), ale později se k nim přidá celý svět a celý aparát římského impéria (patrně již v době Zjevení).

Přes osobnosti a přes majetek křesťanů míří pronásledování na živou, až přespříliš živou osobnost Krista ukřižovaného. Je to Ježíš, koho pronásleduje Saul v Jeruzalémě a Damašku (Sk 9,5), míří na jeho tělo, na církev a zvláště na apoštoly. O církev jde jen proto, že káže o Kristu. Za své pronásledování se církev nemusí stydět, ledaže by šlo o trápení způsobené jejím vlastním hříchem (1Pt 4,15—16). Církev ví, že se její pronásledovatelé nepotýkají s ní samou, ale s všemocným Pánem, kterého zavrhnou zcela neprávem. Modlí se proto za ně (Mt 5,44; Ř 12,14) a je připravena je bez bázně a bez vítězoslávy přijmout do svého obcenství (Sk 9,10—17). Protože pronásledování samo o sobě nemá hodnotu nějakého záslužného díla, budou se mu učedníci pokud možno vyhýbat (Mt 10,23; Sk 13,51; 16,37). V období mezi Kristovým křížem a jeho konečným zjevením je prostě pronásledování nezbytný dějinný prvek (1Te 3,3—4), který zvyšuje boží slávu (Sk 17,14) a buduje církev (2K 4,16; Ko 1,24).

3. Pronásledování se projevuje „protivenstvímí“. Židé očekávali tato protivenství na konci časů a křesťané tvrdí, že tato doba nastala od Ježíšova ukřižování: Konec → časů tedy nastal! Židé a svět pronásledováním Krista a jeho církve naplnění proroctví jen urychlují. Tato poslední protivenství jsou nejrůznějšího druhu (2K 11,23—28), ale jedno mají společné: neúprosnou moc smrti (2K 4,10), která zasahuje člověka v jeho osobní existenci (2K 7,5—6), na těle a na duši. Jsou příležitostí ke stálému pokušení (1Te 3,3; Zj 2,10), zároveň však odhalují vytrvalost, naději, útechu a radost víry (Ř 5,3—4; 1Te 1,6; 2K 8,2), protože moc světa tady končí.

4. Křesťan — který je ještě ve světě! — živě pocítuje před protivenstvími „zármutek“. Ví, že je pomíjející (Zj 21,4; 22,12), ale že je v přítomném okamžiku nejvlastnější součástí jeho křesťanské existence. Prožívá její bolestně (2K 7,9—11), ale zároveň ví, že je znamením jeho vysvobození ze světa a znamením životní síly, ve které roste (Fp 3,10). Nynější osamocnost učedníků (J 16,20—22), důsledek je-

jich sjednocení s neviditelným Kristem, je také počátek jejich radosti.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

PROCTVÍ

Starý zákon

1. SZ svědčí o očekávání božího příchodu. Nesmírná naděje, založená na tom, co mluvil a činil Bůh Izraele v minulosti, ožívuje jeho stránky. SZ žije ze zaslíbení, jehož naplnění ještě nezná, je obrácen k budoucnosti. SZ takto pohlíží mimo sebe, míří na cíl, který jej přesahuje: sám o sobě je zůstal nenaplněný. V určitém smyslu je celý SZ proroctvím, neboť oznamuje, představuje, připravuje budoucí událost. Má opravdový význam jen na základě božího skutku, který jej ukončí a dovrší. SZ je pouze náznak budoucí skutečnosti.

Překvapuje, jaký význam náleží tomuto očekávání „dne Hospodinova“ i ve spisech nejméně prorockých. Dějiny stejně jako bohoslužba mají v Izraeli význam jen vzhledem k očekávání božího → království. Proto jsou historické knihy řazeny mezi prorocké spisy; týkají se právě tak budoucnosti božího lidu jako jeho minulosti. Zalmisté svědčí o vzrušeném očekávání Boha Izraele, bez jehož příchodu by víra a boj, který jim tato víra ukládá, ztratily smysl. Izraelské → svátky pravidelně připomínají hrdinské činy Hospodinovy, aby byla posílena naděje lidu. I Pentateuch, nejen Mojžíš, Exodus a Sinaj, hledí k dobám, kdy Izrael, konečně osvobozený od každého otroctví, bude svatým národem svatého Boha. Lze tedy říci, že Starý zákon — ve svém celku — vyhláší, opěvuje a přivolává příchod svého Boha.

2. Přirozené se toto poselství SZ objevuje nejjasněji v knihách čistě prorockých. Avšak nikde se nesetkáváme se systematickým učením o budoucnosti božího lidu. Proctví jsou vždy částečná, jaksi příležitostná; jsou roztroušena od Genesis po Malachiáše a není možné je sečíst, tím méně, že jsou velmi různorodá, pokud si přímo neprotičeří.

Proroci neměli vůbec v úmyslu vytvořit úplný a definitivní přehled budoucích událostí. Není možné je zaměňovat s apokalyptiky, kteří se snaží sepsat dějiny posledních časů, dějiny velmi podrobné a často se ztrácející v pochybných a fantask-

ních výmyslech. Proroci jsou především kazatelé (→ služba SZ).

Proctví není tedy pouhá předpověď, je to prohlášení božích úmyslů s jeho lidem a se světem, je to poselství vyslovené před někým i před určitou událostí. Proctví předpokládá určité posluchačstvo, je adresováno určitému publiku, odpovídá na konkrétní situaci. Není v něm nic nepřesného, abstraktního, je určeno přesně stanovenému místu a době. Je kázáním týkajícím se určitého období v dějinách Izraele a pro jeho plné pochopení je třeba tyto dějiny znát. Není to všeobecné poselství, platné z všech okolností; mění se s údělem božího lidu, jeho rozmanitost udivovala již současníky Izaiáše, jenž jim připomínal, že jako je čas setí a žně, tak je čas oznámení spásy i předpovědi soudu (sr. Iz 28,23—29).

Je tedy třeba dobře postihnout historický charakter a v určitém smyslu jedinečnost každého proctví SZ. Amos, Izaiáš, Jeremiáš, Ezechiel zasahují v různých obdobích dějin Izraele a sami poznávají nesmírně proměnlivé okolnosti, kterým se jejich kázání musí přizpůsobovat.

3. Proctví však není svázáno s kteroukoliv událostí, je součástí dějin: dějin božího lidu. Předpokládá → smlouvu mezi Hospodinem a Izraelem, závisí na smlouvě, která pojí Boha a určitý lid, má také za úkol potvrdit platnost této smlouvy a připomenout její podmínky.

Proctví předává každé izraelské generaci Slovo, které kdysi dal Bůh otcům. Aktualizuje je, znovu je promýšlí pro různé situace, v nichž se vyvolený lid nachází. Vlastně nezavádí nic nového, pouze reformuje. Proctví zasahuje v kritických chvílích svatých dějin, kdy se Izrael rozhodně odvrací od Hospodina a podléhá všem pokušením, která mu nabízí svět. Proctví znovu obnovuje a napravuje boží lid, znovu jej staví před boží slovo, bez kterého by nebyl nic; volá jej k víře a žádá bezodkladná rozhodnutí, která zaručí jeho budoucnost. Proctví neustále působí proti Izraeli a staví se na odpor faktům lidských dějin. Oznamuje šťastným dobám nemyslitelné katastrofy, zoufalcům slibuje nepředvídatelná vysvobození; v každé době svědčí o mimořádné věrnosti Boha jeho slibům.

4. Proctví má za předmět samého Boha a ne určitý počet poučení o budou-

cích událostech. Nehlásá několik pravd, svědčí o Pravdě. Nemluví o soudu a spáse, ale o Bohu, jenž přichází, aby potrestal nebo odpustil. Staví Izrael před někoho, a ne před něco, odhaluje vyvolenému lidu jeho protějšek, zcela blízkého Boha, živého Boha, který kráčí svému lidu vstříc a aktivně, ve své svobodné vůli, zasahuje do záležitostí světa.

Prorocství je tedy ve službě Boha a on zůstává jeho Pánem. Není vázán věštbami proroků, je závislý sám na sobě, jen na svém → Slově, věčně živém, konkrétním, osobním. Není možné stavět prorocství SZ nad Boha Izraele; i proroci musí stále znova a znova přijímat Hospodinovy výroky, které mají předat lidu, nejsou ušetření překvapení (sr. Jr 28).

Prorocství nezávisí na formulích, jimiž se vyjadřuje, ale na Bohu; oznamuje formou neustále přízpůsobovanou historické situaci toho Boha, který se osobně přibližuje k lidem.

5. SZ tedy směřuje ke svému uskutečnění. Již jistě poznává určité naplnění, neboť boží slovo nezůstává bez účinku. Události je potvrzují, dějiny je uskutečňují, ale zároveň je zřejmé, že vše, co lid izraelský prožívá, odkazuje do budoucnosti, kdy se božimu zaslíbení dostane plného potvrzení. Ve SZ existuje zvláštní dialektika prorocství a naplnění. Slib se v dějinách tu a tam uskutečňuje, ale stává se opět prorocstvím: každé uskutečnění božího slova oznamuje ještě významnější událost pro svět, každé naplnění nese s sebou poselství, týkající se budoucnosti vyvoleného lidu. Takto jsou boží soudy dopadající na Izrael předznamenáním konečného soudu, který bude tečkou za osudem lidí, stejně jako postupná osvobození, z nichž má vyvolený lid prospěch, volají po úplnějším vysvobození; davidovská monarchie také připomíná vládce, který by byl věrnějším služebníkem Hospodinovým. Dějiny svým průběhem zjevují, že ještě nedosáhly cíle vytčeného v proroctví, které se krok za krokem obnovuje, upřesňuje, prohlubuje.

V určitém smyslu se nepřestává SZ uskutečňovat, ale rovněž neustále prorokuje; oznamuje příchod Boha mezi lidi, příchod, jehož tajemství a milost roste, jak SZ přemýšlí o božím slibu a svědčí, že ti, kdo božimu slibu uvěřili, „nedočkali se splnění toho, co bylo zaslíbeno, neboť

Bůh, který zamýšlel pro nás něco lepšího, nechtěl, aby dosáhli cíle bez nás“ (Žd 11,39—40).

R. MARTIN-ACHARD
/přel. T. Opočenský

Nový zákon

V NZ označuje tento termín především prohlášení proroků staré smlouvy (Mt 13,14; 2Pt 1,20), tak jak jsou obsažena ve SZ, a to nejen v prorockých knihách, ale i v jiných spisech, které nakonec nebyly přijaty do biblického kánonu (sr. například Juda 14). Platí pro novou charakteristickou prorockou aktivitu křesťanské církve.

1. *Staré prorocství* je v NZ soustavně připomínáno a citováno z hlediska svého naplnění v Kristu a v církvi. Sám Ježíš se na ně odvolává, aby naznačil, že je Mesiáš (L 4,16—21; sr. Mt 11,4—6). Prorocství osvěcuje učedníky po ukřižování a vzkříšení jejich Mistra (L 24,25—27.44—47) i po letnicích (Sk 2). Slouží za základ pro dokazování Ježíšova mesiášství u Židů i ostatních čtenářů SZ (Mt 1,22, 2,6.15.17—18 atd.; J 1,45n; Sk 13,27.29, 17,11; Ř 1,2, 16,26; 1Pt 1,10—12). Mějme na paměti, že výklad prorocství nemůže být ponechán individuální libovůli. Jako dílo Ducha svatého může být skutečně pochopeno jen s pomocí tohoto Ducha (2Pt 1,20—21; sr. L 24,45; 2K 3,14—16; 2Pt 3,2.16). Prorocství SZ se neomezuje jen na osvětlování křesťanské přítomnosti, v níž je uskutečněno. Poněvadž vše, co ohlašuje, není dosud naplněno, přispívá ještě k životní naděje věřících spolu s novým prorocstvím, jež z něj ostatně přebírá témata, obrazy i samotné výpovědi (sr. Mk 13 par.; 2Te 1 a 2; 2Pt 1,19; Zj).

2. *Nové prorocství* se tedy jeví ve světle spasitelných událostí, o nichž svědčí NZ, jako opakování a pokračování starého. Potom, co pozdravilo Krista, jenž právě přichází, ústy kněze Zachariáše, který výjimečně prorokuje den narození svého syna (L 1,67—70); potom, co připravilo cesty Páně službou Jana Křtitele, proroka zasvěceného před jeho narozením (L 1,15—17.76—77; 3,1—17 par.; Mk 11,32; Mt 14,5, 21,26); potom, co rozpoznalo očekávaného Mesiáše v dítěti Josefa a Marie v prohlášeních inspirovaného věřícího Simeona (L 2,25—35) a prorokyně Anny (L 2,36—38), nemá již vymizet. Život, smrt

a vzkříšení Ježíše uskutečňují stará proctví, aniž je vyčerpávají. Mají naopak utvrdit očekávání jejich plného uskutečnění a označit a současně i umožnit nová upřesnění týkající se naplnění božích plánů nyní i v poslední den.

a) Všimněme si, že bylo nevhodné nazvat → Ježíše prorokem (Mk 6,15, 8,28 par.; Mt 21,11.46; L 7,16, 9,8, 24,19; J 4,19, 9,17). Je pravda, že se sám neváhal za proroka označit (Mt 13,57 par.; L 13,33): cožpak nepřinášel tajemství zjevení božního → království (Mt 11,25—26; Mk 4,11 par.) a cožpak jeho pohled nepronikal do budoucnosti (Mk 13 par.; 14,62 par.)? Tak jako Jana Křtitele bylo možno i jeho přirovnat k jednomu ze starých proroků (L 9,19). Neomezil se vskutku na příležitostná sdělení božských zjevení. Jeho nadpřirozená znalost božích záměrů jej přivedla k nejrůznější službě (L 24,19), která pohltila celou jeho existenci. NZ nicméně v Ježíšovi vidí víc než proroka; nikdy také neříká, že by Ježíš prorokoval, ani nemluví o Ježíšových proctvích. Pro křesťany se Kristovo slovo vskutku povznáší nad každé prorocké slovo staré či nové smlouvy, neboť empirické proctví poznává jen zčástky (1K 13,9), zatímco Ježíš zná Otce jako nikdo (Mt 11,27; J 14,6—11): je samo boží → Slovo (J 1,14; sr. Mt 24,35), je Pán. Běžný pojem proctví se tedy ukazuje jako neadekvátní, chceme-li o Ježíši mluvit jako o proroku, ledaže bychom ho nazvali *Prorokem* v absolutním smyslu, jak to činí čtvrté evangelium (J 6,14, 7,40) v souvislosti s proctvím Mal 3,1, 4,5—6 (sr. také Dt 18,15), podle něhož má na konci → časů přijít prorok, který připraví Izraele k poslednímu soudu. Chápeme tedy, že Ježíš je nejvyšší a dokonalý zjevitel Boha.

b) Otázka proroka a proctví v prostém slova smyslu se naproti tomu znovu klade, když NZ mluví o životě prvotní církve. S výjimkou proctví dvou svědků Zj 11, které *po vzoru proctví* SZ vypadá jako veřejné zjevení soudů, jež přicházejí ranit zemi, a jako výzva k pokání, má nové proctví víceméně úzký vztah ke kultu. Je vnitřní funkcí života církve. Nově přistoupilí, kteří přijímají Ducha svatého, *prorokují*, když vyznávají svou víru a oznamují svým bratřím, jaké zjevení je osvítilo (Sk 19,6). V tomto smyslu může být proctví skutečností, která se projevuje u všech věřících (Sk 2,17). Podobně může být každý věřící, muž či žena (1K

11,4—5; sr. nicméně 14,34), povolán, aby sdělil sboru zjevení, kterého se mu dostalo od Pána během bohoslužby (sr. 1K 14,30). Proctví se však také jeví především jako dar, jež Bůh uděluje jen některým křesťanům (Sk 11,27—28, 15,32, 21,9) k obecnému užítku (1K 12,7—11) vzhledem k budování církve (1K 14,5). Tento dar je při počátku → služby, která je uznávána a těší se velké vážností. Jde tu o služebnost proroka. Apoštol Pavel ji vždy klade hned za služebnost apoštola (1K 12,28; Ef 4,11; sr. 2,20).

„Kdož pak prorokuje“, čteme v 1K 14,3, „lidem mluví vzdělání, i napominání i potěšení“. Proctví se odlišuje od vyučování (→ učení) svým charakterem přímého poselství ve vztahu k situaci bratra či sboru, k němuž se obrací, a svým odkazem na zvláštní božské zjevení (sr. 1K 14,30). Toto zjevení může také dobře být předpovědí, týkající se budoucnosti některého člena sboru (Sk 21,10—14) či sboru celého (Sk 11,27—28), nebo hlubším poznáním evangelia (1K 14,6; 13,2; sr. 2,7—16), —odpovědí na nějaký problém vzniklý z víry (1K 15,50—57) nebo řadou vidění, týkajících se konce tohoto světa a zjevení nového světa, jak je tomu v Apokalypse (= Zjevení) svatého Jana. Oddíl Ef 3,2—7 je typický pro řeč, kterou apoštol proslvil před sborem na základě prorockého zjevení. Proctví má také rozhodující roli, jde-li o uznání služebnosti, kterou Pán svěruje některému bratru (1Tm 1,18, 4,14; sr. Sk 13,1—3, 9,10—19). Zákroky, jako ty, jež připomíná 1K 5,3—5 nebo Sk 5,1—11 a 8,20—23, mají rovněž prorocký charakter. Z toho, co předchází, lze usuzovat, v čem je hlavní úkol proctví: Kristus jím vládne nad svou církví.

Jako každá vynikající věc, je i proctví ohroženo: může být jako např. v Korintu nahrazeno extatickými a nesrozumitelnými řeči (1K 14); některý prorok se může odvážit až za hranici toho, co mu dovoluje míra víry, jež mu byla dána (Ř 12,6). Věrní se proto mají chránit před falešnými proroky (Mt 7,15; Mk 13,22; par.; 1J 4,1). Necht však není proctvím pohrdáno, necht je podrženo všecko, co je dobré (1Te 5,20—21; sr. 1K 14,29; 1J 4,1; Zj 16,13 atd.). Dar proctví vyžaduje proto doplňkový dar zkušování duchů (1K 12,10).

J. BURNIER /přel. V. Sláma

PROSTŘEDNÍK → Ježíš
PROTIVENSTVÍ → *Pronásledovat*

PRVOTINY → *Závavek, Oběti SZ*
PŘEDURČIT → *Vyvolit*

PŘÍCHOD

Naše bible překládají tímto výrazem různá slova, která s jemnými odstíny značí příchod, přijetí, zjevení nebo oslavenou přítomnost Mesiáše, Krista, Syna člověka či Pána, který se ujímá svého království, suverénního vykonavatele moci a posledního soudu. Jde o transcendentní akt či událost, k níž se upíná naděje víry a která učiní konec času nebo přítomnému věku a zahájí nový čas, čas zjevení „nebeského království“ (→ čas a království nebeské).

1. SZ již oznamuje tento příchod ve dvou liniích, které se vposledu setkávají: a) Sám Hospodin ze soucitu, z horlivosti (nebo žárlivosti), pro věrnost své smlouvě zjeví svou královskou moc nad svým lidem. Tato královská moc mu náleží odedávna (Nu 23,21; Dt 33,5; Iz 44,6). Byla však popírána nebo odmítána. Proto například dějinnými událostmi připravuje Bůh událost, která nemá obdoby. Její ohlašování patří k hlavním tématům prorocství: přijetí, příchod, návrat samého Hospodina k svému lidu, aby se sám stal pastýřem Izraele (Iz 34,11nn) a zjevil *svůj soud* a milost nad Jeruzalémem i nad národy (Iz 46,9—13; 52,7—8; Za 1,3,16; 2,9—13; 8,2—3 atd.).

b) Na druhé straně jde také o příchod Krále posledního času, dědice zaslíbení daných Judovi (Gn 49,10) a Davidovi (2S 7,16; Jr 23,1—6). Je jím → „služebník“ a „pomazaný“ Hospodinův z druhého Izaiáše. Mluví se o něm hned jako o časném a politickém králi, hned jako o apokalyptické osobnosti; jednou je „vzbuzen“, jednou přichází „na oblacích nebeských“. Jeho příchod provázají znamením ohlašující → soud a pomstu, kterou přichází vykonat (Iz 40,10), nebo rajský → pokoj, který s sebou přináší (Iz 9,6 a 11,6). Přináší i všeobecné → smíření mezi národy (Iz 2,2—4).

Je obklopen → slávou a oděn kněžskou mocí (Ez 43,5; Ž 110,4; Mal 3,1—3). Nakonec se mesiášská naděje upíná k příchodu nebeské osobnosti, „podobné Synu člověka“, „přicházející na oblacích nebeských“, již sám Bůh dává království a věčné panství, které jí náleží (Da 2,44; 7,13—14; Ž 24). Její příchod je totožný s příchodem „dne Hospodinova“, nebo přichází

místo něho (Am 8,9—10; Sf 1,14—16; 3,14—16).

2. Kázání Jana Křtitele navazuje přímo na prorockou zvěst o Mesiáši, vykonavatelé spravedlnosti, který již přichází (Mt 3,11—12). Právě toto očekávání je na linii, která vede k události v čase, jež tvoří základ eschatologické naděje kolem osoby Ježíšovy. Eschatologické oddíly prvních tří evangelí (Mt 24—25 par.) odpovídají na otázku, kterou položili Ježíši učedníci: „Jaké bude znamení *tvého* příchodu?“ Ježíš odpovídá popisem „příchodu Syna člověka“. Rovněž Židé v J 7,25—52 a 10,22—30 kladou Ježíšovi několikrát otázku, zda je, či není Kristus. Jeho odpovědi, často dvojznačné, jeho odmítnutí zjevit se na popud svých bratří (J 7,2—9), i řeč před Pilátem (J 18,36) jasně ukazují, že jeho slavné zjevení je podřízeno naplnění a ukončení jeho pozemského díla smrtí a vzkříšením. Toto zjevení se v slávě, které je zobrazeno zvláště v podobenstvích Mt 25, je vždy ohlašováno jako událost v čase, která nastane nenadále a nepředvídatelně, bude však provázena znameními, srozumitelnými víře. Ježíš mnohokrát upozorňuje na nemožnost rozpoznat okamžik jeho „příchodu“ (Mk 13,32; Mt 24,42; L 12,39n a Sk 1,6—7) a na nezbytnost očekávat ho s určitostí, v bdění a modlitbě. Také u Jana, který má sklon směřovat vzkříšení, příchod svatého Ducha a slavný příchod na konci dějin, mluví Ježíš vysloveně o svém „návratu“ (J 14,3).

Častokrát se diskutovalo o tom, zda Ježíš sám věřil, podobně jako první křesťanská generace, v bezprostřední blízkost svého příchodu. Tři texty se tomu zdají nasvědčovat (Mk 9,1; Mt 10,23; Mk 13,30). Aniž jdeme hlouběji do výkladu těchto textů, které počítají s tím, že Ježíšovi současníci se stanou svědky jeho příchodu, třeba uznat s O. Cullmannem, že ohlášení blízkosti Království má pro Ježíše a první křesťany zcela jiný dosah, než aby se o ně mělo určovat datum konce světa. Rozhodující je skutečnost, že kříž a zmrtvýchvstání jsou naplněním vykoupení, jež v posledním Kristově příchodu v slávě bude už jen *zjeveno*, ať už mezi tímto naplněním a konečným zjevením uplyne jakákoli doba.

Jak důležité místo měla eschatologická naděje v prvotním křesťanstvu, ukazuje významný doklad z epištoly k Židům: „Kristus *jednou* jest obětován k shlazení

mnohých lidí hříchů, *podruhé* bez hřichu se ukáže těm, kteří ho čekají k spasení“ (Žd 9,28). Tento vztah mezi smířením a druhým příchodem je pro naději prvotního křesťanství charakteristický. „Tento Ježíš, kterýž vzhůru vzat jest od vás do nebe, tak přijde, jak jste spatřili způsob jeho jdoucího do nebe“ (Sk 1,11). Ten, který přijde, je tentýž, který přišel. Důležitost příchodu nebo návratu Ježíše Krista záleží ve skutečnosti, že v plnosti, ve věčné aktuálnosti a univerzálnosti zjeví to, čeho je již dosaženo, co je naplněno a dokonáno v čase prvního Kristova příchodu. Proto má také vítězný Kristus ve Zjevení rysy zabitého beránka (Zj 5,12 atd.). Proto je také pointa každého apoštolského kázání o Kristově příchodu mnohem spíš v nárocích, jež klade očekávání na něho, než v líčení způsobu, jakým k jeho příchodu dojde. Epištoly mluví o „dni soudu“ (Ř 2,5—16), o „dni Páně“ (1K 1,8; 5,5; 2K 1,14) nebo o „dni Kristově“ (Fp 1,6—10; 2,16) a užívají výrazů, které připomínají napomínání a varování samého Ježíše a které se řadí k důrazům proroků, kteří ohlašují „den Hospodinův“ (1Te 5,2—3; 2Pt 3,10). Jde o náhlou a katastrofální událost, také o událost skrytou („jako zloděj!“), v níž bude celek lidského života konfrontován se Svatým a Spravedlivým. Očekávání Kristova příchodu se prolíná s nadějí na → vzkříšení z mrtvých (1K 15,23) a očekáváním posledního → soudu a jde o to, aby byl k němu člověk „zachován bez úhony“ (1Te 5,23). Jediná záruka křesťanova je však v tom, že ten, jenž bude soudit, je ten, jenž dává svou smrtí a vzkříšením spásu (1Te 5,9—10). V této jistotě může a má být Kristův příchod očekáván bez bázně, s nadějí a radostí (1Te 4,15nn; 2Te 2,1—9) i s láskou a trpělivostí (Jk 5,8; 2Pt 3,4; 1J 2,28; 2Tm 4,1—8).

Okamžik slavného zjevení Páně (Tt 2,13) musí v každém případě předcházet čas boje a zkoušky. Hlavní údaje o nich shrnuje 2Te 2,1—12 (narážka na „tajemství nepravosti“ při zjevení „bezbožnosti“ — → antikrist, doprovázená znamením a zázraky lhářů, srv. Mt 24,15—27). Kniha Zjevení je zčásti věnována popisu posledních eschatologických bojů. Ve sledu obrazů, jako je obraz „tisíciletého království“, jež předchází konečnou porážku Satana, podtrhuje účast mučedníků a svatých na závěrečném triumfu a slávě. Ve Zj 20,4—6 je nepochybně třeba vidět ohlas předpo-

vědi, kterou učinil Ježíš apoštolům při poslední Večeři (L 22,28—30).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

PŘIKÁZÁNÍ → Zákon

PŘÍSAHA

1. Přísahy a sliby dávají vyniknout vážnosti, moci a účinnosti, jež lidské slovo přijímá od Boha. Jednou vysloveny, jsou neodvolatelné a trvale zavazují, určujíc budoucnost přísahajícího i druhých. Křivá přísaha není pouze zpronevěra; je to nesmyslný čin, jenž je v rozporu s budoucností vytvářenou slovem člověka, je to hřích proti přirozenosti této budoucnosti a vyvolává neúnosný stav, jehož jediným východiskem je smrt.

2. *Přísaha.* a) SZ: Účelem přísahy není dát prohlášení slavnostnější ráz tím, že si vezmeme Boha za svědka. Přísaha nechává působit Boha. Dovolávat se některou z obvyklých formulí jeho → jména (1S 14,39.44; 20,23) znamenalo podle pravděpodobné etymologie jednoho ze dvou užívaných termínů postavit svůj slib či své činy pod působnost božského čísla „sedm“. Přísahou se přenášela na Boha starost o zákrok proti křivopřísežníkovi či lháři (Za 5,3nn a Nu 5,21nn nám ukazují Boha, jak způsobuje, aby účinkovalo prokletí křivé přísahy). Přísahalo se tedy v těžkých nebo tajemných případech, místo obtížného nebo nemožného vyšetřování (Ex 22,7nn; Nu 5,11nn; Mt 26,63) a ve všech situacích, při nichž člověk v důsledku své slabosti riskuje křivou přísahou (přísahy smlouvy: Joz 2,17.20; Gn 21,23 — přísahy poddanosti: Ez 17,13nn). Křivá přísaha se trestá smrtí (Ez 17,15n), i když byla složena v neznalosti (Joz 9; 2S 21,1nn).

Radost z přísahy věrnosti Bohu (2Pa 15,13nn) ukazuje, že takový závazek zaručoval boží pomoc při jeho dodržování („a dal se jim nalézt“ v. 15). Upozorněně konečně na psychologickou posilu toho, jemuž platila přísaha: Bůh zapůsobí, poněvadž přísaha byla učiněna v jeho jménu (1S 20,42). *Boží přísaha* často provází zaslíbení, jež Bůh dal (Gn 22,16—18), a činí je neporušitelným, nezměnitelným, zaručujíc, že ani Bůh ani nikdo jiný — dokonce ani přítomnost hřichu — nikdy neodvolá zaslíbenou budoucnost (Žd 6,13nn; Ž 110,4; Nu 23,19; Ř 11,29; L 1,73).

Ježíš Kristus je „ano“ božích slibů, výsledek i základ boží přísahy, je boží dané Slovo (2K 1,19—20; srv. Ř 15,8).

b) NZ: Ježíš nepopírá účinnost přísahy, naopak ji potvrzuje a podtrhuje nezměrnou cenu a moc lidských slov (Mt 12,36—37; srv. Jk 3,1nn). Proto přijímá přísahu pod klatbou, již se dovolává velekněz (Mt 26,63n); tato slavnostní přísaha způsobí jeho vykupitelskou smrt v okamžiku, kdy se Petr na smrt zapřísahá (1Tm 1,10). (Podobně je zaměřen Ježíšův odpor proti kazuistice některých Židů, kteří vytvářeli pro přísahy stupnice hodnot.)

Stejně se nebojí přísahat Pavel, jde-li o čest nebo pravdu jeho služby a kázání (2K 1,23; 11,11.31; Fp 1,8; Ga 1,20).

3. *Sliby*. Na počátku byly asi umocněnou modlitbou, příslib daru měl nabádat božstvo, aby prosbu vyslyšelo. Byly velmi kritizovány, jsouce považovány za obchod. Všimněme si však, že svědčí o mnohem větší nezištnosti než prostá modlitba „dej!“, a také skutečnosti, že některé sliby byly často pronášeny až po vyslyšení (Ž 76,12; Jon 1,15n). Slib není obchod, nýbrž čin výchovně zbožnosti, díky jemuž zůstává věřící na linii přijatého daru, žádaje obdržet, aby mohl nahradit a mohl se ještě radovat, že splnil svůj slib, že tak brzy nezapomněl, co přijal.

Není tedy divu, že žalmy činí tak často narážky na oběti slibů přinášené veřejně v jeruzalémském chrámu (Ž 22,26; 50,14; 56,13; 116,14; srv. Dt 12,11 a Ž 61,8; 65,2).

Věřícího nic nenutí, aby slib učinil. Svoobodně se rozhoduje věnovat statky (Gn 28,20nn), osoby (1S 1,11; Nu 21,2) vpsledu vykupitelné (Lv 27), nebo oběti (Sd 11 a četné žalmy). Jakmile však člověk jednou slib nahlas vyslovil, nemůže jej popřít (srv. Sd 11,35) ani obejít (Mal 1,14). Slib tedy nelze dávat lehkomyšlně (Dt 23,21—23; Kaz 5,3—6; Př 20,25).

NZ zmiňuje ve Sk 4,34 — 5,11 sliby prvotní církve; ti, kteří je přestupují, umírají; společné obětní jídlo nahrazuje zespoledenštění statků.

4. *Nazireát*. Rodiče zasvěcovali děti Bohu pro celý jejich život (Samson Sd 13,7 a Samuel, 1S 1); dospělí se zasvěcovali na určité období. O zasvěcení nazirejce Bohu svědčily jeho vlasy, přijaté od jeho oddělení jako sídlo síly a života (Sd 16,15nn). Nebylo dovoleno vlasy ustrihnout a tak tento život zneuctit. Z téhož důvodu se

nazirejec nesměl přiblížit mrtvému (Nu 6,6—7). Zdržení se všech vinařských plodů (Nu 6,3—4) vyznačovalo starost o nezažloutnutí i v Kanaánu (srv. Jr 35).

Nazirejec tak vyjadřoval, že věřící je cizinec a poutník na zemi, pohlížeje nazpět na období putování pouští, kdy Bůh sám řídil svůj lid, a očekáváje království budoucnosti. Nazireát je chování víry, v němž věřící již prožívá to, čeho se naděje, a v církvi má své místo: tak Pavel dvakrát (Sk 18,18; 21,23) a Jakub Spravedlivý (Eusebiova Hist. Eccl. 2,23,3).

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

PŮST

Většina náboženství starověku zná praxi postu. Zřeknutí se pokrmů je považováno nejčastěji za prostředek, jak uniknout z moci démonů, kteří vstupují do člověka prostřednictvím potravy, a má člověka připravit na setkání s božstvím, aby mohl napříkld přijmout jeho extatické síly.

Starý zákon

Dříve než se stal oficiálně ustanovenou kultickou praxí, je půst ve SZ nejprve aktem zbožnosti individuální nebo kolektivní, vykonávaným u příležitosti zvláštní okolnosti osobní nebo národní. Izraelita se postí, když drží smutek (1S 31,13; 2S 1,12, 3,35) nebo když se potýká s velkými obtížemi a očekává od Boha pomoc, kterou potřebuje (2S 12,16; 1Kr 21,27; Ž 35,13). Postí se také, aby se připravil k přijetí božího zjevení (Ex 34,28; Da 10,2n), nebo před těžkým podnikáním (Ezd 8,21; Est 4,16). V kritických hodinách své historie celý lid vyjadřuje postem, že očekává božskou záchranu (Sd 20,26; 1S 7,6; 2Pa 20,3; Jl 1,14, 2,12; Jr 36,6.9). Mimoto byly zavedeny dny postu, a běda tomu, kdo by je nedodržel. Před exilem to bylo pouze v době velkého svátku smíření (Lv 16,29nn, 23,27nn; Nu 29,7); po exilu byly čtyři dny každoročního veřejného postu (Za 7,3.5, 8,19).

Půst není nikdy asketickou metodou určenou k osvobození duše z otroctví těla. Naopak, má dát najevo Bohu, že člověk očekává pokorně na něho. S překvapením zjišťujeme, že technický termín, který označuje půst, je často vyjádřen výrazem „ponižovat duši“ (Lv 16,29.31, 23,27.32; Nu 29,7; 30,14), který má stejný význam, jak to ukazuje Ž 35,13 a Iz 58,3.5. Také ten, kdo se postí, osvědčuje smutek (1Kr 21,27; Jl

2,13; Est 4,3; Neh 9,1; Jon 3,5), obléká si pytel, sype se popelem, modlí se (Jr 14,12; Ž 69,11n; Neh 1,4), přimlouvá se za druhé (Ž 35,13). Půst je tedy výrazem hlubokého pokání (1Kr 21,27; 1S 7,6; Jon 3,5) a také obavami naplněným očekáváním dne Hospodinova (Jl 1,14, 2,12). Na základě této skutečnosti — obzvláště v úpadkovém judaismu s jeho obchodnickou zbožností — půst mohl být lehce považován za prostředek k vykonávání nátlaku na Boha, jakýsi druh patofizického, servilního žebření. Proto (ostatně bez velkého úspěchu) proroci proti této formě půstu protestovali. Pravý půst neboli pravý způsob, jak se sklánět před Bohem a připravovat se na setkání s ním, znamená lámat pouta nespravedlnosti, osvobozovat ty, kteří jsou utlačeni, rozdělit svůj chléb s hladovým, přijmout opuštěné (Iz 58,1—14; sr. Jr 14,12; Za 7,5an, 8,16—19).

Nový zákon

Za dob Ježíšových židovské náboženství doporučovalo praktické provádění postu: farizeové se postili (vždy v pondělí a ve čtvrtek, L 18,12), učedníci Jana Křtitele rovněž (Mk 2,18 par).

Ježíš sám se postil během svého pokušení (Mt 4,2). Tento půst, který připomíná půst Mojžíše na Sinaji (Ex 34,28), není však projevem lítosti ani výrazem očekávání božského zjevení: Ježíš tak vyjadřuje svou absolutní závislost na svém Otci (→ poušť). V kázání na hoře jasně připouští, že ti, kteří mu náleží, zůstanou věrní praxi postu, ale doporučuje jim konat to v skrytosti (Mt 6,16—18), aby půst byl pravým pokořením před samým Bohem. Půst má také doprovázet modlitbu za některé zvláště nesnadné uzdravení (Mt 17,21).

Přesto evangelia nikdy výslovně neříkají, že by se Ježíš během svého veřejného působení postil. Nikdy také nevyžadoval půst jako úkon, který je třeba pravidelně vykonávat. Ve skutečnosti je půst výrazem očekávání spásy (L 2,37), neboť když je Ježíš zde, není chvíle postu (Mk 2,18 par), ale čas → radosti, vyjma snad čas utrpení Páně a před jeho vzkříšením (J 16,20; sr. Mk 2,20).

Tato radost ze zjevení spásy ovládá celou existenci prvotní církve, která žije z jistoty vzkříšení. Proto apoštolé neustanovili žádný půst. Přesto prvotní církev při přípravě určitých důležitých rozhodnutí — asi aby jaksi „vytvořila vákuum“ a aby

pak byla co nejvíce „naplněna Duchem svatým“ — znala půst, například před rozhodnutím podniknout misií (Sk 13,2n) nebo před zvolením služebníků pro církev (Sk 14,23). Půst doprovázel také modlitby a dokládá tak pohotovost uposlechnout příkazů Páně. Připomeňme také, že svatý Pavel, „pro evangelium“ (1K 9,23) sám prováděl a doporučoval i církvím určitou sebekázeň. Jako běžec na stadiónu uměl „podmaňovat své tělo“ a byl „ve všem zdrženlivý“, aby dosáhl vítězství: věděl, že sebezapírání pro vyznání Krista může vést velmi daleko a být velice náročné (1K 9,15—27; sr. také 2K 6,5 a 11,27, kde „posty“ bezpochyby nejsou duchovní cvičení, ale vnější nutnost: stalo se mu, že neměl už co jíst).

Skutečnost, že svatý Pavel se často přiklání k asketickým tendencím — ať je to půst či jiné abstinence, které mají kořeny v dualistickém pojetí člověka a → světa —, dokazuje, že křesťanský půst není cvičením, které slouží k vymaňování duše z jejího tělesného vězení (jak tomu často bude v pozdější tradici církve), ale je cvičením, které jednak dovoluje změřit své sebeovládání, jednak, a to zvláště, umožňuje oddat se svobodně tomu jednomu potřebnému (sr. Ko 2,16—23; 1Tm 4,1—5 atd.).

J.-D. ROBERT /přel. J. Sládková

RADOST

Radost se v bibli jeví jako *veliký signál budoucího světa*. V tom je podobná → lásce a nepodobná ostatním darům Ducha, které se váží k naší současné situaci. Zjevení Janovo je plné radosti, když popisuje obecné shromáždění všeho stvoření u paty Beránkova trůnu (sr. 19,7). Radost tryská z bezprostřední a konečné blízkosti Pána, z obecnství usmířeného stvoření, které je pozváno k účasti na nádherných skutečích božích a k hledění na jeho slávu (sr. Ju 24; 1Pt 4,13). Vejit do království znamená vejít v radost Pána svého (Mt 25,21,23). Radost, jako kosmická a eschatologická skutečnost, se nicméně projevuje už od nynějška. Na nebi propuká při obrácení hříšníka (L 15,10). Na zemi rozsívá její předběžná znamení Duch svatý. Už teď k ní společně dochází na nebi i na zemi, u Boha i u lidí: jde o ten nevypravitelný okamžik, kdy se spojuje Pán se svým nevěrným lidem (Iz 62,5) a kdy se Otec znovu shledává se svým zbloudilým synem.

Přestože naše spasení zůstává — vzhledem k dnešnímu stavu — ještě nedokončené, jde tu o radost nezakrytou, čistou, radost zbavenou čekání, radost člověka, který jde s prázdnými rukama vstříc velikému setkání.

Starý zákon

Některé sz termíny pro „veselení se“ a „plesání“ jsou možná cizího původu. Do náboženského slovníku Izraele se dostaly jen poznenáhlu a označují výbuchy hlucného a bouřlivého nadšení, které se projevovaly při některých svátcích, při obětech, při intronizaci. Byly to vzrušené pocity lidu, který se obracel k Bohu nebo k svému králi. (Projevy, jež dlouho vzbuzovaly podezření tak mravně přísných lidí, jakými byli jahvista, první proroci, Ezechiel.) Nejde tu ani tolik o citové výbuchy, jako spíše o skutečný bohoslužebný ritus. „Texty naznačují hlasitý, hlucný a nadšený charakter této radosti, vynášení Boha s hrdelem rozevřeným k takovému křiku, že jej někdy bylo slyšet i daleko za městem (Neh 12,43), „úplný chvalozpěvný záchvat“ (sr. 2Pa 29,30).

Tato radost, která měla národní a bohoslužebný ráz, nabude časem jiného přízvuku. V Deuteronomiu se stane projevem rodinné zbožnosti (Dt 12,7,12). Tato radost nabude především v žalmech náboženské a osobní povahy, kterou pak vyjádří zvývání překypující radostí — radostí člověka, který ví, že stojí v boží přítomnosti (sr. Ž 16,8,9), že se mu dostalo božího zákona (Ž 119), zaslíbení, odpuštění (Ž 51) i vysvobození. Teprve Izaiáš najde odvahu k tomu, aby tuto radost bohoslužebné povahy přenesl do eschatologické roviny (Iz 9,1). V posledních kapitolách jeho knihy se rozjásá v radost kosmickou (49,13; 55,12 atd.). V pozdním judaismu je od této chvíle radost spjata s očekáváním posledního času.

Nový zákon

1. V *evangeliiu* převládá tento přízvuk: → království je blízke (sr. J 8,56), jásejte radostí! — Radost proto tryská, kdykoli se naléhavě přiblíží království, ve všech vrcholných bodech Ježíšova života i služby: ve vánočním vyprávění (jistota posledního zásahu božího v Mariině písni; sr. L 1,46 = L 2,10,20); ve svědectví Křítelově (čas ženicha J 3,29); ve zvěstování evangelia, v srdci Lukášova vyprávění, v poslání Sedmdesáti, v jáсотu Ježíšově (L 10,17,20); v úžasu zástupů (L 13,17); v milosti a spa-

sení ztraceným (L 15); v obrácení hříšníků (L 19,6); v příběhu o vjezdu do Jeruzaléma (Mt 21,1—11 par.); v posledním rozhovoru Ježíšově s učedníky, kterým jim sliboval návrat; v příbězích o zmrtvýchvstání, daru Ducha a příchodu (J 15,11; 16,20,24; 17,13 atd.); konečně ve vyprávěních velikonočních, v setkání vzkříšeného s učedníky, ohlašující shledání v království (J 20,20; L 24,41). Jistěže je třeba zaznamenat rozdíl v přízvuku: ve čtvrtém evangeliiu už to není zpráva o událostech, ale Ježíš sám, kdo oznamuje plnost radosti. Tato radost má hloubku obecenství, které spojuje Otce se Synem, Syna s učedníky a skrze Syna učedníky navzájem.

2. Podobnou radost nacházíme i ve *Skutcích*, v nichž se vylití Ducha, záznaky učiněné ve jménu Ježíše Krista, kázání pohánům a jejich obrácení jeví jako jakési *předehry* posledního dne (sr. Sk 13,52; 8,8; 13,48; 15,3). Radost osvčuce srdce obrácených (Habešan 8,39; žalářník ve Filipis, 16,34). Tato radost propuká zejména při eucharistickém stolování, které je vloženo mezi vzpomínku na velikonoce a naději na mesiášský pokrm (Sk 2,46; sr. 16,34). (Viz O. Cullmann, *Le Culte dans L'Eglise primitive*, Neuchâtel et Paris, 1944, str. 13n., zde se najde i jisté vystižení primitivního rázu kultické radosti Izraele.)

3. Je možno pokusit se o seřazení hlavních aspektů apoštolské radosti v *Pavlových dopisech*:

a) Radost je dar Ducha (druhý v seznamu Ga 5,22; sr. Ř 14,17); je to radost v Pánu, protože je blízko (Fp 4,4). Pro apoštola je z obojího důvodu předmětem *stáleho povzbuzování*. Každý věřící na ní má podíl, každý je k ní zván. Jako dar Páně může být něčím, co nepřestává. Je nezávislá na vnějších okolnostech (sr. 1Te 5,16; 2K 13,11; Fp 3,1 atd.).

b) U apoštola nabývá formy *jasotu*, kterým jása ten, kdo ví, že je předmětem výrazné milosti, které se mu dostává z boží strany (nejednou je to překládáno výrazem „chlubím se“). Tento pocit je opakem lidské chlouby, kterou hledá ten, kdo se chce uplatnit před Bohem (sr. Ř 5,2,11; 1K 1,31; 2K 10—12; Ga 6,14 atd.).

c) Charakterizuje *obecenství* údů Kristova těla: jsou jedni pro druhé znamením, že Bůh nepřestává jednat skrze svou církev. Každý pokrok ve víře upevňuje tuto radost (sr. 1Te 2,19—20; Fp 2,2; 1,26; 4,1;

2K 1,14 atd.). Apoštol se také raduje ze svých vlastních utrpení nebo ze svého mučednictví, protože v tom druhí naleznou zdroj milosti (Ko 1,24; Fp 2,17).

4. Dotýkáme se tu poslední stránky křesťanské radosti. Je nejparadoxnější a v NZ se projevuje čím dál tím zřetelněji *radostí v souženích*, utrpením pro Krista a mučednictvím (sr. 2K 13,9; Jk 1,2; 1Pt 1,8; 4,13; 2J 12; Ž 10,34; 12,11; Sk 5,41; Mt 5,12). Jde o skutečnou radost, protože trpět pro Krista znamená mít podíl na jeho slávě; radost, protože soužení je jako porodní bolesti; čím více svírá, tím víc se blíží hodina posledního vysvobození.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

R Á J → *Smrt, Život*

R O D → *Národy*

RODINA

Starý zákon → *Manželství*

Nový zákon

1. „Otec nenazýváte sobě na zemi; nebo jeden jest Otec váš, kterýž jest v nebesích,“ říká Ježíš (Mt 23,9). Příchodem Ježíšovým totiž starozákonní rámec rodiny puká a končí, jako končí všechno první boží stvoření; on je konec našeho světa. V tomto smyslu přišel, aby „rozdělil člověka proti otci jeho, a dceru proti mateři její, a nevěstu proti švagruši její; a nepřátelé člověka domácí jeho“ (Mt 10,35n par), a nedovoluje, aby při rozhodování pro → království převažovaly rodinné důvody nad boží výzvou (Mt 8,21). Nyní přišel čas, kdy pro přítomnost království přestává být rámec přirozené rodiny rozhodující (sr. Mt 10,21 par) a kdy ten, kdo chce přijmout spásu, musí se umět vzdát rodinných svazků a dokonce je mít v nenávisti (L 14,26; sr. Mk 10,29n a par). Ježíš sám poznal rodinné roztržky, které může způsobit přimknutí ke království (sr. Mt 13,57; Mk 3,21,31nn a par 6,4 → Marie). Avšak tento rozpad rámce přirozené rodiny nemá za důsledek rozdrobení společnosti na jednotlivce, naopak: ze smrti přirozené rodiny povstává rodina *nadpřirozená*, totiž → církev, rodina či dům boží (1Tm 3,15; sr. Žd 3,6). V této nové rodině, která je zázračně poskytnuta těm, kteří se zřekli své první rodiny (Mk 10,30 a par), naleznou člověk nové příbuzenské svazky. Svatý Pavel nově zplodit sbory Páně jako otec rodiny

(1K 4,15; 2K 6,13; sr. 1Te 2,11) nebo je přivést na svět jako matka, která rodí (Ga 4,19; sr. 1Te 2,7), může mít opravdové děti v Timoteovi, v Titovi a ve Filemonovi (sr. 1K 4,17; Fp 2,22; 1Tm 1,2,13; 2Tm 1,2; 2,1; Tt 1,4; Fm 10), může pokřtěným pohanům zvěstovat, že jsou členy rodiny boží (Ef 2,19; sr. Ga 6,10), žádá Timotea, aby členy církve považoval za svoje příbuzné (1Tm 5,1n), přirovnává biskupy k otcům rodiny (1Tm 3,5) a zná ženy, které jsou matkami církve (Ř 16,13). Ostatně církvi samé — řečeno s Kalvínem — rozumíme jako matce těch, kteří mají Boha za svého otce (sr. Ga 4,26nn; 2J 1,4,13). V prvotním křesťanství bylo chápání církve jako „rodiny“ tak silné, že jedním z nejpravidelnějších bodů pohanské obžaloby proti věřícím bylo nařčení, že církev pěstuje krve-smilstvo. Pohané nechápali, že ti, kdo se navzájem nazývají otcí a matkami a bratry a sestrami, se mohou ženit a vdávat mezi sebou.

2. Rodina, která je kvůli příchodu království rozdělena sama proti sobě, nemůže trvat (Mt 12,25). Přesto vlom budoucího věku *přirozenou rodinu* nutně neruší: Ježíš navrátil dcerušku Jairovi a jeho ženě (Mk 5,40 par), syna vdově z Naim (L 7,11nn), Martě a Marii jejich bratra (J 11); uzdravil náměstičné dítě a navrátil je jeho rodičům (Mk 9,21nn), uzdravil syna římského důstojníka (J 4,46nn), kananejské dítě (Mt 15,21nn), vzkládal ruce na jiné děti (Mt 19,13nn par), přibrál do svého průvodu některé matky svých učedníků (Mt 27,56), uzdravil tchyni Petrovu (Mk 1,29nn; sr. Sk 23,7n). Uvnitř boží rodiny je tedy místo pro lidské rodiny. Mysleme také na Ježíšovy příkazy týkající se → manželství a rozvodu!

Podle tehdejšího obyčeje, jež Nový zákon nikde nepopírá, rodina — zvaná také krásným jménem *dům* — shromažďuje rodiče, děti a také služebnictvo (jsou v řečtině často označovány slovy, která vyjadřují jejich sounáležitost k „domu“: Mt 10,25,36; 24,45; L 16,13; Sk 10,7; Ř 14,4; Fp 4,22; 1Pt 2,18). Je-li živ otec — nebo je-li křesťanem —, nese dům jeho jméno a tato společenská jednotka je na něm natolik závislá, že on může za všechno osazenstvo svého domu činit rozhodnutí zavazující pro věčnost. Vidíme to zvláště ve vyprávěních o obrácení nebo o → křtu (Sk 10,2; 11,4; 16,31; 18,8; 1K 1,16; sr. také Sk 16,15; J 4,53 a Mt 18,25). Uvnitř boží rodiny —

a možná často jako její základní buňky — jsou tu tedy křesťanské rodiny, ctěné a po-
žehnané, a nikoho ani nenapadne, že by
se měly dělit a drobit a tím opravdové
dokazovat příslušnost svých členů k církvi
(sr. Sk 21,5; 1K 16,15; 2Tm 1,16; 4,19. Také
mnohdy jsou právě jako *celek* rodiny v ne-
bezpečí, že sklouznou do odpadlictví: Tt
1,11). Je docela pravděpodobné, že uvnitř
církve se rodiny stanou středisky služeb
božích (sr. Sk 2,46; 5,42; 20,20) a právě na
své úrovni mají rodiny za úkol svědčit
veřejně o tom, jaká by měla být každá
lidská rodina. Proto je tak důležité, aby
rodiny (domy) byly dobře vedeny (sr. 1Te
3,4.12; 5,14; Tt 1,6).

Vyplývá z toho rodinná mravnost s přes-
nými obrysy a především nepochybně po-
žadavek, aby počátek rodiny, manželství,
činil se v „Pánu“ (1K 7,39; opačný příklad
1K 5,1nn), to jest, aby manželství bylo
uzavřeno mezi křesťany a považováno za
nerozlučitelné. Děti zrozené z takových
manželství jsou svaté (1K 7,14, a to i teh-
dy, když z manželů původně pohanských
se obrátil pouze jeden), a to znamená, že
celý život manželský a rodinný se do bu-
doucna ocitá nejen na úrovni prvního stvo-
ření, nýbrž zároveň i na úrovni spásy.
Otec, který je obrazem otcovství božího
(Ef 3,15), musí svůj dům vést pevně
a ohleduplně, a tím jej udržovat v jedno-
tě. Musí pro něj obstarávat pokrm a oděv
(Ef 5,29), milovat svou ženu jako Kristus
miloval církve (Ef 5,25nn), vychovávat své
děti, aby se naučily dobrovolně poznávat
a sloužit Pánu (Ef 6,4; Ko 3,21), připomínat
si, že služebníci mají též Pána jako
on (Ef 6,9; Ko 4,1 atd.). Matka musí uzná-
vat svrchovanost svého manžela (Ef 5,22n;
Ko 3,18; 1Pt 3,1—6), připravovat s ním bu-
doucna — i časnou — svých dětí (2K
12,14), pečovat o dobro pověst svého
domu (sr. 1Tm 5,14) a o jeho pohostinnost
(sr. 1Tm 5,10; Ř 16,3.13; Sk 18,26), připomínat
si, že její ženskost se zakládá ani
ne tak na tom, že má děti, jako na tom,
že má muže (sr. 1K 11,8n). Ve stavbě ro-
diny v Novém zákoně je na prvním místě
manželská dvojice a teprve potom mateř-
ství. Právě ve vztahu k této jednotce,
kterou tvoří rodiče, mají se děti učit svým
povinnostem a právům (sr. Ef 6,1n; Mt
15,4nn par). Jejich povinností je, aby vě-
děly, že je příjemné Pánu (Ko 3,20) uzná-
vat ve svrchovanosti rodičů zástupnou
svrchovanost samého Boha, a proto v nich
vidět do jisté míry zástupce boží (není vy-

loučeno, že páté přikázání bylo ještě sou-
částí první desky Zákona; sr. také Žd
12,9). Mají se také z vděčnosti starat o své
zestárlé rodiče (1Tm 5,4). Protože jsou
křesťansky vychováni, mají možnost, jak
uvést v soulad své povolání a svou vůli
a tak najít smysl svého života (Ef 6,4). Po-
kud jde o služebníky, kteří patří k domu,
je jejich povinností uznávat — ve vši mož-
nou dobrou vůli — ve svém zaměstnava-
teli zástupce Páně (Ef 6,5nn; Ko 3,22nn;
sr. 1Pt 2,18 až 25). A jejich právem (kromě
nároku na spravedlivou mzdu → peníze)
je, že se spolu se svým pánem mohou
radovat ze spásení (sr. Sk 10,2nn; Mt
25,21.23). Abychom se dobrali rámce mra-
vovky o rodině v Novém zákoně, je třeba
si znovu přečíst četná podobenství, v nichž
Ježíš uvedl na jeviště otce rodiny (sr. Mt
21,28n; L 11,11; 15,12nn atd.) nebo pána
domu (sr. Mt 13,27.52; 20,1; 24,43 par; L
13,25; 14,21 atd.). Je málo pravděpodobné,
že by tento pohled Písem na křesťanskou
rodinu závisel pouze na společenských
podmínkách starověkého světa, neboť je
příliš hluboce zakotven v učení o božím
otcovství a v učení o nezrušitelné jednotě
mezi Ježíšem Kristem a jeho církví. Bude
tedy povinností církve, aby při změně spo-
lečenských podmínek nalézala v novém
ovzduší takový sloh rodinného života, aby
se podstata poselství Písem o rodině mohla
rozvinout bez pokrivení.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

RODOKMEN → *Rodina, Pokolení*

ROUHÁNÍ

Poznámka: Překlady často hovoří o tu-
pení či hanění, někdy o zlořečení či po-
mlouvání i tam, kde by měly mluvit
o rouhání (např. 1Kr 21,10.13; 2Pt 2,2).

1. Rouhání je *útok na velebnost a čest boží*. Ruhač se dělá svrchovaným pánem svého života a dopouští se tak nenapravitelného skutku: Mojžíšův zákon jej odsuzuje k smrti (Lv 24,11nn). Bůh může být v porouhání také v těch, kdo ho zastupují: v Mojžíšovi (Sk 6,11), v Ježíši Kristu (Mt 27,39; L 23,39). Pavel před svým obrá-
cením je rouhač, protože popírá boží zjevení v Ježíšovi a chce k rouhání přimět křesťany (Sk 26,11), poněvadž chce, aby po-
přeli, že Ježíš je Kristus.

2. *Ježíš je obžalován z rouhání* (Mt 9,3

par), protože chromému odpouští jeho hříchy, což může učinit jenom Bůh: Židé v tomto prostém člověku nepoznávají Syna, totiž božího zástupce a zplnomocněnce (J 10,33.36). Obžaloba z rouhání také přivodí Ježíšovo odsouzení (Mt 26,63—65). Samo Ježíšovo prohlášení zřejmě není prohlášováno za rouhačské, nýbrž fakt, že se za božího Syna prohlašuje tento Ježíš, vězeň odsouzený k bezmocnosti, tento člověk zjevně zbavený všech znamení boží moci (Fp 2,7). V očích protivníků může být poníženy a trpící Syn jedině podvodník.

3. Věřící mají bdít, *aby nepřiváděli k rouhání druhé*. Svým cizoložstvím podnítil David k rouhání Hospodinovy nepřátele (2S 12,14), pohanské národy, které obklopují Izraele a které by měly vidět, jak v Izraeli září boží svatost. Uctivý postoj křesťanských otroků k jejich pánům, pokora a duch služby křesťanské ženy mají zabránit tomu, aby se jejich páni či jejich manželé, kteří jsou dosud pohany, rouhali božímu jménu a slovu (1Tm 6,1; Tt 2,5).

4. Každý hřích, dokonce i rouhání proti Synu člověka, může být odpuštěn, nikoli však *rouhání proti* → *Duchu svatému* (Mt 12,32; Mk 3,28n). Toto slovo, které nahánělo obavy mnoha úzkostlivým věřícím, znamená, že jenom uvědomělé a promyšlené odmítnutí přítomné, poznané a okoušené milosti (Žd 6,4—6) přivozuje smrt: Duch svatý je ve skutečnosti boží přítomnost zjevná srdci, které osvětil. Syn člověka je Bůh přítomný pod rouškou svého lidství. Hřichem rouhání proti němu je jistě neuznávat ho, pochybovat. To však je hřích, proti němuž má každý neustále bojovat modlitbou za Ducha svatého (L 11,13), pokáním a poslušností.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

ROZJÍMAT → *Vidět*

RUKA → *Pravice, Vzkládání rukou*

R Ů S T

Jako zrno vhozené do země směřuje k rozvoji a rozkvětu rostliny, tak boží dílo ve světě směřuje ke svému naplnění. Je zcela postaveno pod znamení růstu, to jest do progresivního rozvoje od nejmenšího k největšímu, od nedokonalého k dokonalému, od počátku k dovršení.

Užívá-li bible tohoto pojmu hojně, nikdy

se ho nedovolává proto, aby označila postup od stavu přirozeného k nadpřirozenému, jako by přístup k spáse byl možný jen za cenu stálého úsilí nebo stále větších ctností. Když Slovo boží oznamuje příchod a růst nebeského království ve světě, zcela popírá „pokrokářské“ pojetí růstu, protože nevěří v přirozený vývoj světa k nějakému domnělému zlatému věku. Slovo boží upírá člověku i světu schopnost dosáhnout vlastní spásy.

Růst nebeského království, církve nebo jednotlivého křesťana je vždy růstem uvnitř řádu milosti (2Pt 3,18). Je-li zde pokrok, pak to není směrem od přírody k milosti, ale od milosti k plnému rozvoji spásy.

1. *Působce všeho růstu*. Z předchozího vyplývá, že to není člověk, který dává vzrůst (1K 3,6), ale Bůh, kterému přísluší znát tajemství života. I když Bůh zůstává na počátku všeho růstu, není jediný, kdo jedná. Jeho dílo se totiž uskutečňuje skrze Krista, (1Te 3,12), božím Slovem, které dává růst ke spáse (1Pt 2,2) skrze ty, kteří jsou nositeli tohoto Slova a kteří pracují na vzdělání církve (Ef 4,11—16), a konečně poslušností těch, kteří obdrželi Slovo (2K 9,13).

Ještě jednou tedy: člověk nedává vzrůst. Ať spí či bdí, v noci či ve dne, símě klíčí a roste, aniž člověk ví, jak (Mk 4,27). Ale člověk pracuje s Bohem, seje (Mt 13,4), sází a zalévá (1K 3,6), „pro spořádání svatých, k dílu služebnosti, pro vzdělání těla Kristova“ (Ef 4,12), aby se rozmáhala láska (2Te 1,3) a evangelium prospívalo (Fp 1,12).

2. *Růst → království nebeského*. Království nebeské se rodí na tomto světě, kam bylo vhozeno jako nepatrné símě, uloženo jako kvas do těsta nebo skryto jako poklad (Mt 13,31—33,44). Zrod tohoto království je temný, jeho vývoj tajemný a narušovaný činy nepřítelů (Mt 13,24—30), ale jeho výhledy jsou nesmírné: objímá celostvoření. Polem, kde roste nebeské království, není jen srdce věřících, ne jen sama církev, je to svět (Mt 13,38), je to *všechno* těsto (Mt 13,33). Je příznačné, že zákony, které řídí vývoj tohoto království, jsou připodobňovány právě k přírodním zákonům, a tak je řád spásy povolán k tomu, aby byl zasazen, rostl a projevil se v řádu stvoření.

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; Žd 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 (Žd 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 rostou v milosti, zakoušejí, že jejich síly rostou tak, jak kráčeji dopředu (Ž 84, 8).

Křesťan není 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 vstupuje 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 neznamená 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 → Dábel

SEN

1. *Okolnosti snu.* Zkoumání biblických oddílů dovoluje vymezit 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 měly 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 vyliť 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; Sd 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 vyvolenému

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 zastupce, 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 té plěvě 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 dáni 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 „sestupil“, 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 / přel. J. Mirejovský

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 neznámá 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 božeho 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 dvojnásobem: 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. Oddíl 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 době rozvíjejí tuto

trojí stránku božího díla, jeho vesmírnost, všezemskost 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 *celek spasení skutečného 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 světil 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 nádhery, 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 Deuterizaíáš věnovali zvlášť pozornost tomuto teocentrickému aspektu božích zásahů (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 nádhrou 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 (1S 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 kolotočí 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 přitom 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 spouzázní 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 vnímá 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 vzkrášení 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 vzkrášení. Bůh je otec slávy a k slávě také určuje věřící. → Zmrtvýchvstání a sláva jsou téměř zcela ztotožněny. Nelze myslet na vzkrášení (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 nespáčil 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 jednající 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, zárazk, znamení, svátost, projevy království, všechny tyto skutečnosti jsou totiž výmluvné, ač nevyoslovené. 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 lhotejnými věci ani osoby, jichž se týká. Má zúrodňující moc, nevrací se k Bohu, aniž zapůsobilo (Iz 55,10nn). Ještě jednou: dynamickým prvkem 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, vykoupeného 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 profetie se toto slovo projevovalo 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. Profetii 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 dějinnotvorné. 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 vykupujičímu dílu božímu 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 Kananejskou zemí buďoval oltáře, obětoval Bohu a vzýval jeho jméno (Gn 12,7—8). Brzy však byly kultické úkony svěřeny určitým pověřeným jedincům. Např. požeňání obětí 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 svobodná 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 Kananejská 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 věštců 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 jakékoliv. 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. Amosova odpověď Amaziášovi v Bétel, která má doložit domnělý svár dvou prorockých tříd (tj. kananejského 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 požeňání a života země Kananejská, 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 pohoršovali 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 druhí 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 kněží 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 týmiž 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 božím 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 žádný 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 zaměstnání 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 církev 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 otázky služebnosti žádnou zvláštní epištolu. Spokojuje se s tím, že v každé epištole 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 epištol — nejsou jinde uvedeny. Přesto stačí tento text v epištole k Filipenským ke zjištění „existence ustálených služeb v době Pavlově“ (M. Goguel). Apoštol naráží na rovnocennou službu, když píše v Ga 6,6: „Sdílejí 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 trojí 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 zmocněnci, kteří mluví a jednají jeho jménem. Ve srovnání s tím má ostatní přísluhování jenom místní povahu. Inspirovanými kazateli jsou naďe 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 občasně 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 zbohacují 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) *Diakonů* (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 podřídných a administrativních prací.

b) *Presbyterů* nebo starších (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 předsedat a které jsou podstatné pro činnost sboru.

2° Rozličenost 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 zvaní, 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 christokraticí, nebo ještě přesněji: apoštolskou christokraticí.

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 *levíté* (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: četné potomstvo, ochranu, vysvobození, milost, odpuštění. Kapitoly 40—55 Izaiášova proctví se zakládají zejména na tomto vztahu Boha k služebníku Jákobovi nebo Izraelovi a vyjadřují jej co nejpůlněji.

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 vyvolanému 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 linie. 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 (1Kř 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 podobenstvích 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 choulstivý 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 povolán 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 prostě 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 očisťování, 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 5,18nn 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 smířil“. V Ef 2,16 smířil „*oboje* v jedno“, *Židy i pohany*, vydané stejnému božimu hněvu (sr. začátek epištoly k Římanům), navzájem znepřátelené 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 spjata s *událostí*, k níž došlo na zcela určitém místě a ve zcela určitém okamžiku. Je spjata 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 2,13nn). 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 služebníku, 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 víže 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. Pospolité 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, *nařazují 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, ačkoliv 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 velikonocích, 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 → požeňmáním, 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 nepřestala 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 starozákonné 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 epistolách (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 výchoďiskem 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 před. 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 nebývá 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 dostatečnosti díla jejího „ručitele“, Ježíše Krista. Žd však uvažuje 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 funkcí 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 jsouce 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 zemělého 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 zemělých. — 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 32,1nn atd.). Izraelská víra mnoho nehloubala o tomto podsvětém a nenasytěném 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 moci naplnit a potvrdit jen událost velikonoc. V mezích Starého zákona zjevení vzbuzuje hledání, naděje a jistoty v těchto smérech:

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 ujištění, 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 Ezechieleova 37, Bůh je vyvrhne, jako velká ryba vyvrhla Jonáše (Jon 2,11). Bůh vsutku „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 božího lidu, i když ji člověk nedsledil (→ 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 zmrtných-vstání 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 předeheurou či ozvěnou vítězství, které Ježíš získal nad smrtí tím, že jí sám podstoupil. Tato smrt, to byla naše smrt a on jí 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 — vždyť 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 vstípení“ (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 péče i mrtvým tělům těch, které satan vyrval Pánu (Sk 5,6.10). První

stopy 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 smrti (= 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 nemohou být od něho odloučeni (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 můžeme 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 nedosáhli plnosti blaženství (sr. Zj 6,9nn), poněvadž ještě neoblékli své tělo slávy, to, které přísluší věčnému životu (1K 15,35 až 57).

d) Mnohdy je smrt připodobněna spánku (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 nevědomí 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 rozptýlení 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 neslučitelného dualismu mezi „hmotným“ a „duchovním“, naopak hlásá vtělení (J 1,14). Vzdát se věčného učení o skutečném vzkříšení ve prospěch zduchovňujícího učení o nesmrtelnosti duše je totéž jako říci, buď že Bůh není Stvořitel, anebo že mohl spásit 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 určitých práv i povinností. 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* (IS 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, zahajovaném 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 zkárou. 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 provázeno 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 záhoubu 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 Judovy“), 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 předešlé 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 podnět 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 kazí, 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 vskutku 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 kníže 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 nynějším soudu, 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 dvojí konec*. První je vyjadřování termíny jako → radost Pána, → požehnutí 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 zavržených 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). Prokázané 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 neoporuje 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 podobnostmi 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 hlášána 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 (spasení) a kauzativní (činiti někoho spaseným). Zdá se, že původně tento kořen obsahoval představu šire a prostoru: *mit 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 (hóšič'anná)*, 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* (jěša') 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 spásen 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 tísní (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 spjata 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, vzděky národné 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 spolenectví s Asyřany nebo Egyptany. Bůh sám zachraňuje (Oz 5,13; Iz 31,1; Ž 33,16—17 atd.). Přesněji se dá dílo božíchho spasení charakterizovat třemi následujícími pohledy: Bůh jednal *v minulosti*; zachránil lid z egyptského otroctví. Vyjítí 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 božíchho 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 neúplnějším 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 „pomoci“ 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 jejích 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 spasit 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 dějích, 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. Těto 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 chlubit se všechno sítě 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 útluaku 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 nižší než 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 vyvedl 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; Ml 7,9: „Zuřivost Hospodinovu ponesu, 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 pochoopen 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); „lačnejší a žízňící spravedlnosti“ jsou ti, kdo dychtí po životě, k němuž Bůh může přitakat a jenž bude zbaven všeho útluaku (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 podržena sz pojetí. Jeho zcela novým přínosem je, že žalující i osvobozující boží rozsudek (sr. Ž 143!) není již očekáván či rozeznáván 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 oblomit boží hněv: je božím dílem, rozhodujícím „obřadem smíření“, jenž byl dlouho předtím připravován, jako se dlouho předem chystala levitáská 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

„přičetl“, 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 → oděvu 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 důvod.

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 prodávající ale 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 věcí 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, sdílíji 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 semitském myšlení 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 jasně 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 *čelēm* a *demūt*) 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 stvořitelenském 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 hrnčír 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, nevzbudily 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 placcka 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 1,2,23; 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. Bibliční 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 moučná jídla, proto se s nimi samozřejmě nesmí míchat nic z toho, co pochází z minulých 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 neslaví 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, povolují 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 byly 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 vydaní 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 zpřítomňovaly 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 útlaku. 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 Judovů. 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 převzou 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: „Žádám 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 povýtce, 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 sabbat, 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 sabbat. 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 — neklade Ježíšovu smrt do stejného času jako Matouš, Marek a Lukáš. To je konečně také smysl přesného vztahu ustaveného mezi židovskou paschou a zřízením svaté večeře 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 zvlášť svatý Pavel tím, že toto jho od-

mítli, uplatnili pouze učení o novém Izraeli, vyznávajíce a vyjádřené jednomyslně celou církví tím, že sabbat 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 zpřítomněno, 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 hrůzy, den svatby Beránkovy 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 večeře 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 povýtce, 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 jednoduše, pokud jde o svátek *letnic*. U tehdejších Židů se letnice slavily na památku darování Zákona na Sinaji, na paměť ustavení božím lidu. Křesťané měli v tento den oslavovat znovuustavení božím 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 připomíná 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 výročí narození. Jmenuje jen narozeniny faraónovy (Gn 40,20) a Herodovy (Mt 14,6). Ostatně narození od velikonoce a letnic je datum narozenin Ježíšových určeno jen velmi přibližně. Je to doba, kdy vladařem syrským byl Cyrenius (L 2,2). Vůči 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 znovuvvedení svátků do života církve neprotiřečí učení Nového zákona. Upozorníme však, že svatý Pavel protestuje proti zachovávaní svátků *židovských*, 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 oddily 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. Hebrejšťtina 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, nechybí 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 *zcela 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 jej 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 obdělil: „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 Hospodinu 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: „svatě 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); nevětšná 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 (= osvojuje 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 používáním dobových 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 přílnuti

k formě, gestům, nástrojům kultu než k jeho předmětu, izraelskému Bohu. Proti této materializaci posvěcení nepřestávali 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 wszeliké 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, který 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 apoštolu 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 svůjá svědčí 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 evangelium 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“ vztýčený Jákobem a Lábanem (Gn 31,45—48; *Gál Ed* znamená svědectví). Právě tak Jozue vztýčí 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 náarážky 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 tříbila.

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 očistěny od jakéhokoli 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 přísně monoteistického textu nacházíme četné náarážky na starší mytologická pojetí. Někdy to jsou vzpomínky, nejčastěji však pouhé obrazy, které se zachovaly v řeči. Bůh rozťal 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 úchvatný 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, dělí 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 „příjít 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 mrtk, 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 epistola 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 králické znění: „aby Bůh byl všecko ve všech“, nevyhovuje).

Všichni bibliční autoři učí nebo předpokládají, že svět jako celek byl → stvořen Bohem. Křesťanům je Kristus vtělením 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 epistola 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 vykročí 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 božího 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; Pr 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 ukryvat (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, nechť 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 „být 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 vykoupením, 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 přináší 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, 1n; 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, znamenáné (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 zotročující 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 „hlubokotech 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 dítí 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 u Ježíši Kristu a jeho církvi. Může se také

vztahovat k jednotlivým dílčím projevům tohoto plánu (v tomto případě je pojmu užíváno v množném čísle); prozatímní zatvrzelost Izraele (Ř 1,25); slavná proměna věřících při příchodu Páně (1K 15,51); Pavel v těchto oddílech upřesňuje, že tyto věci nepřejal z tradice, která se vztahuje k Ježíši, nýbrž ze zjevení, kterého se mu dostalo osobně: byl mu dán hlubší pohled do božích záměrů; důvěrný vztah mezi Kristem a jeho církví (Ef 5,32). V apokalyptických textech může konečné tajemství nabývat podobného významu jako u Daniele, kde označovalo zahalené obrazy posledních událostí; tajemství nepravosti (2Te 2,3,7), sedm hvězd (Zj 1,20).

Porovnáme-li tato různá užití, dojdeme k následujícím závěrům:

a) Jde tu o řadu událostí, které se mohou jevit, jako by byly utopeny v lidských dějinách, bez zvláštního lesku a důsledku — a přece právě tady se samotnému Bohu zalíbilo zasáhnout do tohoto světa. Je tam, zamíchán mezi lidmi, přístupný je však jenom víře. Dává se, a přece zůstává Pánem. Takové je jádro novozákonního tajemství. Postupně to jsou: *skrytá přítomnost* → *království božího* (Mk 4,11) v osobnosti Ježíše Nazaretského, jeho slova, jeho činy; tajemství, neboť někteří v něm pozdravují příchod nového světa, zatímco pro druhé, pro ty, kdo jsou vně, „všecko se děje v podobenstvích“, (vůbec tomu nerozumějí!); dále je to podle 1K 2,7 svrchované vítězství → *kříže*, v němž je shrnuta všechna moc a všechna moudrost boží, ale kde opět mocnosti světa nedokázaly přes všechno svoje vědění poznat Pána slávy. Podle Ko 1,27 je toto tajemství *přítomnosti Ježíše Krista v nás*, ubohých lidech, „pohanech“, v nichž druzí nerozeznávají nic mimořádného a kteří v sobě přesto neseme naději slávy, závadavek budoucího času. Podle Ef 3,4 je tajemství *zřízení* → *církev*, kterou lze považovat za pouhou náboženskou sektu mezi mnoha podobnými, ačkoli je ve skutečnosti Kristovým tělem, zárodkem nového, smířeného lidství. Podle 1K 3,13 sem rozhodně patří → *kázání*, slovo, které je zbaveno vši mnohomluvnosti a okázalosti a které přitom je → slovem samotného Boha. Podle Zj 1,7nn patří k tajemství i *příchod Páně*: víra rozeznává ve zmatku posledních dějinných zvrátů záblesky budoucího příchodu Syna člověka. Tajemství tak označuje boží *volbu*. Bůh se skrývá v tutéž chvíli, kdy přichází a kdy se zjevuje. Vyvolil si

mdlé, aby zahanbil silné. Vyvolil ty věci, které nejsou, aby zkazil ty, které jsou. Zvolil si čas k projevu své věčnosti — tělo k projevu svého Ducha — člověka k projevu svého božství — kříž k projevu své svrchovanosti — náš život k projevu své přítomnosti — církev ke sjednocení všech lidí — kottání svých služebníků, aby zazněl jeho hlas — dějinné katastrofy národů k tomu, abychom byli přivedeni k novému Jeruzalému. Je nápadné, že je to při všech těchto příležitostech, kdy se u Pavla ozývá výraz tajemství.

b) Tajemství je připraveno od stvoření světa (1K 2,7), je skryto v Bohu (Ef 3,9), je zakryto věkům (1K 2,8; Ef 3,9; Ř 16,25; Ko 1,26). Bůh si však vyhradil, že se svým vyvoleným zjevil teď, v Ježíši Kristu, aby na něm měli podíl „k své slávě“ (1K 2,7). K poznání tajemství (Ef 3,4) se zvláště váže Pavlovo apoštolské povědomí: považuje se za jeho šafáře (1K 4,1); jeho poslání je kázat (Ko 1,25n; Ef 3,8n); v tom je také ten veliký boj, který na sebe vzal (Ko 2,1). Proto také žádá své sbory, aby se za něho modlili (Ko 4,3; Ef 6,19).

c) Závěrem ještě zaznamenejme, že přesto, že byl boží plán zjeven svatým a přesto, že byl zvěstován světu, zůstává tajemstvím, dokud nedojde k jeho rozuzlení a naplnění v posledním soudu, dokud se neprojeví tajemství dějin, dokud nebude ospravedlněna moudrost boží a dokud nebude potvrzeno prorocství.

Zdá se, že výrazem tajemství v 1Tm 3,9 (tajemství víry) a v 3,16 (tajemství pobožnosti) není smysl víry nebo pobožnosti nijak upravován. Zdůrazňuje tu nanejvýš jejich objektivní povahu.

Uhrnem řečeno: tajemství víry v NZ se týká moudrosti, kterou Otec rozhodl, připravil a provedl svůj vykupitelský plán. Jeho cílem je, „aby v jedno shromáždil všecko v Kristu“ (Ef 1,9). Skrže Ducha se v této moudrosti zjevuje svým vyvoleným, zvláště apoštolům a prorokům, kteří jsou šafáři těchto věcí.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

TĚLO → *Člověk*
TĚLO KRISTOVO → *Církev*
TEMNOTY → *Světlo*
TERAFIM → *Modly SZ*
TRADICE → *Ustanovení*
TRESTAT → *Soud, Odplata*

TRPĚT

Téma utrpení zaujímá v bibli rozsáhlé místo. Od Kaina k Jobovi, od Golgoty až ke Zjevení se jen málokterá stránka Písma nedotýká této tvrdé reality lidského života. Bible však není filozofický spis; nikde nenabízí konečnou, rozum uspokojující odpověď na otázku utrpení. I v Písmu zůstává utrpení tím, čím je v životě: otevřenou otázkou, jejíž tajemství smí víra zahlédnout v utrpení Ježíše Krista, v tomto vrcholném projevu porušenosti stvoření i spásné boží lásky.

V Písmu znamená utrpení hlubší a naléhavější skutečnost než v dnešní mluvě, kde toto slovo vyvolává především představu fyzické bolesti. Samozřejmě i bible zná fyzické utrpení, např. porodní bolesti (Gn 3,16; J 16,21), bolestivou nemoc (Jb 7,5; Ž 102) nebo mučednictví (Mt 27,27—30; Sk 5,41). Nezůstává však u fyzické stránky utrpení, aniž ji přezírá a bagatelizuje po způsobu stoických mudrců či „Křesťanské vědy“. Často hovoří o utrpení *mravní* povahy, způsobeném pomluvou, pohrdáním, nenávistí, osamocněním či zatvrzelostí druhých (Ž 55; Jr 15,18; Mt 27,39—44; Ga 4,19). Utrpení není pouhá fyzická či duševní bolest, podle Písma k němu patří i *duchovní* rozměr: utrpení je pokořením před Bohem, znamením zavrženosti a božího hněvu (Jb 10,2; Ž 107,12,39; Mt 27,45,46; 2K 12,5—10). Opakem utrpení není ani tak zdraví a dobrá pohoda (Jb 42), jako potěšení (2K 1,5—7) a → sláva (Ř 8,18; 1Pt 1,11), tj. navrácení ceny, důstojnosti, rehabilitace z milosti boží.

Písmo pojímá utrpení především v tomto duchovním nebo teologickém významu.

Podle prvních kapitol Gn se utrpení objevuje až po pádu (Gn 3,16). Původní stvoření je „velmi dobré“ (Gn 1,31), harmonické a uspořádané, prosté všeho utrpení. V novém světě, který vyhlíží sz i n naděje, utrpení nebude (Iz 65,16nn; Zj 21,4). Utrpení není osudová nutnost, nýbrž souvisí s lidskou hříšností: je jedním ze znamení rozvratu, který ve stvoření způsobila vzpoura člověka vůči Bohu. V čase, který je předznamenán → hříchem, nelze utrpení uniknout. I Kristus musel trpět, když na sebe vzal plné lidství (Žd 2,14—18).

Znamená souvislost hříchu a utrpení, že míra utrpení odpovídá míře neposlušnosti jednotlivých lidí i národů? SZ často chápe neštěstí a katastrofy jako kolektivní tresty, kterými Bůh postihuje nevěrné národy

(Am 1—2); v tomto smyslu proroci vykládali dějiny Izraele a okolních národů. Bolestivé trestání je však u proroků výzvou k pokání (Jr 18,11), zatímco v Dt (k. 28), v některých žalmech (49; 52 atd.) a v Př je stávající utrpení definitivním trestem, který postihuje zlé a ježož jsou dobří ušetřeni. V pozdním judaismu i v určitých sz tradicích je potrestání hříchů utrpením přeneseno až za → smrt, do místa trápení, do pekla (L 16,24; Zj 20,10).

Proti učení o odpovídající odplatě, které váže božskou spravedlnost na lidské zásluhy a nutně pak narazí na pohoršlivou skutečnost utrpení spravedlivých, vystupuje kniha Job: v odpovědi svým přátelům, kteří z Jobova utrpení usuzují na jeho hřích, se Job dovolává své nevinnosti (Jb 31), bouří se (Jb 7), aby se nakonec podrobil boží svrchovanosti (Jb 39,33n). Odhlédneme-li od řeči Elihu, který vidí v utrpení boží výchovný prostředek (Jb 36,10,15), kniha Job předkládá a ponechává utrpení nevinného jako tajemství, hádanku, podobně jako mnohé žalmy (7; 44 atd.) i četné prorocké texty (Jr 15,18).

Výjimečné místo zaujímají oddíly z druhého Izaiáše, kde utrpení Spravedlivého má očistnou, odčiňující funkci: „... muž bolestí, kterýž zkusil nemocí ... on pak raněn jest pro přestoupení naše, potřín pro nepravosti naše (Iz 53,3—5).

Utrpení → Ježíše Krista, Služebníka božího a Syna člověka, stojí ve středu n z poselství. Evangelia předkládají jeho „pašije“ jako obraz celého jeho života, od Betléma (Mt 2,13nn) až po Getsemane a Golgotu. Fyzické a morální utrpení člověka se završuje v duchovním utrpení nevinného, jenž byl zavržen od Boha: „Proč jsi mne opustil?“ (Mk 15,34). Zde nejde o svévolné a okázalé utrpení heroické osobnosti, nýbrž o pokornou poslušnost tajemné boží vůle. „... Syn člověka musí mnoho trpět“ (Mk 8,31). Evangelia naléhavě poukazují na nezbytnost Bohem chtěného utrpení (sr. J 12,27); očistnou a odčiňující úlohu utrpení pouze neurčitě naznačují (Mk 10,45; sr. L 12,24). Teprve apoštolé výslovně vyjádřili zástupnou a očistnou funkci Kristova utrpení v úvahách o jeho → kříži.

Utrpení Syna člověka před Bohem zahrnuje všechno lidské utrpení. Proto apoštol Pavel může ve svém utrpení rozeznat prodloužení utrpení Kristových (Ko 1,24) a utrpení věřících přenést na Krista (Ř 8,17). Ponižení a pronásledování, dobrovolně podstoupená, umožňují věřícímu

účast na údělu Pána, který skrze utrpení vešel do slávy (2K 1,5nn; Fp 3,10; 1Pt 4,1 až 2; 5,1). Ať již NZ hovoří o utrpení způsobeném fyzickou nemocí (Mt 17,15; Jk 5,13), pokušením mravní povahy (Žd 2,18; Jk 1,12) nebo nejčastěji → pronásledováním (2Tm 3,10n), vždycky vyhláší, že utrpení bylo Kristem přemoženo, i když ne ještě zahlazeno. Vírou se utrpení stává milostí, z které se věřící smí radovat, neboť je příslibem budoucí slávy (Sk 5,41; Ř 8,17n; Fp 3,10; 1Pt 4,13).

Tam, kde prvotní církev přestala chápat utrpení christocentricky, upadala zpět do židovského učení o odplatě a nechávala se zavést k záslužnickému vyhledávání mudrnickví.

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

TRUHLA

Podle pozdního popisu podaného v Ex 25 a 37 je truhla rovnoběžnostěnná schránka 125×75×75 cm. Patří k ní tyče k přemístování, dva cherubíni s roztaženými křídly (→ anděl SZ), víko zvané slitovnice a ochranná opona. Uvnitř byly dvě desky Zákona (Žd 9,3nn).

1. *Truhla je vyhrazené místo, kde je přítomen Bůh smlouvy.* Bůh je přítomen uprostřed svého lidu tam, kde se nalézá truhla. Skrze ni je tu Immanuel. Tato přítomnost je tak reálná a konkrétní, že věřící přicházející k truhle přicházejí vskutku před Hospodina (sr. 1S 1,19.22; 2,18, 3,3, 7,6; 2S 7,18; Ex 25,30), takže se říká „Bůh“! při pohledu na truhlu (1S 4,6—7; Nu 10,33n; Ž 68,34) a někteří kritikové se proto domnívali, že v truhle či nad ní bylo viditelné zpodobení Boha (kámen, socha, terafim), nazývané patrně „tvář boží“ (sr. Nu 12,8; Ž 27,4; Ex 33,14n).

Tato boží přítomnost v truhle nebyla před exilem nikdy uváděna v pochybnost. Nápadné to je ve vyprávění o vzetí truhly Filistinskými: není-li truhla v Izraeli, znamená to, že Bůh emigroval s truhlou a opustil nikoli truhlu, nýbrž Izrael; to je tragika této porážky (1S 4,18—22; Ž 78,60n). Jeden z literárních pramenů Pentateuchu líčí tuto přítomnost jako střídavou: Bůh sestupuje k truhle, když tam k němu někdo přichází o radu (Ex 33,9—11). Avšak i v pozdějších zprávách prohlašují kněžské texty, že Bůh „bydlí“ uprostřed svých díky truhle (Ex 25,8nn).

Praví se také, že truhla je boží trůn (1S

4,4) či jeho podnož (1Pa 28,2). Takto všechny texty dosvědčují, že truhla je jediné místo zvolené Bohem na Sinaji, aby osvědčovalo jeho věčnou přítomnost mezi jeho lidem (Ex 29,42nn).

2. *Truhla je nástrojem boží moci.* Bůh projevuje svou moc prostřednictvím truhly. Truhla je k tomu určena a tato moc se projevuje k spáse lidu smlouvy. Toto boží působení pomocí truhly není pouze psychologické, uklidňující či děsivé; projeví se nad Jordánem (Joz 3), nad Dágonem, nad tělem Filistinských; řídí krávy (1S 5 a 6); zabíjí nebo zahrnuje blahem (1S 6,19; 2S 6,6.7.12). Bůh si však zachovává svobodu nepoužít svoji moc pro hříchy lidu. Nepomůže Izraelským v boji proti Filistinským, takže si mohou truhlu vzít k sobě (1S 4,11; 5,1).

a) *Královský úřad truhly.* Jako projev přítomnosti božského krále vede truhla Izrael na poušti (Nu 10,33—36; Joz 3,3—4) a bojuje uprostřed svého lidu, aby jej zachránila od všech jeho nepřátel (2S 11,11; Joz 6). Truhla pojatá jako paladium → válek Izraele je nazvána jménem „Hospodin zástupčí“, 2S 6,2). Když bylo ukončeno tažení do zaslíbené země, byla truhla za vlády Salomounovy umístěna ve svatyni svatých → chrámu (1Kr 8,6). Byla jistě v čele procesí zmiňovaných v nastolovacích žalmech Hospodinových (Ž 24, 47, 68). I když nám mnohé detaily těchto liturgických slavnostních pochodů unikají, je třeba je přinejmenším pokládat za vzpomínku a aktualizaci královského úřadu truhly v předkrálovské době.

b) *Prorocký úřad truhly.* To z ní mluví Bůh k Mojžíšovi a dává se poznat tím, že mu oznamuje svou vůli. Truhla, která obsahuje dvě desky → Zákona, je truhla smlouvy nebo truhla svědectví. Truhla je tedy prostě chápána jako schránka určená k jejich uložení (Dt 10,1—8).

c) *Kněžská služba truhly.* Truhla je konečně místo setkání Boha s jeho lidem (Ex 25,22). Bůh je zde svému lidu přístupný. Není to však přirozené setkání. Svatý Bůh nemůže žít uprostřed hříšného lidu a lid se nemůže přiblížit ani jen spatřit svatosvatou truhlu bez zvláštních opatření: opona, zvláštní rity zahalení truhly, služba při ní svěřená jedině veleknězi a jen za jistých podmínek (Lv 16); to vše chrání dítky Izraele od smrti před svatostí Hospodinovou (sr. Lv 10,1—2; Nu 16,35—36).

Víko truhly smlouvy mělo významnou

rolí při výročním → svátku smíření. Toto víko je v našich překladech nazýváno „slitovnicí“ (Žd 9,5). Hebrejský kořen tohoto slova má význam „přikrýt“. Toto víko je „přikryto“ sedmerým pokropením krví. Tímto rituálem přikrývá velekněz před Bohem hřích Izraele tím, že mu přináší → krev (= život) oběti (sr. Lv 16).

3. *Zmizení truhly.* Nevíme, kdy a proč truhla zmizela. Přes pozdní zmínku 2Pa 35,3 zmizela asi nejpozději za vlády Joziášovy. Jeremiáš vsutku mluví o jejím zničení jako o velmi smutné věci, na niž se ještě vzpomíná (Jr 3,16). V období obecného obrácení, jež bude předehtou mesiášské doby, nebude však nová truhla pořizována. Její místo zaujme svaté město a bude místo ní božím trůnem uprostřed božího lidu (v. 17, sr. Zj 22,3—4).

4. *Truhla v pozdějších teologických systémech.*

a) Podle jedné apokryfní tradice byla truhla v okamžiku zkázy Jeruzaléma Jeremiášem uschována v jeskyni na hoře Nebo. Objeví se znovu na konci času (2Mak 2,1—8; Zj 11,19).

b) Výklad symbolický: Truhlou desek Zákona bude srdce věřících (Jr 31,33—34).

c) Svatyně svatých druhého chrámu zůstane prázdná. Chrám, „dům boží“ se od té doby stane místem boží přítomnosti uprostřed jeho lidu. Realismus tohoto vyjádření v pozdních žalmech či v knihách Paralipomenon by neměl být oslabován. Dojde k dvojímu vývoji: 1. V judaismu po r. 70, po definitivním zničení chrámu, je „truhlou“ nazýván svatostánek synagóg, kde jsou uschovány svitky tóry. 2. V NZ se Ježíš stává na místo chrámu a truhly (J 2,21). On je jediné místo světa, kde je Bůh přítomen, je nástrojem jeho všemohoucnosti pro spásu světa (Ko 1,19n, 2,9). Jako Kristus je Ježíš Král, Prorok a Kněz. Ř 3,25 jej přirovnává přímo k víku truhly. V něm bylo učiněno jediné pokropení, jež očisťuje hříchy celého světa.

→ Církev, tělo Kristovo, je nyní uprostřed světa to, co byla truhla v Izraeli (Ef 2,20—22).

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

(Gn 2,6; L 21,35), polí (Ez 32,4), vody (Kaz 11,1) nebo nebes (L 12,56). Nejvlastněji je užito o člověku a o Bohu.

1. *Tvář člověka.* Písmo často mluví o lidském obličejí, protože ve tváři se odrážejí vnitřní stavy člověka. „Srdce veselé obveseluje tvář“ (Př 15,13), naopak ponurá tvář prozrazuje úzkost (Gn 40,7). O Kainovi je řečeno, že „opadla tvář jeho“ (Gn 4,5), a když Lában změnil své city, proměnila se i jeho tvář (Gn 31,2). Tvář zděšeného člověka je sinalá (Jr 30,6). Odhodlaním tvář tvrdne (Iz 50,7; Ez 3,8; L 9,51 — zde doslovně „utvrdil svou tvář k cestě do Jeruzaléma“). „Zahanbení tváře“ znamená hanbu, která vhná červeň do tváře (Ž 34,6; Da 9,7). Člověk se pokouší zakrýt ji tím, že si zastře tvář (Mt 3,7). Zastřením tváře se skrývají slzy (2Kr 20,2), nebo se vyjadřuje pohrdání (Iz 53,3). Kdo pokorně prosí, rozprostře se před Bohem s tváří obrácenou k zemi (Gn 17,3; Mt 26,30). Tvář člověka je zrcadlem skrytých citů.

Je také nejosobnějším prvkem lidské bytosti, takže mluvit o tváři člověka znamená mluvit o osobě samé (Iz 3,15). To platí zvl. o Ježíšově tváři; jeho proměněný obličej je znamením jeho osobní slávy (Mt 17,2) a rány do tváře jsou pokořením celé jeho bytosti (Mt 26,67 — sr. Mt 5,39). Biblický jazyk dokonce činí z tváře přímé synonymum k označované osobě. Proctoiví „Aj, já posílám anděla svého před tváří tvou“ (Mt 11,10 = Mal 3,1) chce jednoduše říci „před tebou“. Pavlův výraz „sláva boží v tváři Ježíše Krista“ (2K 4,6) označuje plně jak Ježíšovu osobu, tak i jeho dílo.

2. *Tvář boží.* SZ, který k představě Boha užívá obrazu člověka, připisuje Bohu tvář. Někdy se jedná o pouhou metaforu, jež má obrazem hněvivého (Pl 4,16; Ž 80,17) či jasného (Ž 4,7) obličejí vystihnout city zloby nebo laskavosti, které Bůh chová vůči člověku. Častěji však tento výraz označuje přímo boží osobu v jejím vztahu k lidem. Obrací-li Bůh svou tvář k člověku, zjevuje mu tak svou milost (Nu 6,26). Naopak tvrzení, že „tvář Hospodinova je proti těm, kteří činí zlé věci“ (1Pt 3,12), chce říci, že jim ukazuje svůj hněv. Boží tvář označuje to, co Bůh jako neviditelná osoba již nyní udílí člověku, tedy především dobrotu a milost. Věřící je požehnan, když nad ním Hospodin rozjasní svůj obličej (Nu 6,25), zatímco hříšníka Bůh trestá odvrácením nebo skrytím své tváře (Dt

TRŮNY → Vrchnosti

T V AŘ

Obecně označuje slovo „tvář“ viditelnou stranu určité skutečnosti, např. tváře země

31,18), čímž ho ponechává na pospas smrti (Ž 30,8; 10,29).

Tak jako boží → anděl, → sláva nebo → jméno, tak i boží tvář je ve SZ často personifikována. Přebírá úlohu prostředníka mezi Bohem a lidmi. Židé se tímto způsobem vyhýbají příliš smělému zatahování boží osoby do lidského dění. Např. „svou tvář tě vyvedl z Egypta“ (Dt 4,37) nebo „anděl jeho tváře je zachránil“ (Iz 63,9). Boží tvář je spjata s boží osobou mnohem úžeji než ostatní prostředkující personifikace. V podstatě není ničím víc než uctivým způsobem mluvení o Bohu.

3. *Bůh a člověk tváří v tvář.* Protože Bůh se zjevuje člověku tak, že mu ukazuje svou tvář, člověk může a má → *hledat boží tvář*. Tento velmi častý výraz označuje jednání poutníka, který se ubírá do svatyně, aby tam poznal boží vůli (2S 21,2). Obecněji je výrazem pro postoj věřícího, který touží být v boží přítomnosti, nebo jinak řečeno, „pod jeho zrakem“ (1Pa 16,11). Naopak nevěřící se pro své špatné svědomí hledí vyhnout boží přítomnosti. Ukrývá se daleko od jeho tváře jako Kain (Gn 4,14.16), nebo utíká od ní pryč jako Jonáš (Jon 1,3.10). Bůh sám zahání bezbožníky od své tváře (Jr 15,1). Žalmista (Ž 139,7) ale dobře ví, že všudy přítomnosti Páně nikdo neunikne. Každý člověk žije tudíž v přítomnosti boží. Člověk je svoboden buď přijmout, nebo odmítnout svůj úděl — být přítomným protějškem Boha.

Kromě přítomnosti každého člověka před boží tváří jsou tu ještě obzvláštní zjevení, která Bůh udílí svým služebníkům. V nich jim dává → *vidět* nebo *nazřít* svou tvář. Jákob ve Fanuel prohlašuje, že „viděl Boha tváří v tvář“ (Gn 32,30; 33,10), tak jako Mojžíš na Sinaji (Ex 33,11; Dt 34,10; sr. Dt 5,4). Tím nemá být řečeno, že by viděli Boha svými tělesnými očima, neboť v přítomném čase člověk nemůže vidět boží tvář, aniž by zemřel (Ex 33,20.23). Těmito dvěma slovesy Písmo vypovídá, že věrní služebníci vstupují do přímého vztahu se samou osobou neviditelného Boha, který se zjevuje (Jb 33,26; Ž 11,7; 17,15).

Částečné vidění Boha ve víře bude v posledním den vystřídáno *viděním Boha tváří v tvář*, plným a celým poznáním Boha ve věčné lásce (1K 13,12), které je již nyní vlastní andělům v nebesích (Mt 18,10). Přítomnost oslaveného Krista před boží tváří je toho již dnes zárukou každému věřícímu.

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

UCTIVÁNÍ → Modlitba

UČEDNÍK

1. V pozdním židovstvu (→ Židé) se stal Zákon předmětem systematického vyučování. Vyučovali mu rabíni, kteří měli své žáky (sr. význam zákoníků a mistrů Zákona [doktorů] v evangeliích). Mistr učí, žák naslouchá a klade otázky. Cítíme to například v charakteristickém příběhu o dvanáctiletém Ježíši v chrámě (L 2,46). Při tomto vyučování nezáleží především na osobě ‚doktora‘ či ‚mistra‘, nýbrž na obsahu jeho učení. On sám je jen vykladačem boží vůle vyjádřené v zákoně. Celá učenost Hillelova nebo Šammaiova (ať je jak chce pozoruhodná) má být jen pečlivým výkladem svatých Písem. Důležitá je tradice formovaná určitou školou. Apoštol Pavel seděl u nohou velkého mistra — Gamaliele. Nepovažoval však tohoto svého profesora za předmět nějaké zvláštní úcty. Všichni ti ‚doktoři‘, právníci a teologové odkazují k jedinému zjevovateli božích úradků. V tomto smyslu připomínají židovští doktoři řecké filozofické mistry, jejichž moudrost byla také předmětem vyučování a respektu. Jedni i druhí vytvářeli školy a jejich myšlení a výklady se předávaly z generace na generaci.

2. V Novém zákoně se objevuje termín ‚učedník‘ asi 250×. Zvláštní je, že výskyt je omezen pouze na evangelia a Skutky. I v našem jazyce cítíme rozdíl mezi výrazem ‚žák‘ a ‚učedník‘. Učedník i žák jsou vyučování. Avšak učedník navíc přijímá učení mistra za své. A v evangeliích jde ještě o víc: učedník Ine i k Ježíšově osobě, patří k ní. Tím se Kristovi učedníci zcela liší od učedníků nějakého filozofa či rabína. Ti se drží především mistrova učení, jeho myšlení či tradice, zatímco Ježíšovi učedníci jsou duši i tělem spojeni s *osobou svého Pána*. Ježíš může patrně působit dojemem rabína, obklopeného svými žáky, ve skutečnosti však jde o něco zcela jiného: Židé byli (i prostřednictvím zákoníků) ‚učedníci Mojžíšovi‘ (J 9,28), od něho přijímali učení. Ježíšovi učedníci se podílejí na osobním údělu svého Pána a to, na čem záleží, není jen mistrovo vyučování, nýbrž především osobní přítakání ve víře k mistrovi pozvání: „Ty pojď za mnou!“ (Mk 2,14, 1,17; Mt 4,19; 8,22 atd.). A Ježíš si za učedníky nepovolává lidi,

kteří by byli obzvláště kvalifikovaní svou intelektuální kapacitou, nýbrž pokorné, hříšné a dokonce i celníka Léviho. Ježíš sám určuje své učedníky a jejich vztahům to vtiskuje jedinečnou cenu: učedníci jsou zcela ve službě svého Pána a budou povoláni, aby byli nejen žáky schopnými učit také jiné, nýbrž aby se stali *svědky* historických událostí souvisejících s Kristovou osobou, s jeho smrtí a vzkříšením. Ježíš je Pán a učedníci jsou služebníci a svědkové této skutečnosti. Po Kristově vyvýšení budou žít v očekávání jeho královského příchodu (Mt 24,45nn, 25,14nn; L 12,35nn, 42nn). Také učedník, jenž se podílí na údělu svého Pána, bude povolán trpět. Ježíš proto cítí nutnost upozornit na to své učedníky (Mt 10,24—25; Mk 8,34—35; L 14,26n; J 12,25n). To ovšem neznamená, že učedníci vždy pochopili dosah a smysl Ježíšova poslání. Kolikrát jim Ježíš musel objasňovat význam určitých slov nebo podobností nebo dokonce smysl své budoucí smrti (Mt 4,10; Mt 16,22nn)! Učedník je prostě učedníkem Páně právě tak v tom, co se týká učení, jako v tom, co se týče jeho cesty. Všichni apoštolé jsou Kristovi učedníci, i když se všichni učedníci nestanou → apoštolý.

Závěrem můžeme říci, že Ježíš nebyl pro své učedníky „profesorem“ (nemluví jako zákoníci! Mt 7,29). Protože mluví s autoritou („jako moc maje“), je jejich Pán a oni jsou na něm zcela závislí. Budou svědky o tom, co Ježíš udělal za svého života, při smrti i ve vzkříšení.

V knize Skutků se význam slova učedník rozšiřuje, označují se jím všichni křesťané (Sk 6,1, 9,1.25, 11,29, 21,16). Je rovnocenný výrazu „bratr“ či „věřící“. Toto užití je příznačné; dokazuje totiž znovu, že slovo učedník předpokládá bezvýhradnou víru v toho, jenž je Pán.

M. BERNOULLI /přel. K. Trusina

UČENÍ

Řecké výrazy, které naše překlady vyjadřují slovy „učení“, „vyučování“, „učit“, „učenec (doktor)“ a „učitel (mistr)“ (slova „mistr“ se ostatně mnohdy používá i pro překlad zcela odlišného českého slova, kterému přesněji odpovídá „pán“, např. Mt 6,24), mají všechny *tentýž* kořen. Navíc podstatné jméno „Mistr“ (užitě o Janu Křtiteli, L 3,12, a ve čtyřech evangelích velmi často o Ježíši) a jméno „doktor“ (označující buď Židy zběhlé v Písmech

svatých, L 2,46 a J 3,10, buď křesťany pověřené učitelskou službou, 1K 12,28; Ef 4,11) slouží k překladu *téhož* řeckého slova (*didaskalos*). Konečně je třeba si všimnout, že v určitých oddílech (např. Mt 23,7n; J 1,38; 11,8 atd.) výraz „rabbi“, aramejsky „mistr“, přešel tak, jak je, do řečtiny a že běžné překlady jej mnohdy podržely, jindy přeložily. Soubor pojmů Nového zákona, které se vztahují k učení, je tedy daleko jednodušší, propojenější a přesnější, nežli by se mohlo předpokládat podle znění překladů.

1. *Učení řecké a učení židovské.* Vyučovat znamená v řeckém okruhu prostředkovat svému žáku vědění (povahy rozumové) nebo dovednosti — např. četbu, hudbu, šerm nebo jízdu na koni. Při takovém pojetí má učení dvojitý příznačný rys: a) U učitele jde o to, že probouzí a rozvíjí vloh, které žák má, a to tak, že mu dá určitý počet pravidel. b) Vyučovací předměty rozvíjejí jen příslušnou lidskou schopnost: rozum, jedná-li se o obory vzdělanostní, tělo, jedná-li se o sport, zrůčnost, jde-li o umění nebo o řemeslo. Učení nerozvíjí člověka celého.

Starý zákon zná učení všední, podobné tomu, jímž jsme se právě zabývali: např. učení, jak válčit (2S 22,35) nebo zpívat (Dt 31,22). Avšak ve většině případů se sloveso „vyučovat“ vztahuje k něčemu docela jinému, totiž k tomu, jak Bůh nebo otec rodiny či jiný pobožný muž sděluje „příkázání a naučení“ Zákona, vůle nebo „cesty“ Páně (Ex 18,20; Dt 4,1.11.19; Ezd 7,10; Ž 25,4; 51,15 atd.). Toto vyučování se hluboce liší od pojetí řeckého: 1) Nemá za cíl rozvíjet určité lidské vloh, nýbrž uvést „žáka“ do styku se skutečností, která je mimo něj, totiž se skutečností boží. 2) Obrací se svou podstatou na vůli člověka, vyzývá jej, aby se podířil svrchovanosti boží zvěsti. Toto učení zahrnuje člověka celého.

Není tomu jinak ani v pozdějším židovstvu, přinejmenším pokud jde o cíl a podobu vyučování. Náboženský učitel, židovský „rabbi“ nemá za úkol rozvíjet rozumové a dělné schopnosti svého žáka, nýbrž zvěstovat mu vůli boží a opírat se přitom o svrchovanost svatých Písem a vykládat je (a to se stane také jedním z rozpoznávacích znaků vyučování křesťanského).

2. *Ježíš učitel.* Pokud jde o podobu, je Ježíšův učitelský úřad totožný s úřadem židovských „rabbi“. Jako oni učí i on v sy-

nagógách (Mk 1,21 a četné obdoby), sedá si, když začíná učit (Mt 5,1; L 5,3; Mk 9,35). Jako oni (a jako Jan Křtitel, který je také jedním z „rabbi“, L 3,12; Mt 9,14; L 11,1; J 3,25) má své učedníky, kteří mu posluhují (Mk 4,35n; 6,37—41; 11,1—6; Mt 26,17—19). A konečně jako oni i on vykládá Písmo (L 4,16—21; Mt 5,17—48; 9,13; 19,16—20 atd.). Na rozdíl od titulů, jako je „Kristus“ nebo „Pán“, vyhrazených výlučně → Ježíšovi, může se titulu „učitel“ („doktor“) užívat, aniž se ho zneužije, o jiných osobách, které působily před ním (L 2,46), zároveň s ním (Jan Křtitel a Nikodém) i po něm (učitelé křesťanství), nehledě na Mt 23,8 (viz níže).

Učitelský úřad Ježíšův má nicméně povahu naprosto jedinečnou. Když Ježíš vyučuje → Písmu, mluví ve skutečnosti o sobě. Neboť Písmo vydává svědectví o něm (J 5,39; 45—7). To zakládá svrchovanou vážnost, kterou Ježíš vyžaduje (J 5,31—8) a která jeho posluchače udivuje (Mk 1,22; Mt 7,29; L 4,32). Židovští učitelé se omezovali na vykládání Zákona a stavěli své posluchače před odtazité boží požadavky. Když Ježíš vyučuje, je v jeho osobě přítomna vůle samého živého Boha. Ani neříká jako proroci: „Takto mluví Hospodin“, nýbrž „Ale já pravím vám“ (Mt 5,22.28.32 atd.). V něm zasahuje boží vůle lidskou bez prostřednictví rozumových prvků, které vždy umožňují rozpravu nebo odklad. Je živým výkladem Písma, kterému vyučuje. Jestliže Zákon byl dán skrze Mojžíše, stala se skrze Ježíše milost a pravda, o nichž Zákon vydával svědectví (sr. J 1,17) a které vyzývají lidi k víře.

3. *Učitelský úřad církve.* Nicméně jedinečná povaha Ježíšova vyučování nebrání tomu, aby v lůně církve byli „učitelé (doktoři)“, pověření zvláštěním, a to právě učitelským úřadem (→ služba v Novém zákoně). V tomto bodě jako v mnoha jiných naprostá jedinstvo Kristova nevylučuje, nýbrž naopak si žádá církevní činnosti, v nichž se právě tato jedinstvo obráží. Jinými slovy, nelze vykládat Mt 23,8 aniž tento verš spojíme s oddíly jako 1K 12, 28—9; Ef 4,11; Sk 13,1. Jestliže Mt 23 s konečnou platností činí nemožným jakékoliv odtržené učení, o to pevněji zakotvuje „v Kristu“ církevní učitelský úřad. Vždyť učitelský úřad má také svůj původ v jednom z „darů milosti“, darovaných Kristem (Ef 4,11) skrze Ducha svatého (1K 12,1; 4—11).

4. *Učení a kázání*

Učitelský úřad je založen na Písmech svatých, má za úkol je vysvětlovat a osobitě se liší od → kázání radostné zvěsti.

Ježíš sám jednak káže, jednak vyučuje. Obě slova, spojená u Mt 11,1, nejsou pleonasmus, právě jako ve Sk 4,2; 5,42; 15,35; 28,31, kde najdeme tutéž dvojici výrazů, totožných nebo obdobných. Když Ježíš a učedníci káží, zvěstují evangelium, neslychanou „novinu“ o božím království naplněném a přítomném v Ježíši Kristu. Písmo zde nemá rozhodující úlohu. Naopak při vyučování ukazuje Ježíš i učedníci za pomoci Písma shodu přítomných událostí se svatými dějinami Izraele. Ve shodě s Písmem je celý dosah a celé bohatství přítomných událostí. Ke Starému zákonu se důsledně připojují slova Ježíšova (Mt 28,20) a později dokonce i slova samých apoštolů (1K 4,17; Ko 2,7; 2Te 2,15; 1Tm 6,2). Starý soubor Písem je doplněn kánonem novým, který podává jeho dokonalý a konečný výklad. Starý a Nový zákon budou od té doby jediným zdrojem všeho křesťanského vyučování.

Neudivuje potom, že dvě třetiny novozákonních oddílů, v nichž se setkáváme se slovesem „učit“, jsou v evangelích a v první polovině Skutků a že z prvních 59 výskytů výrazu „mistr“ (nebo „doktor“) obsahují jich sama evangelia 49. Vyučování, jak jsme je postupně vymezili, se mohlo bezprostředně obracet jen k Židům. Pokud jde o pohany, bylo třeba, aby je kázání nejprve přivedlo ke Kristu, a teprve potom jim bylo možno ukázat všechno bohatství tohoto Krista v Písmu a v jeho výkladu, který podává Kristus a apoštolové.

Příznačné je však zjištění, že jakmile pohané vstoupí do církve, stane se i jim vyučování a nauka věcí nezbytnou, jak o tom svědčí důležitost přiznaná zdravému učení v listech Timoteovi a Titovi. Tato obnova zájmu o učení po prvním údobí misie, v němž převládalo kázání, je potvrzena svědectvím celého Nového zákona; křesťanské vyučování se může obracet jen k lidem, kteří byli kázáním přivedeni k víře.

Jinak a obecněji řečeno (avšak pro církev s trvalou platností): bohosloví, to jest úsilí o přesné vyjádření bohatství božího zjevení, nastupuje až po kázání. Je třeba, aby se na nesmírné obzory božího království otevřelo i sebemenší okénko (L 17,5.6) a potom může biblické a katechetické vyu-

učování, založené na obou Zákonech, začít za pomoci Ducha svatého (J 14,26) předkládat k srozumění nevyčerpatelný popis tohoto království.

J. L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

USTANOVENÍ — TRADICE

SZ nezná výraz a myšlenku tradice. Výraz ustanovení se v NZ vztahuje buď na tradici židovskou, nebo křesťanskou. Tradice je to, co se předává. V židovství jsou předávány výklady učitelů, pokud se týkají vysvětlení a uplatňování zákona. V křesťanství je to skutečnost Ježíšova života, smrti a zmrtyčvstání, včetně teologického významu události, na niž spočívá nová víra. Znamená to, že tradice je v úzkém vztahu ke → zjevení, které předává, a k → Písmu, které ji vyjadřuje.

1. *Židovská tradice* je v NZ zmiňována dvakrát. V Ga 1,14 připomíná Pavel, že byl před svým obrácením plný horlivosti pro ustanovení svých otců. Je zřejmé, že jakmile se Pavel stal apoštolem, přestal přikládat těmto ustanovením jakýkoli teologický význam, protože „horlivost“, která ho tehdy spalovala, nazývá na jiném místě „horlivostí ne podle pravého poznání“ (Ř 10,2).

Druhým oddílem je Ježíšův spor s farizeji, vedený o zákon a tradici. Vznikl z výtky, adresované Ježíšovi, že svým učedníkům dovoluje přijít ke stolu, aniž si umyli ruce „podle ustanovení starších“ (Mk 7,1—13; Mt 15,1—9). Tradicí tu je soubor výkladů zákona a předpisů, které se vztahují k případům, které zákon nepředvídal. Tyto výklady byly předávány od učitele k učitelu a farizeové jim přiznávali stejně závaznou platnost jako samotnému Zákonu. Jiní Židé, zvláště saduceové, se tradicí nedali tolik poutat. Ježíš se zásadně staví proti stanovisku farizeů. Uznává jen platnost božího zákona. Nepřiznává žádnou platnost tradici, která není z Boha, ale představuje „ustanovení lidská“. Znamená to, že lidé nejsou podle Ježíše schopni doplňovat boží zákon. Pokusí-li se o to, podaří se jim ho jen poničit. Důkazem toho je *qorbán*. V Markově podání znamená toto hebrejské slovo „dar“, zvláště Bohu určený. Lidé, kteří odmítali přispívat na potřeby starých rodičů, si tímto způsobem zajišťovali jistý majetek. Peníze, které by byly spotřebovány na tuto základní povinnost, byly zasvěceny

Bohu, i když zatím vlastně šlo o dar jen čistě teoretický. Farizeové určovali puntičkářské zachování podobných předpisů. Ve skutečnosti tím, jak zdůrazňoval Ježíš, zbavovali některá přikázání Desatera platnosti. Farizejská tradice je lidská tradice, která ruší zákon Mojžišův pod záminkou, že jej doplňuje.

Ježíš v této věci neuznává jinou autoritu než Mojžišovu. Odmítá suverénním způsobem farizejský výklad a nahrazuje tradici svým názorem jediného oprávněného vykladače Mojžišova. Naznačuje při mnoha příležitostech, že Zákon může upravit jen on sám, Ježíš. V debatě o rozvodu (Mk 10,1—12; Mt 19,1—12) prohlašuje, že svolení, kterým Mojžiš manželovi dovoluje zapudit ženu, neodpovídá původnímu božímu záměru: Člověk nemá rozdělovat dvojici, kterou Bůh spojil. Překračuje-li Zákon sám Ježíš, dělá to jen v zájmu naplnění boží vůle. Rozvíjí za tím účelem svoje antiteze u Mt 5: „Slyšeli jste, že říkáno jest starým... ale já pravím vám...“ (Mt 5,21 atd.). Ježíš se neomezuje na odmítnutí farizejské tradice. Nahrazuje tuto lidskou tradici tradicí boží; tj. svou osobností a svým poselstvím, naplňuje zákon.

2. *Křesťanská tradice*. Podle NZ je předmětem apoštolské tradice svědectví o Ježíšovi a křesťanské vyučování, které z něho plyne (L 1,2; 2Pt 2,21; Jd 3). Nejvíce místa poskytuje myšlence tradice svatý Pavel. Podle apoštola jsou víra věřících a jejich životní styl určovány tradicí (Ř 6,17; 1K 11,2; Ko 2,6n; 2Te 2,15; 3,6) čili vírou a životem Kristových svědků. Pavel sám patří mezi ně (1K 15,8; Fp 4,9). Ústředními články tradice jsou svědectví o rozhodujících činech vykoupení v Kristu: ustanovení večere Páně (1K 11,23) a zjevení Zmrtyčvstání učedníkům (1K 15,3n).

Na existenci křesťanské tradice a na jejím významu není nic umělého. Jsou důsledkem formy, kterou dal Bůh svému spásnému záahu. Evangelium je boží čin, uskutečněný v Ježíši Kristu v určitém okamžiku lidské historie a na určitém místě v tomto světě: Ježíš žil v Palestině za časů císaře Tiberia, byl ukřižován pod Pontským Pilátem; svědkové jeho zmrtyčvstání žili v římské říši v první polovině prvního století našeho letopočtu. Tento čin, či přesněji řečeno, tato řada činů zjevení a vykoupení byla vykonána jednou provždy. Nemají se opakovat. Protože jde o činy minulosti, nelze je poznat jinak než

dosvědčením těch, kdo byli jejich svědky. Po jejich odchodu se má toto dosvědčování předávat, aby Bohem učiněné spasení bylo dál hlášáno k záchraně lidí, kteří v ně uvěří. Spasení způsobené Bohem v Kristu a apoštolská tradice, která je předává všem lidským pokolením, mají takto stejnou hodnotu. Vykupitelské dílo by se bez tradice, která je zvěstuje, brzy stalo neznámým. Zmizelo by bez důsledků. Nemělo by v čase a prostoru tu univerzální hodnotu, která činí každé nové vtělení zbytečným. Tento důvod opravňuje spisovatele NZ k tomu, že činí — aniž si tím protirečí — základem církve jak Ježíše Krista (1K 3,10—11), tak apoštoly (Mt 16,18; Ef 2,20). Víra věřících všech dob spočívá na díle Kristově a na apoštolském svědectví, které jim je zvěstuje.

Nebeský Kristus, s nímž žijí apoštolové v obecnství, zaručuje tradici autentičnost ještě → Duchem. Duch, kterého posílá Syn svým lidem od Otce, vydává svědectví o Ježíši (J 15,26) tak, že apoštoly vyučuje všemu a že jim připomíná všechno, čemu je Ježíš učil v době, kdy s nimi byl v těle (J 14,26). Duch „uvádí“ apoštoly do veškeré pravdy (J 16,13) tak, že jim připomene Ježíšovo učení a že jim odhalí hlubiny, které jim unikly během jeho pozemského působení (J 2,22). Duchem zůstává Kristus původcem a zárukou tradice, která se týká vykoupení způsobeného v dějinách a jednou provždy. V tom je poslední smysl Pavlova ujištění, že tradice pochází „ode Pána“ (1K 11,22).

3. *Tradice a zjevení*. SZ nezná myšlenku tradice. Zmínili jsme se o tom už na začátku. Stará smlouva je vlastně sled božích činů, které předem směřují k ústřednímu činu, který má Bůh provést v určený čas v Kristu. Pokus vnášet nějakou tradici do rámce smlouvy zaslíbení znamená vnášet lidské názory do historie spásy, jejíž plán stanovil a jejíž průběh určil Bůh. Znamená to svévolně přidávat k něčemu, co je dáno a co má své jediné legitimní naplnění v Ježíši Kristu. Proto zavrhuje Ježíš tradici jako „ustanovení lidská“. Počínaje Ježíšem Kristem, je naopak tradice, která se k němu vztahuje, výrazem samotného božího zjevení. To jsme si už připomněli. Apoštolská tradice je tedy jedinou platnou tradicí nejen v protikladu k tradici farizeů, ale i v protikladu k jakýmkoli přidavkům, které by k ní lidé chtěli připojit (Ko 2,8).

Myšlenky → zjevení a tradice jsou spolu organicky spojeny. Neodporují si vzájemně. Plyne to z toho, co jsme řekli. Po této stránce není významnějšího historického příkladu, než jakým je apoštol → Pavel. Nikdo se nedovolává víc přímých zjevení, kterých se mu dostalo, než svatý Pavel. Je to Bůh, který jej zastavuje na cestě do Damašku, aby mu zjevil svého Syna (Ga 1,15n). Apoštol žije od té doby se Synem božím v obecnství poznamenaném mimořádnými „viděními a zjeveními“ (2K 12,1n). Nikdo jiný než Pavel neví přitom lépe, že Pán, který mu byl zjeven, je Ježíš Kristus, ve kterého věřili a o němž kázali ti, „kteří prvě byli apoštolé nežli já“ (Ga 1,17). Není proto vyzýván, aby založil nějaké nové náboženství. Sám Bůh jej povolal a vřadil do tradice, jejímž je původcem a zdrojem. Pavel, který se častěji než jiní apoštolové dovolává zjevení, kterých se mu dostalo, je zároveň člověkem, který se o tradici nejsolidněji opírá. Viděli jsme už, že to jsou epístoly, kde ji nejčastěji cituje a kde se jí dovolává. Nikdo nepochopil a nevyjádřil lépe než Pavel, že celé evangelium není ničím jiným než zjevením a tradicí. Jan to ostatně také viděl jasně. Varuje-li své čtenáře před falešnými proroky, podává měřítko, které umožňuje rozlišit vpravdě inspirované od těch, kdo jimi nejsou a které církev nemá poslouchat. Opravdu z Boha jsou jen ti, kdo vyznávají „Jezu Krista v těle přišlého“ a káží tak v souhlase se zjevením předávaným apoštolským svědectvím (1J 4,1—3).

4. *Tradice a → Písmo*. Boží dílo v Kristu dává vznik apoštolské tradici, která má podíl na božské povaze zjevení a která je proto platnou, a ne jen nějakou lidskou tradicí. Když apoštolové umírají, je tradice zachycována písemně. Některé její části jsou už zachyceny v Pavlových epístolách. Dnes nacházíme tradici v Písmu. Podobně jako platí jen apoštolská tradice proto, že se jen ona sama vztahuje k božímu dílu v Kristu, o němž podává oprávněný výklad, je i Písmo, které obsahuje apoštolský vklad, jediným oprávněným výrazem tradice v církvi.

PH.-H. MENOUD /přel. J. Miřejovský

UTĚŠITEL → *Duch svatý*
UZDRAVENÍ → *Nemoc*

Starý zákon

I když po válce vždycky následuje pokoj (Kaz 3,8), mívá často příliš krátké trvání. Také tato skutečnost podněcuje biblického pisatele k výkřiku: „Ještě byl boj“ (1Pa 20,5). Boží lid vedl vskutku tolik válek jako okolní národy a SZ je plný zpráv o bitvách. Budeme sledovat tři druhy válek. Nejlépe a nesporně doložena je první z nich: svatá válka, pak válka bratrovražedná a válka eschatologická (boj posledních dnů).

1. *Svatá válka*. Šesté přikázání (Ex 20,13; Dt 5,17; sr. Jr 7,9) není v žádném směru odsouzením svaté války, neboť znamená, že ze skutku zabití má být vyloučen předběžný úmysl. Promýšlíme-li oddíly, v nichž se vyskytuje totéž sloveso, vede nás to k překladu „Nezavraždíš!“. Ostatně i když byl tento text dvojznačný, rozhodla by tu řada biblických svědectví prokazujících existenci svaté války. Má-li vyvolený lid uskutečnit velký Hospodinův záměr ve vyzbrojeném a bojovném světě, musí se i on chopit zbraní a bojovat. Jeho pravým vůdcem je Hospodin, neboť Hospodin je bojovník, chrabřý válečník (Ex 15,3; Ž 24,8), který je přítomen uprostřed svého lidu skrze truhlu smlouvy (Nu 10,35—36; 1S 4,3—8). Bojuje místo válečníků a skrze ně (Ex 14,25; Joz 10,14.42; 1S 25,28; Neh 4,14). Dostal rovněž jméno „Hospodin zástupů, Bůh vojsk“ (1S 17,45). Podle toho jsou bojovníci Hospodinovými zasvěcenci (Iz 13,3) a samo tábořiště je posvátným místem (Dt 23,14). Ať už jsou války vedené božím lidem útočné či obranné, jsou boji Hospodinovými (1S 18,17; 25,28) a památka na ně byla zachována v knize, která se nám do ruky nedostala, v *Knize bojů Hospodinových* (Nu 21,14).

Jestliže vyvolený lid — nástroj božích cílů — upadne do hříchu, použije Hospodin nepřátelských vojsk, aby své vlastní potrestal (Iz 5,25—30; Jr 5,15; Am 5,27; 6,14). Nepřátelská vojska však svým časem zničí také (Iz 10,5—19; 14,24—27; Jr 51,59—64).

Ke svaté válce dochází, když vyvolený lid uposlechne svého Boha, aby uskutečnil jeho spásný plán: po vyjití z Egypta, během dlouhého putování po poušti, v okamžiku vstupu do země, jejíž obdržení bylo zaslíbeno otcům, během jejího dobývání, a konečně v tom, co králové podnikají pro osvobození země a pro národní nezávis-

lost. Když však Hospodin trestá válkou svůj lid, je hříchem odpovídat na válku válkou obrannou, neboť to znamená překážet uskutečnění spásných záměrů, které Bůh má se svými dětmi (Jr 21,1—10; sr. též 27,6).

2. *Bratrovražedná válka*. Za boží věc bojuje vyvolený lid vždycky v jednomyslnosti. I když se v době soudců spojí jenom několik kmenů, bojují proti cizincům — Kanaáncům, Madiancům či Filistinským. Avšak když se lidi rozdělí a kmeny či skupiny začnou válku jeden proti druhému, jde nepochybně o bratrovražedný boj, prarýchaný prorokem: „Ale kráčeje sobě po pravé straně, lačněti bude a zžíraje po levé, avšak nenasytí se... Manasses Efraima a Efraim Manasses, oba pak spolu proti Judovi budou“ (Iz 9,20 až 21; sr. také 1Kr 12,21—24).

3. *Eschatologická válka*. Konec času bude vyznačen vítězstvím, kterého dojde Hospodin (Ž 110,5—7; Jl 3) nad národy, které se spikly proti němu a jeho Pomazanému (Ž 2,1—2). Tento zvláštní pohled na válku se rozvíjí zvláště v literatuře apokryfní a pseudepigrafické.

4. *Zbraně*. Zbraně se nazývají „oděním válečným“ (Sd 18,11; Jr 21,4). Měnily se co do tvaru i materiálu, z něhož byly vyrobeny: z pazourku, bronzu a ze železa. Můžeme je rozdělit na zbraně obranné a útočné. Ze zbraní obranných jmenujme: *malý štít*, pravděpodobně kulatý, a *velký štít*, podlouhlý, jistě ze dřeva potaženého kůží (Jr 46,3). Zlaté štíty, o nichž hovoří 1Kr 10,16, byly pro slavnostní příležitosti; *přilba*, za Saulovy vlády nepřilíš rozšířená (1S 17,38), se hojněji nosila od doby Uziášovy (2Pa 26,14); *pancíř* byl stále vzácností, chránil jen vůdce (1S 17,5; 1Kr 22,34).

Útočné zbraně byly: *prak* (1S 17,40); *kopí*, malé a lehké (1S 18,10) nebo velké a těžší, jímž bylo možno probodnout dva lidi najednou (Nu 25,7—8); *dýka* a krátký meč (Sd 3,21), pro něž je v originále jen jeden výraz a které je proto těžké rozlišit; *luk a šípy* (2Kr 9,24), z nichž některé byly uzpůsobeny k přenášení rozžhavených látek, jimiž se zapalovala nepřátelská opevnění a jež byly nazývány *šipy ohnivě* (Ž 1,14); *pochodeň*, která mohla zblízka prokázat tutéž službu jako zápalné střely na dálku; *palcát* (Př 25,18; Jr 51,20: „kladivo“) — méně častý než předchozí zbraně.

Válečný vůz, tažený koňmi a obsazený třemi muži, se v izraelském vojsku objevil až v době Šalomounově (2Pa 9,25).

Obléhací stroje, na způsob katapultu — těžkého praku, o nichž mluví 2Pa 26,15, jsou zbraněmi jak útočnými, tak obrannými.

5. *Bojovníci*. Protože zbraně mají každá jiné uplatnění co do účinnosti a ovladatelnosti, byly úlohy bojovníků záhy rozdělovány. Jedni nosili velké kopí a podlouhlý štít (2Pa 26,14) a tvořili úderné oddíly, poměrně pohyblivé, ale vytrvalé, později posílené vozy. Jiní jako lučištníci (lukostřelci) mívali luk, toul se špy, krátký meč a malý ochranný štít (1Pa 5,18; 2Pa 26,14). S práčaty tvořili střelecké oddíly. Je možné, že od určité doby nenosili pancíř jen náčelníci, nýbrž také určitá skupina bojovníků (2Pa 26,14).

Každý vojevůdce měl asi svého zbrojnoše vyzbrojeného hlavně štítem, jímž chránil svého pána během boje. Někdy mu prokázal tu službu, že ho usmrtil, aby se nedožil zneuctění po porážce (1S 31,4).

Když se v izraelském vojsku objevily vozy, rozdělení úkolů bylo ještě zřetelnější: jeden řídil spřežení, lučištník mířil a byl chráněn třetím, který držel ochranný štít a velel společným akcím (sr. 1Kr 9,22).

6. *Vojsko*. Sloužit ve vojsku byli schopni všichni muži od dvaceti let výše (Nu 1,3; 2Pa 25,5). Za putování po poušti se hovořilo o početním stavu tisíce mužů na jeden kmen (Nu 31). V Jozuově době počet bojovníků stoupá — je jich asi čtyřicet tisíc (Joz 4,13). Později nabývají početní stavy překvapivých rozměrů (1Pa 27,1—5; 2Pa 14,8; 17,14—18). Protože Hospodin chce, aby se počítalo jen s jeho ochranou, a ne s množstvím bojovníků, nařizuje jejich výběr: Gedeon snižuje početní stav z třiceti dvou tisíc mužů na tři sta mužů (Sd 7). Na poušti se vojsko rekrutovalo předchozím výběrem v každém kmeni (Nu 31). Zaujme nás, kdo je ze služby vyňat zákonem podle Dt 20, 1—9. V královské době povedou ustavičné války se sousedními národy k vytvoření zvláštního vojska: za Davidovy vlády existovala například elitní jednotka sloužící přímo králi (2S 10,7; 1Pa 19,8), dále stálý námezdny sbor, který byl vždycky připraven na nenadálý útok (2S 8,18), a konečně sbor shromážděný v případě války, jakýsi druh domobrany (2S 20,4,23).

Vojsko bylo rozděleno po tisíci, stu a pa-

desáti mužích, jimž velel vždy „hejtman nad tisíci“, setník nebo „padesátník“ (Nu 31,14,48; 1Pa 26,26; 2Pa 25,5; 2Kr 1,9). Nejvyšší velení bylo na poušti vyhrazeno Mojžíšovi anebo některému knězi (Nu 31,6). V době královské tu byl vrchní velitel (2S 8,16; 1Kr 4,4), který měl téměř takovou moc jako král (2Kr 4,13). David měl za své vlády velitele všech stálých sborů a velitele hotovosti (2S 8,16—18), ale nejvyšší velení, ač na krále se nezapomínalo, měl stále Hospodin (Ex 7,4).

7. *Boj*. Kočovníci z pouště se někdy snaží obohatit nájездem, při kterém není prolita krev (Gn 34,27—29). Častěji však bojují tak, jak tomu rozumíme, přepadem ve spořádané bitvě. Dlouho se bojovalo v pším boji, zvláště v hornatých končinách (1S 14,4,13—14; 1Kr 20,23). Nutnost čelit nepřátelské jízdě však vedla k používání koní, přes vážné námitky ze strany zákona a proroků (Dt 17,16; Iz 30,16, sr. Ž 20,8; 33,17—18). Lukostřelci vytvořili jezdecké šiky a byly nasazovány vozy. Tehdy se strategie zdokonalovala, až dosáhla vrcholu v době Makabejských. Potvrzují to rukopisné nálezy z Kumránu u Mrtvého moře, mezi nimiž je i spis „Válka synů světa proti synům tmy“.

Příhodným obdobím pro válečná tažení je jaro (2S 11,1). Válka se vyhlašuje zvukem trouby (Sd 3,27; 2S 20,1; Jr 42,14). Boj, který se stává svatým bojem, nezačne nikdy bez obětí Hospodinu (1S 7,9; 13,9 až 12), anebo bez vyhlášení hesla (Sd 11). Odtud pochází výraz „posvětit boj“, což znamená „vyhlásit boj“ (Jr 6,4; Jl 3,9; Mí 3,5). Bojovník zůstával ve stavu rituální svatosti po celou dobu války. Z toho důvodu se Uriáš odmítá při návratu do Jeruzaléma dotknout své manželky a spí před svým domem, zatímco válka v dále pokračuje (2S 11,11,13). Během boje byl Hospodin vyzván výkřiky, které ho měly pohnout k zásahu (1Pa 5,20), protože se velmi často celá taktika plně uplatnila díky božimu zásahu: nabývala hodnoty, teprve když Bůh zakročil. Tak tomu bylo za Debory. Hospodin rozvodnil bystrinu a způsobil, že nepřátelské vozy uvízly v blátě, takže jejich posádka upadla do rukou hebrejských bojovníků (Sd 5,20n). Klasickou taktikou byl obchvat (2S 5,22 až 25) a sevření do kleští. Tak byl Joáb jednoho dne obklíčen ze dvou stran, Aramejci a Amonitskými (2S 10,9—14).

8. *Obléhání opevněných měst.* Strategicky významná města v kananejské zemi byla obehnaná mocnými a vysokými hradbami, někdy dvojitými. Bitva nebyla vyhrána, dokud nebylo zlomeno středisko odporu, pevnosti bylo třeba obléhat. Dříve než Hebrejci začali stavět hradby na svou ochranu (sr. 2Pa 11,5—12), musili dobýt pevností Kananejců, z nichž některé měly pověst nedobytnosti, jako Jebuz-Jeruzalém (2S 5,6—7). Ty mohly vzdorovat díky plným zásobárnám, podzemním chodbám vedoucím k pramenům, pro nepřitele nedostupným (2Pa 32,2—4), a konečně díky citadele, jakémusi opevnění, v němž se soustředila obrana (Sd 9,51). Obléhané město padlo v důsledku Hospodinova zázračného zásahu (Jericho — Joz 6), válečnou lstí (Hai — Joz 8), zradou (Sd 1,24), rádným útokem (2S 12,26—29), průlomem opevnění, spálením bran, anebo ztečí umělého náspu proti hradbám (2S 20,15). Jestliže se město vzdalo bez boje, jeho obyvatelé byli zachováni za robotu a poplatek (Dt 20,10—11). Jestliže se nevzdali, byla úroda zničena anebo zúžitkována pro obléhající vojska (1S 23,1), avšak ovocné stromy byly káceny zřídka (Dt 20,19n, sr. 2Kr 3,25).

Po skončení boje byli pochováni mrtví (1Kr 11,15) a kořist byla odevzdána k prokletí. Byla tedy zasvěcena Hospodinu (Joz 6,18—19; 21,24), anebo rozdělena mezi bojovníky (Nu 31,25—30; Joz 22,8; Sd 5,30). Vítěze vítali zvukem hudebních nástrojů a rytmem básní (Sd 11,34; 1S 18,6—7). Některé žalmy byly zpívány právě při vítězství (např. Ž 68; 76). Očišťovací obřady končil pro bojovníky stav svatosti. Pak se vraceli do všedního života (Nu 31,24).

9. *Válka a řeč SZ.* Obrazy a výrazy vztahující se k válce silně ovlivnily řeč SZ. Sama četba s knih o tom přesvědčuje. Proto by bylo zbytečné a zdlouhavé citovat všechna místa. Omezíme se jenom na několik charakteristických výrazů. Hospodinova ochrana je přirovnávána ke štítu: „Spravedlivému ty, Hospodine, žehnáš, přízní jako pavězou ho obklopuješ“ (Ž 5,13). Jeho pomoc proti bezbožným však připomíná mocný úder mečem: „Blahoslavený jsi, Izraeli. Kdo jest podobný tobě, lide vysvobozený skrze Hospodina, jenž jest pavěza sponožení tvého a meč důstojnosti tvé?“ (Dt 33,29). Hospodinova moc odpovídá na útoky svých nepřátel, kteří „napínají lučišťa, přikládají šípy své na tě-

tivu“ (Ž 11,2). Toul naplněný šípy se nakonec stal obrazem bohatství, které v rodině představují synové: „Hle, synové jsou dědictvím od Hospodina... Jako šípy v ruce válečníka, tak jsou synové zplození v mládí. Blaze muži, který jimi naplnil svůj toulec“ (Ž 127,3—5).

10. *Válka — poslední slovo SZ?* Přestože je řeč SZ plná válečných zpráv, nastane po eschatologické válce věk pokoje, šťastná doba, která je konečnou nadějí božích posílů. Prorok Izaiáš ji líčí takto: „I stane se v posledních dnech... zkují meče své v motyka a ostípy své v srpy. Nepozdvihne národ proti národu meče a nebudou se více učit boji.“ (Iz 2,2,4; sr. také Ž 46,10; Iz 9,4; Oz 2,18; Za 9,10.) Nový věk, který tušili boží mužové uprostřed nejhorších válečných zkoušek, je věkem Mesiášovým.

H. MICHAUD /přel. B. Vik

Nový zákon

1. Pro NZ je jen Ježíš Kristus náš → pokoj (Ef 2,14), ale je jím ve světě, který ho nechtěl uznat (sr. J 1,11). Tento → svět je vskutku světem, v němž není třeba se podívat nad tím, že jsou a stále hrozí války (Mt 24,6 par.), neboť svět se odvrátil od Boha.

Tento téměř přirozený výskyt válek v hříšném světě má v očích novozákonních svědků dva přímé důsledky:

a) Nikdy se nepopírá nutnost vojsk, posádek a policejních sil a o způsobu, jakým vojáci plní své povinnosti, se mluví s věcností prostou nejmenší vášně (Sk 5,26; Mt 27,27; Sk 12,4.6.18, 27,31nn atd.): jsou vykonavatelé → vrchnosti, které ne nadarmo nosí meč (Ř 13,4). I když způsob, jakým vykonávají příkazy, může být surový a krutý pro toho, kdo jim je dán v moc (sr. L 23,36; J 19,2.23n.32nn; Sk 16,20nn), mohou udržováním pořádku také chránit církev a její představitele (sr. Sk 21,32.35; 23,10.23.31; 27,42n).

b) Svět válek je jedním z nejčastějších příměrů v Novém zákoně, a to nejen v knize Zjevení, v níž celé dějiny mezi nanebevstoupením a návratem Kristovým jsou popsány jako sled bitev ve válce, která je přirozená i nadpřirozená zároveň (Sk 2,16, 9,16nn, 11,7, 12,7, 16,14, 17,14 atd.). Ježíš užívá tohoto přirovnání docela samozřejmě (Mt 22,7; L 11,17nn, 14,31; sr. 1K 9,7, 14,8) a svatý Pavel právě tak; bojuje svůj dobrý boj (1Tm 1,18), vyzývá Timotea, aby se stal dobrým vojákem Je-

žiše Krista (2Tm 2,3), neboť život křesťanův je vojenská záležitost, která stejně jako vojenská služba vyžaduje nastoupit bez podmínek (2Tm 2,4). Avšak tento boj není tělesný (sr. Ef 6,12), proto také, abychom jej neprohráli, nýbrž zvítězili, musíme zbraně útočné i obranné (Ef 6,13—17, sr. 2K 10,4nn; 1Tm 5,8) obdržet od samého Boha, jehož slovo je meč na obě strany ostrý (Žd 4,12).

2. Když se některé postavy vojáků vynoří z bezejmennosti, je to obyčejně proto, aby se ukázalo, že jejich stav jim nebrání přijmout spasení. Někteří z nich se dávají pokřtít Janem a nedostávají od něho pokyn, aby zběhli, ale aby se spokojili se svým platem (L 3,14). Setníkovi z Kafarnaum Ježíš nejen vyplňuje jeho přání, nýbrž dává jej za vzor hluboké víry (Mt 8,5—10 par.). První pohan, který vyznává božství Ježíšovo, je důstojník (Mt 27,54) a důstojníkem je také první pohan, který přistupuje do církve, totiž setník Kornelius (Sk 10,1,22, tento kapitán měl pod svým velením mimo jiné i jednoho „rytíře pobožného“, 10,7). Tyto příklady naznačují, že pro pisatele Nového zákona vojenská povolání a křesťanské víra nejsou neslučitelné: vojáci jsou jedním z nepostradatelných nástrojů státu.

3. V tomto „světě“ válek a válečných hrozeb — kde i sám Ježíš je jednou z příčin válek a rozdělení, protože nutí k rozhodnutím nezvratnějším, nežli je cokoli v světě — je přesto jedno místo, kam válka nepatří, a běda tomu, kdo by ji tam chtěl uvést (sr. Jk 4,1—10; 1Pt 2,11; 2K 12,20). Tím místem je církev, jejímž posláním je být v tomto světě uzavřeným územím, „kde smrti již více nebude, ani kvílení, ani křiku, ani bolesti“ (Zj 21,4). Neboť církev je místo, kde se — mír vyhlašuje a prožívá (Ef 2,11—22; sr. Mt 9,50n; 1Te 5,13), protože je tam kázán Ježíš Kristus, kníže pokoje (Iz 9,5), a lidé v Kristu žijí. Tento mír je ovocem usmíření, způsobeného na — kříži, je tedy založen výhradně v Ježíši Kristu a ztrácí se, jakmile on přestane být jeho ručitelem. A to znamená dvojí:

a) Především, že spása je důležitější nežli vnější válka či vnější mír (sr. Mk 13,7), a také to, že tyto lidské události nakonec nejsou s to (sr. Mk 13,20) odejmut věřícím jejich pravý mír (sr. Ř 8,35).

b) Znamená to, že křesťané se mají stát

strůjci pokoje (Mt 5,9) na základě evangelia, na základě království, které je možno zahlédnout již v církvi, a nikoliv na základě vysněných společností nebo politických programů. Boj křesťanů proti válce a proti hrozným metlám, které s sebou vleče (sr. popisy ve Zjevení!), musí být souběžný s jejich bojem proti nemoci (sr. Jk 5,13nn) či proti hříchu (sr. Mt 19,15 až 20). A je zajisté možno říci, že nejlepší způsob, jak křesťané mohou znemožnit válku, je dokázat svou jednotou a vzájemnou láskou (sr. J 13,34n), že válka nemá budoucnost (sr. Mt 26,52; Zj 13,10).

4. Jeden z oddílů působí těžkosti: Je to oddíl, v němž Ježíš napřed doporučuje svým učedníkům, aby prodali své šaty a ozbrojili se, a potom připouští, že dva meče, které mají u sebe, postačí (L 22,36 až 38). Bezpochyby jedním z nich se svatý Petr pokusí bránit Ježíše v Getsemane (J 18,10; sr. Mt 26,51 par.). Avšak Ježíš odmítne, aby ho někdo bránil zbraněmi, právě tak, jako se vzdal možnosti volat na pomoc 12 legií andělů (Mt 26,53). Žádný z vykladačů, u nichž jsem hledal radu, nedává, jak se mi to jeví, dostačující vysvětlení a možná, že žádné není (jistě to není vysvětlení Bonifáce VIII., který v bule *Unam sanctam* na tomto oddíle založil římský nárok na moc vladařskou a náboženskou). Zdá se, že Ježíš pravděpodobně chce říci (sr. také J 15,18—23), že napříště (v. 36) svou činností bude každý apoštol vystaven stálému nebezpečí smrti (sr. např. 2K 11,23—28) a že budou muset chránit své životy proti nástrahám, do nichž by se člověk neměl nechat chytit (sr. Sk 9,23 až 25!), a potom (v. 38) s jistým pousmáním začne Ježíš mluvit o něčem jiném.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

VEČĚŘE PÁNĚ → *Eucharistie*

VĚČNOST → *Čas*

VĚKY → *Čas*

VELIKONOCE → *Svátky, Vzkříšení*

VESELÍ → *Radost*

VIDĚT

1. Budeme zde toto slovo zkoumat jen potud, pokud je jeho podmětem nebo předmětem Bůh (a Ježíš Kristus). Slovo „vidět“ je vskutku nabitě zcela přesným bohoslovesným obsahem — v bibli se jím vyjadřuje jistý způsob vztahu a zjevení. Původní a základní smysl vidění v něm

ustupuje smyslu duchovnímu. Jde o vztah označující bezprostřední blízkost mezi Bohem a člověkem, člověkem a Bohem. Stvořitele a stvoření už totiž nic nerozdělí, protože Otec a dítě se ocitají „tváří v tvář“. Toto zjevení se týká přímé a mimořádné známosti boží, která se vztahuje buď k našemu smyslovému a pozemskému bytí, anebo k našemu bytí eschatologickému a věčnému. Může předcházet i doprovázet → víru, tuto druhou formu známosti, která je sice jen předběžná, ale zde na zemi jediná rozhodující. V království vystřídá víru vidění.

Nejvytrvalejší náboženskou snahou lidstva je „zjevné“ poznání Boha. K tomuto posvátnému zrání směřuje zvláště všechno úsilí helénistické zbožnosti. Boží bytí a božské věci tu jsou „divadlem“. Zsvěcovací rity mají uvádět do tajemství tohoto bedlivého pozorování („Blažený, kdo viděl“, říkají homérské hymny.). Gnose ovšem rozvine téma o boží neviditelnosti (nevyčerpitelném prameni pozdější mystiky, která dojde vždycky k svému vrcholu v „temnotě“ boží). Tušení věci božích však současně člověku dovoluje překonávat překážky a docházet ke zrání božského. To se stalo předmětem, který se nabízel gnostikům.

Klasický je protiklad, jenž porovnává tuto neukojenou žízeň zrání, kterou dojmá přirozená lidská mystika, s prorockou vírou, vlastní Izraeli. Tato víra je důkazem věcí, které se nevidí (Žd 11,1), je vírou „ze slyšení“ (Ř 10,17). Toto porovnání by se dalo celkem přesně okopírovat ze vztahu mezi „erós a agapé“ (lásky, která je touhou, a lásky, která je sebeobětí). Jako erós jeví se i vidění jako nejvyšší rozkoš člověka, jako pokoušení zmocnit se Boha živého a „neviditelného“ (1Tm 1,17; 6,16), který by, jsa takto vydán lidskému pohledu, nebyl zbaven tajemství, kterým se obklopuje, ale své svatosti. Na druhé straně o něm slyšíme, že je vázán na Slovo, které působí pouhou vírou toho, kdo se dozvěděl dobrou novinu o milosti boží. Z biblického myšlení není nicméně všechno „vidění“ zcela vyloučeno. V dějinách zjevení hraje svou stálou roli v dialektickém vztahu k víře.

2. Prvním zjevením bible je, že *Bůh vidí*. Jeho zrak sleduje celý vesmír (Jb 28,24), provází každého člověka (Ž 33,13), spatřuje srdce i ledví. Ačkoli zlý o tomto pohledu pochybuje a ačkoli jej odmítá, má

o něm věřící stálou jistotu (Ž 94,9). Tento pohled je především dokonalým výrazem boží péče a → lásky. Lásky k stvoření, když se první den sklání nad svým dílem, aby je provázel pohledem (Gn 1,4); lásky k svému lidu, jehož trápení v Egyptě mu neuniká (Ex 3,7) a jež svým pozorným okem nepřestane sledovat; lásky ke každému jednotlivci (Ž 139), k pokorným a pak především k těm (Ž 138,6), kdo jsou sevřeni bídou (Ž 25,18) a kdo ho v skrytu volají (Mt 6,4). Na tomto božím pohledu visí jejich očekávání, naděje i jistota o jeho závěrečném zásahu. Tento boží pohled se také opravdu jeví jako znamení jeho všemohoucnosti (Ž 104,32), záruka jeho spravedlnosti (sr. Jb 24,23; Gn 6,12n) a někdy i jako důkaz jeho hněvu (Jb 7,19). První kapitola Ezechieleova proroctví, považovaná v Izraeli za nejvyšší zjevení, popisuje kola plná očí a potvrzuje tak rozhodující čin víry: *Bůh vidí všechno!*

3. Co člověk? Může vidět Boha? Ne, vyhlašuje SZ. Ne pro jeho zásadní neviditelnost, ale proto, že je třikrát svatý. Od chvíle pádu je skryt. Člověk byl odehnán od jeho tváře. Lidu, který ho poslouchá, zjeví Bůh svou stálou přítomnost → Slovem, z milosti. Od té doby působí Slovem i svá vysvobození. Nad každým člověkem se odedávna vznáší zákaz: „Neboť mne nesmí spatřit člověk, má-li zůstat na živu“ (sr. Ex 19,21; 33,20; Sd 13,22; Eliášův reflex v 1Kr 19,13. V 1S 6,19 je vidět, že je nebezpečný pohled i jen na archu). SZ nám přesto, s jistým třesením, dovoluje pronikat do oněchbleskem prozářených chvílí, kdy bylo někomu dovoleno hledět k Bohu tváří v tvář. Častou zmínku o tom, že se „ukázal Hospodin tomu a tomu a řekl mu...“ (Gn 17,1), můžeme celkem přejít. To slovo zde neznamena nic jiného než přítomnost Hospodina, který se zjevuje svému služebníku v řeči. Mnohé oddíly ostatně zeslabují hrůzu onoho „tváří v tvář“ tím, že třeba hovoří o vidění → anděla Páně (Sd 6,11nn) nebo o vidění → slávy Páně (sr. Ž 27,4; 96,6). V Septuagintě je dokonce onen zvláštní překlad Ex 24,10, v němž se oddíl: „Mojžíš ... a sedmdesát z starších Izraelských ... uviděli Boha“, překládá slovy: „viděli místo, na němž byl Bůh!“ Některé texty jsou nicméně mnohem dál a tvrdí nemožné: Lidé viděli Boha, hleděli na něho udivení, že zůstávají na živu, jsou svědky jeho milosti. Je to Jákob při svém návratu

u Fanuel (Gn 32,30). Je to Mojžíš v opákaných oddělech Exodu (sr. také Nu 12,6 až 8), v nichž ho vidíme stoupat na svatou horu, aby se tu s bázní a třesením setkal s Hospodinem. Nikde jinde nevykazují tyto texty takovou intenzitu, nikde netvrdí s větší neústupností smrtelnou nemožnost čelit boží svatosti a nikde k němu nikoho nevedou do důvěrnější blízkosti. Všecko je to možná shrnuto v úžasném oddílu Ex 33,17, kde je Mojžíšovi dovoleno hledět na Hospodina „zezadu“. Zatímco přechází, chrání Bůh svou vlastní rukou pohled svého přítele. Podobně je tomu u proroků: Micheáše (2Pa 18,18), Izaiáše (slavné vidění v kap. 6) a Ezechiele (kap. 1). Tato vidění mají určité společné rysy. „Muže boží“ nevidíme nikdy při nějakém jejich vlastním pátrání. Všecko, co jim je dáno, jim je dáváno ze svobodné iniciativy boží. Jako všechny duchovní zkušenosti v bibli, nepředstavuje ani toto nejvyšší záměr zbožnosti a víry a vrchol askeze a mystiky. Jsou spíše východiskem než cílem, jsou začátečním zásahem Boha, který se mocně zjevuje, aby svůj lid uvedl do dějin spásení. Setkáváme se tu s velikými chvílemi, které byly na začátku velikých etap života vyvolaného lidu. Jákob se stával Izraelem, Mojžíš dostával Zákon, proroci stáli na začátku své služby. Tato vidění sloužila za základ zjevení „zákona a proroků“.

Mimořádný charakter těchto vidění je silně zdůrazněn po smrti (Jb 19,26 je tu nejzajímavějším místem). Zvláště v pozdním Židovstvu tu vidíme očekávání závěrečného zjevení božího v eschatologické perspektivě: Bůh se ukáže pohledu národů, aby ospravedlnil víru jedněch a zmátl nevěru druhých tím, že ustaví nové království. Ve zbožnosti žalmů dostává toto očekávání zvláštní formu. Zjevení slávy boží se uskutečňuje jakoby předem, v bohoslužebném vzývání, hleděním k Hospodinu v chrámě jeruzalémském (např. Ž 63,3; 27,4).

4. Na prahu evangelia, které je naplněním tohoto očekávání, se ozve apoštolské prohlášení: „Boha žádný nikdy neviděl, ale jednorozený Syn ... on jest nám vypravil“ (J 1,18). Toto prohlášení je jen ozvěnou Ježíšova vlastního ujištění: „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (J 14,9; 12,45). Toto Danielem ohlašované zjevení Syna člověka, v němž se Bůh zjevuje zraku světa, který tolik miloval, se dělí na dvě události: na dvojí příchod Kristův, tj. na

inkarnaci a na druhý příchod. Oběma odpovídá dvojí způsob, jak jej „vidět“.

a) *Inkarnace — vtělení.* Tento první příchod je tajemný. Pascal o tom píše, že „když se (Bohu) zalíbilo se zjevit, skryl se ještě víc tím, že se oblékl do lidství“. Synoptikové soustředí toto tajemství kolem → království, Jan kolem osobnosti Ježíšovy. „Blahoslavené oči, které vidí, co vy vidíte“ (Mt 13,16; sr. Mt 11,4), a současně: „Království boží nepřichází tak, abyste to mohli vypozerovat“ (L 17,20). Vírou je schopen rozeznávat jen vyvolený (sr. Mk 4,11—12). Je to přesně to, co říká jiným způsobem J 9,35—39. Napětí mezi vírou a viděním je tu vyostřenější než jindy. Pohled na Ježíše a na jeho zázraky nestačí, aby v něm kdokoli mohl odhalit toho, kterého poslal Bůh. Je k tomu třeba víry, „daru božího“. Očití svědkové Ježíšova pozemského života nejsou nijak privilegovaní lidé. Mají s pochopením nevypočitatelného větší potíže než my: nepřijali ještě Ducha svatého. Jsou nicméně nepostradatelnými činiteli pro naši vlastní víru. Jen oni sami jsou nám totiž schopni podat zprávu o událostech tohoto pozemského života. Takové je jedinečné tajemství, které mají pinit → apoštolové po všechen čas trvání církve. Byli svědky těch spásitelných událostí (L 1,2; 1J 1,1), svědky kříže, svědky zmrtvýchvstání i povýšení Páně. Zjevení Zmrtvýchvstáního tu mají rozhodující roli. Jediné setkání na cestě do Damašku stačí, aby určilo Pavla (1K 9,1: „Zdali nejsem apoštol? Zdali jsem Jezukrista, Pána našeho, neviděl?“). Bylo už častěji konstatováno, s jakou pečlivostí odlišuje toto zjevení od všech vidění, kterých se mu dostalo později. Dá se zapomenout na výkřik, který se ozval ve velikonoční den?: „Viděli jsme Pána!“

b) *Příchod.* Vidět boží tvář v jeho království znamená být účasten jeho slávy. Někteří andělé už toto privilegium znají (Mt 18,10). Blahoslavenství prohlašují při popisu dědictví království božího, že lidé čistého srdce „Boha vidět budou“. List k Židům připomíná, že je k tomu nezbytné posvěcení (Žd 12,14; sr. Ž 17,15). Nikdo však nebude přiveden k tomuto poslednímu vidění božímú jinak než skrze příchod Syna člověka. Zničí při svém zjevení hřích a smrt, učiní konec zkoušce víry a zápasu naděje (Ř 8,18—27), zruší všecku vzdálenost a všecko rozdělení, přivede znovu všecko stvoření do přítomnosti Otcovy. Tehdy se ukáže Kristus, ne už jako

tajemství, ale v plném světle na „oblacích nebeských“. „A uziří jej všelíké oko“ (Zj 1,7). Tehdy „viděti jej budeme tak, jak jest“ (1J 3,2; sr. 2K 3,18). Tehdy jej „uvídíme tvář v tvář a poznáme, jak jsme sami byli poznáni“ (1K 13,12). Svět bude mít Boha za slunce „a ničeho zlořečeného již více nebude, ale trůn boží bude v něm a služebníci boží sloužiti mu budou. A tvář jeho viděti budou“ (Zj 22,4). Taková jsou nejvyšší zaslíbení a naděje. Ještě „vzdycháme“, píše Pavel, „nebo skrze víru chodíme, a ne skrze vidění... vzdálení jsme ode Pána (2K 5,1—8), kteréhožto neviděvše milujeme, kteréhožto nyní nevidouce, ale v něho věříce“ (1Pt 1,8), prožíváme dychtivě očekávání tohoto zjevení slávy.

5. Přesto je tu však už událost církve: „Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili“ (J 20,29). Církev, která žije mezi dvěma viditelnými příchody Páně, je povolána k blahoslavenství víry. Je jakoby osvobozena od pochyb času vtělení. Nadto přijala → Duchu svatého, svědka, který jí umožňuje uchvacovat plnost toho, co proroci viděli a pozdravovali zdálky a nač potom hleděli apoštolové. Čas Duchu svatého je čas, kdy „uzříte mne“, říká Ježíš svým učedníkům (J 16,16.19.22; sr. 14,19). Duch svatý pro nás zjasňuje to zrcadlo, kterým je Slovo boží, abychom v něm mohli jako v odlesku spatřovat život Ježíšův (sr. 1K 13, 12; 2K 3,18) tak, jak se dvakrát ukáže v dějinách: Ježíše kráčejícího na Golgotu a Pána přicházejícího na oblacích nebeských. Mezi těmito dvěma póly se nějak, jako přeskakující jiskřerka, nachází i naše víra. Církev patří na Syna (J 6,40), aniž ho vidí. Je však Duchem osvěcována tak, že už nyní má život věčný. Z tohoto důvodu neváhá Pavel vykreslovat Ježíše před očima Galatských přesto, že „už neznáme Ježíše podle těla“ (2K 5,16). Z tohoto důvodu nás i list k Židům vybízí, abychom „patřili na Ježíše“, vůdce a dokonavatele naší víry (Žd 12,2). Křesťanská víra je teď připojena k Ježíšově osobnosti tak, jako to jednou nezapomenutelně vyjádřil Vinet, když ji přirovnal k pohledu. Aby se tento pohled neztratil v neskutečnosti nějaké tělesné mystiky, usiluje jej Písmo neustále upoutávat k těm tělesným a bezprostředním znamením přítomnosti Páně, k těm závdavkům, které jsou dány naším očím a které nás ujišťují o realitě jeho života. Také k našemu → bližnímu, který je nám dnes poskytovanou tvář Syna člověka. Je

mu podoben tím více, čím více se jím pohrdá (Mt 25,31—46; sr. 1J 4,20). Dále obrací Písmo náš pohled ke společenství → církve, viditelného „těla“ Kristova, na vodu stékající na naše čela a na chléb a víno prostržené na stole.

M. BOUTTIER /přel. J. Miřejovský

VINICE

Starý zákon

Réva byla nepochybně stromem života (→ víno) a je vždy spolu s fíkovníkem a olivovníkem stromem mesiášské země (Mi 4,4; Za 3,10). V okolních náboženstvích má réva posvátnou, ne-li božskou povahu (ohlas je v Dt 22,9, kde je agrární poznámka sakralizována).

1. *Znamení vlastnictví.* Vinice je znamením vlastnictví. Často se jí rozumí určité území. Je jedním z nejvýznamnějších statků, které člověk může mít, podobně jako manželku nebo syna. To, co udělal Achab Nábotovi, lze srovnat s tím, co udělal David Uriášovi. Nejen kvůli vraždě, ale také kvůli krádeži. Být pod svým vinným kmenem bude dokonalým → odpočínutím: z takového odpočínutí se lidé budou těšit v mesiášské zemi (Mi 4,4).

2. *Vinice — Izrael.* Vinice označuje také Izrael jakožto *boží vlastnictví*. Téma Izrael — boží vinice, které se stále objevuje u proroků, ukazuje především, že v očích Hospodinových je Izrael drahý a vzácný, že tam Hospodin chce spočinout a že odtud očekává ovoce. Rozpoznáváme v tom tajemství Izraelova → vyvolení a → smlouvy, kterou s tímto lidem uzavřel Bůh raději než s jiným. On sám je této smlouvy Pánem. Na začátku 5. kapitoly zpívá Izaiáš svatební píseň, ve které se popisuje očekávání i hněv manželza (ve SZ je trojina: Izrael — choť — vinice). Ž 80 ukazuje, že tato réva byla přenesena z Egypta a Iz 5 upřesňuje, že tato sazenice je výborná (srv. Jr 2,21); ale Ez 15,2nn musí připomenout, že vinice má cenu jen podle ovoce. Sama o sobě nemá cenu, z jejího špatného dřeva lze udělat jen oheň. Všichni podtrhují, že Hospodin od ní očekával dobré ovoce. Proto ji vysadil na úrodném místě (Ez 19,10 a Iz 5,1), zabezpečil ji proti všemu, co by jí mohlo škodit, a věrně o ni pečoval. Hospodinova dobrota a věrnost k vinici vypovídá o jeho

lásce. Pouze Oz 9,10 a možná Ž 80 (proroci vyjadřují Hospodinův názor na vinici, Ž 80 vyjadřuje názor vinice) tvrdí, že Hospodin byl svou vinicí jednu chvíli občerstven — bylo to na poušti. Ale všichni se shodují v tvrzení, že v době proroků bylo její ovoce špatné. Proto slyšíme Jeremiášův výkřik (2,21): „Jak je to možné?“ Hlavním tématem je zde nepochopitelná neposlušnost Izraele, tajemství nepravosti. Výborná réva, kterou dobrý majitel zahrnul vší možnou péčí, vydala špatné ovoce. Proto Hospodin svou vinici zpusťošil. Jeho vinice nebyla dobrá, její kvalita byla jen zdánlivá a pomíjející jako jitrní rosa (Oz 6,4). Je zapotřebí jiné sazenice, té, kterou stvoří sám Hospodin. Proto se Ježíš představuje jako vinný kmen pravý, který nezdegeneruje v planou révu cizího kmene.

N. B. Je třeba poznamenat, že v mezopotamských náboženstvích byl král strážcem stromu života (zpravidla cedru) a někdy byl se stromem života zaměňován. Toto spodobení krále se stromem života je také ve SZ (Iz 11; 53,2—8 a hlavně Ž 80, 16—20).

Nový zákon

U Mt 21,28—46 se toto téma týká jiného lidu, přičemž vinice je táž: boží království svěřené Židům přejde do rukou církve.

V slavném oddílu J 15 se Kristus představuje jako vinný kmen pravý, a to buď jako nově zasazený, či vinný kmen, který oznamovala první vinice. V obou případech Bůh tak dovršil vysazování své vinice (J 15 má možná svou inspiraci ze Ž 80,15nn, kde vinice a Syn člověka si jsou v mnoha bodech podobní). Kristus se tam představuje jako pravý lid, nejen jako opora tohoto nového lidu, jak to předkládá k věření překlad, který se nám zdá chybný: pravý vinný kmen. Kristus je tady pojat ve vztahu k obecnství lidu. Ratolest oddělená od kmene nemá žádnou šanci, může jen uschnout. Má cenu jenom svým ovocem (sr. Ez 15). Ratolest se může ocitnout v jednom ze tří možných postavení: 1° *být v Ježíši*, což je postavení statické, které musí rychle splynout s jedním ze dvou následujících, a 2° *zůstávat v Ježíši*, to znamená, že ponese ovoce a bude prořezána, nebo 3° *být oddělena od kmene* proto, že nenese ovoce — pak uschne a je spálena.

Být v Ježíši nepochybně znamená být pokřtěn, zatímco zůstávat v Ježíši zname-

ná milovat, zachovávat přikázání a slovo (srv. v. 9: zůstaňte v mé lásce).

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

VÍNO

Starý zákon

SZ užívá hlavně dva výrazy, z nichž první můžeme přeložit slovem víno a druhý slovem mošt (jsou ještě další výrazy, ale ty jen upřesňují buď druh vína, nebo množství alkoholu).

1. *Etymologie* není zcela jasná, ale v novosumerštině slovo víno obsahuje prvek, který znamená *život*. V sumersko-akkadském panteonu se jedna bohyně nazývá „nebeské víno“, „víno“, „matka vína“ a reprezentuje zároveň víno i vinici. Také mošt má svou bohyni. V sumerštině má jméno Siris, což je ekvivalentní hebrejskému slovu, a Siris je *život* zosobněných bohů.

2. *Víno a radost*. Víno je pro SZ jeden z nejvýznamnějších darů, které Bůh člověku dal (Gn 49,11n; 27,28; Ž 104,15). Může být pochopeno také jako symbol všech jeho darů. Hlavně však ukazují jejich cíl. Bylo dáno pro → radost člověka (Ž 104,15; Kaz 9,7; srv. apokryf Sir 3,25—31, hlavně v. 27). Má být útěchou ve zlořečení, které tíží zemi a práci na zemi. Tak to alespoň vyplývá ze dvou textů: Gn 5,29 a 9,20—27. Jméno Noé (5,29) je nepochybně odvozeno z kořene „odpočítat“. Septuaginta je vykládá z kořene, který znamená „potěšit“. Noé se „potěší“ nebo odpočine od zlořečení, které tíží zemi, což je narážka na fakt, že jako první zasadil vinici a bude jíst její plody: Gn 9,20—27 (jeho babylónský protějšek Utnapišti zná rostlinu, která prodlužuje život).

Víno obveseluje samého Boha (Sd 9,13). Radost, kterou víno dává, je tedy podílem na božské radosti, a také, jak uvidíme, na božském životě (řekněme si však hned, že Daniel a jeho přátelé se zdržovali Nabuchodonozorova vína proto, že se nechtěli podílet na radosti božstva Nabu, ale jen na radosti Hospodinově).

Víno je také *znamením* → *smlouvy* a radosti, která ze smlouvy vyplývá. A to jak smlouvy, kterou mezi sebou uzavírají lidé (→ pokrm a Gn 14,18—20), tak smlouvy, kterou s lidmi ustavuje Bůh. Víno tedy nacházíme v každodenní oběti (Ex 29,38nn; Nu 15,15); zaujímá významné místo o svátcích (Lv 23,13).

3. *Vino a trvalý pobyt.* Pít své vlastní víno je veliké pozeňání. Nemít prospěch z plodů vlastních vinic se považuje za velikou pohromu (Sf 1,13). V prvním případě člověk může mít prospěch ze všeho, co Bůh dává. Pít víno, či spíše pít své víno, se stává znamením → odpočinutí, trvalého pobytu, usazení v mesiášské zemi. Proto každý, kdo vede asketický život a zvěstuje, že ta hodina ještě nepřišla, zdržuje se vína. Rechabitská zůstali věrní pasteveckému způsobu života. Zdržovali se vína. Pro ně a pro takového proroka, jako byl Ozeáš, to byl mesiášský stav. Tímto způsobem zvěstovali, i když už byli v Kanaánu, že Izraelci jsou poutníci a jsou na cestě (Jr 35). Proto nazirejci už během svého noviciátu nepijí víno. Ze stejných důvodů nepije víno ani Jan Křtitel (podobně jako u Rechabitských a Ozeáše zde hraje svou roli pojem „poušť“).

4. *Vino a život.* Víno se rovněž velice úzce pojí k → životu. (Tento symbol je nepochybně prvotní. Všechna ostatní symbolika z toho vyplynula, ale je nesnadné říci jak.) Připomeňme si sumerský výraz. M. Dhorme se nepochybně právem domnívá, že réva byla stromem života. Jestliže → chléb sytí přítomný život, pak víno opatří člověku okamžik jiného života opojením (které je třeba odlišit od opilství, jež bible jednoznačně odsuzuje), otevírá mu dveře, které střeží anděl s plamenným mečem. Je zde ovšem dvojnáčnost, která se projevuje dvojitou tendencí. Jako připomínka jiného života je opojení sledováno téměř se sympatií (Př 31,6; Za 9,15; 10,7; Sir-apokryf 31,27), avšak jako ďábelská vůle zmocnit se ho bylo přísně potíráno. Takové opojení je prchavé, klamné a anděl dobře koná svou stráž (Am 2,8; Iz 5,11; 28,1; Abk 2,15; srv. také Lv 10,9—10, kde je víno zakázáno aronovcům před vstupem do stánku úmluvy; srv. Ef 5,18, kde být plný vína, opilý, je protikladem k „být plný Ducha“ svatého). Poznamenejme si tedy prostě tuto výrazně eschatologickou povahu vína: váže se k zaslíbené zemi, k budoucí radosti a k budoucímu životu. Zdrženlivost od vína je proto určitě přípustná, ale jen v naději budoucího království, a nesmí být kritikou vína jako takového.

5. *Vino a krev.* V Babylóně a nepochybně také v Kanaánu se uvažovalo takto: aby hrozen dal víno, byl (stejně jako obil-

né zrno) vydán utrpení a smrti. Z této smrti, plné utrpení, vyvstává víno života. Víno bude pak snadno připodobněno ke → krvi. Tomuto připodobnění přeje nejen barva (Dt 32,14), ale hlavně přímá spojitost vína a krve s životem. Víno, krev a život jsou jakousi trojicí. Víno, krev z vína (Dt 32,14), se stává náhražkou krve oběti (Dt 32,38). V Babylóně mohla být úlitba vína totožná s krvavou obětí a víno se smělo mísit s krví (proti tomu je Ž 16,4).

6. *Různé.* Víno je také „ovocem“ lidu (→ vinice). Dále může být víno v úzkém svazku s hněvem (Jr 25,15), buď jako protiklad, nebo jako narážka na boží soud — víno je dobré, ale hřích těch, kteří je pijí, z něho dělá víno hněvu.

Nový zákon

V NZ nacházíme tatáž spojení vína s radostí, se smlouvou, s krví, s životem a s budoucím královstvím. Nové víno z Mt 9,17 je nová smlouva, která rozbíjí rámeček, v němž byla uvězněna stará smlouva. Dvě vína z J 2 mohou představovat dvě smlouvy (Židé opojení starou, vyčerpanou smlouvou nemohou ochotnat smlouvu novou, ačkoli je lepší). Kalich při → Večeři je kalichem nové smlouvy.

I tento kalich je úzce spjat s radostí, krví a královstvím, zvláště u L 22,14—20, který rozlišuje oba kalichy a dovoluje lépe si uvědomit všechny uvedené prvky.

Často se mělo za to, že Kristus na kříži odmítl víno jen proto, že nechtěl zmírnit své utrpení. Od Marka se dovídáme, že toto víno bylo smícháno s myrhou (Mt možná dobře nepochopil význam této drobné události nebo ji chtěl přizpůsobit SZ (Ž 69,22) a smíchal víno se žlučí). Kristovo odmítnutí ovšem mohlo mít důvod v závazku, že nebude pít víno dřív, než ho bude pít nové v království. V každém případě je zvláštní, že Ježíš nabízí člověku víno na znamení svého utrpení a že člověk nabízí Kristu víno, aby se toto utrpení zmírnilo. Toto dvojitě víno se vzájemně vylučuje, vždyť ten, který svou krví znovu otevřel brány, jež vedou ke stromu života, je sám vinný kmen pravý, pravý strom života.

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

V Í R A

Starý zákon

Náboženství Izraele je založeno na → smlouvě, kterou Bůh uzavřel se svým lidem na Sinaji. Tato smlouva je základem židovské víry. Věřit znamená považovat za pravdivou existenci Boha, který mluvil k Mojžíšovi a který se zjevil jako stvořitel světa a vůdce lidu; věřit znamená uznat svrchovanou autoritu jím daného → zákona; očekávat s důvěrou naplnění → zaslíbení, která jsou se smlouvou spojena. V Izraeli znamená tedy věřit připouštět, že Bůh je a že jedná v minulosti, v přítomnosti i budoucnosti. Znamená to žít v důvěře, že je to tento Bůh, kdo vládne dějinám a kdo řídí svůj lid. Bez této víry v Boha by izraelský lid neexistoval (sr. Iz 7,9; 30,15). Ve světle této víry hledí lid na svůj životní úděl.

Vedle tohoto kolektivního vyjádření nachází víra v Izraeli i svůj individuální výraz. Je postojem jistoty a důvěry v Boha spravedlivých, kteří uprostřed všech zkoušek nacházejí v obecnosti s ním sílu a odvahu (žalmy, např. Ž 73; Jb). Osobní víra kotví v jistotě, že Bůh je svrchovaný. Dostává se tak do rámce kolektivní víry.

Víru jako jistotu, že Bůh smlouvy vládne vesmíru a uskuteční své sliby, osobní víru v spravedlivého Boha, který se o člověka osobně stará, zpodobuje a spojuje ve SZ portrét Abrahama, který je věřícím povytce (Gn 15,6; atd.). Víra je postoj, který zaujímá Abraham ve zkouškách, kterým je vystaven: při výzvě, aby vyšel ze své země, při zaslíbení potomka v době, kdy jeho věk už pokročil, při oběti Izákově. Abraham vírou ví, že Bůh své sliby uskuteční; svěřuje mu s důvěrou svůj vlastní osud, který je zároveň osudem celého božského lidu.

Nový zákon

1. *Definice víry.* První výraz, kterým se křesťané sami označují, je „věřící“ (Sk 2,44 atd.). Slovo „víra“ nebo sloveso „věřit“ se vyskytuje takřka na každé stránce NZ. Najdeme tam však jen jednu formální definici víry. Je zapsána v Žd 11,1: „Víra pak je nadějných věcí podstata a důvod neviditelných.“ Znamená to, že věřící považují za pravé ty skutečnosti, které jsou teď neviditelné, ať už proto, že mají teprve nastat — v tomto smyslu se víra rovná → naději —, nebo proto, že uni-

kají smyslovému poznání právě pro to, čím jsou. Jaké jsou to skutečnosti? — 11. a 12. kapitola epištoly k Židům stanoví, že víra je neprve vírou v Boha („přistupující k Bohu věřiti musí, že je Bůh, a těm, kteří ho hledají, že odplatu dává“, 11,6), který stvořil svět svým slovem (11,3) a který připravil ve staré smlouvě spasení, jež se teď uskutečňuje v Kristu. Ježíš je „vůdce a dokonavatel víry“ (12,2). Jinak řečeno, Kristus je střed obou zákonů, hlava všech věřících minulosti i budoucnosti, Izraele i církve; „bere si věřící na starost na začátku a vede je až k cíli“ (C. Spicq). Věřící nemohou dosáhnout spasení jinak než touto jednotou víry s tím, který je „vůdce spasení“ (Žd 2,10).

2. *Předmět víry → Ježíš Kristus.* Víra v Boha je na židovské půdě vždycky jasným předpokladem. Tak je tomu u J 14,1, kde říká Ježíš svým učedníkům: „Věřte v Boha“ — to je samozřejmé, protože jste Židé —, „věřte i ve mně“. Pohané jsou nejprve vedeni k víře v Boha „živého a pravého“ (1Te 1,10) a potom „v Syna jeho, kteréhož jest vzkřísil z mrtvých, totiž Ježíše, který vysvobodil nás od hněvu budoucího“ (1Te 1,10). Podle NZ je vlastním předmětem víry Ježíš Kristus, který zjevuje Boha, dokonává v jeho jménu spasení, spojuje věřící s Bohem a zachraňuje je tím, že je připojuje k sobě.

Věřit znamená už v *prvních třech evangeliích* považovat za pravdivé evangelium, které káže Ježíš, a rozeznávat v Ježíši, který je káže, mesiášského spasitele, jenž koná dílo lidského spasení v plné moci boží. Víra je důvěra v Ježíšovu osobnost a v pravdivost jeho poselství. V důsledku toho je víra přilnutí celé bytosti k této osobnosti a k tomuto poselství jako k něčemu, co přichází od Boha. Věřit znamená připouštět, že Ježíšovo kázání a zázraky jej označují za očekávaného osvoboditele (Mt 11,4—6), a tak či jinak jej vyznávat jako Krista (Mk 8,29; Mt 8,10). Věřit v Ježíše znamená věřit v → evangelium (Mk 1,15).

Jan napsal své evangelium, „abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn boží, a abyste věřice, život měli v jeho jménu“ (20,21). Věřit znamená připouštět, že Ježíš není jenom „syn Josefa z Nazaretu (1,45; 6,42), ale současně Syn, který přišel na svět od Otce, aby dal světu život. Je to v podstatě stejná myšlenka jako v ostatních evangeliích, jenže Jan podtrhuje, pokud možno

navíc, že Ježíš je zjevovatel, příšlý od Otce (8,33), aby ho učinil lidem známým (1,18). Je jediná cesta, která vede k Otci (14,6), je vzkříšení i život (11,25). Dává věčný život a zaslíbení vzkříšení v poslední den (6,40 atd.) těm, kdo v něho věří, kdo k němu přicházejí jako k jedinému Spasiteli (6,68) a zůstávají s ním v trvalém společenství (8,30—31).

Počínaje letnicemi kázal Petr a apoštolové víru v Ježíše jako Bohem poslaného Krista, zemřelého a vzkříšeného (Sk 2,36; 10,40—42). Jakmile v něho kdo uvěří, má být pokřtěn v jeho jméno k přijetí Ducha svatého (Sk 2,38). Tento Ježíš, Kristus a Pán, kterého apoštolové zvěstují, je jediným jménem, které je lidem dáno k jejich spasení (Sk 4,12).

Ani u Pavla tomu není jinak. Jeho vyučování o této věci je shrnuto v Ř 10,9: „Vyznáš-li ústy svými Pána Ježíše a srdcem svým uvěříš-li, že jej Bůh vzkřísil z mrtvých, spasen budeš. Nebo srdcem se věří k spravedlnosti, ale ústy vyznání se děje ke spasení.“ Věřit znamená připouštět, že Ježíš je Pán, který tím, že jedná ve jménu božím, smířil hříšníky s Bohem (2K 5,19) a vytvořil tak nový prostředek spasení. Tento nový řád představuje konec vlády Zákona. Je založen na víře a uskutečňuje se v poslušnosti věřících vůči Kristu, s nímž žijí v osobním obecenství.

Podle NZ tedy věřit znamená vyznávat, že prohlášení, která o sobě učinil Ježíš, jsou pravdivá a že je pravdivé i svědectví apoštolů, které o Ježíši po jeho smrti a zmrtvýchvstání prohlašuje, že je Pán a Kristus. Znamená to chápat, že toto vyznání zavazuje celou osobnost věřícího. Váže ho k tomu, který je od této chvíle jeho Pán, a dává mu žít novým životem. Víra je vždy a všude jak vyznáním, tak životem obnoveným v poslušnosti Krista, v něhož věří a kterého vyznává.

3. *Důsledky víry.* Věřící, který věří, říká „ano a amen“ ke zvěsti, kterou hlásá Ježíš a po něm i apoštolové. Věřící, že Ježíš přišel uzavřít novou smlouvu a naplnit vykoupení ohlášené ve smlouvě staré. Ví, že Ježíšovým životem, smrtí, zmrtvýchvstáním a apoštolským svědectvím, které hlásá tyto věci světu, vstoupily dějiny spásy do posledního období a že najdou své dokonání v „poslední den“, při Kristově příchodu. Věřící, že Kristus je během tohoto období svým Duchem uprostřed svých přítomen a že ve své církvi shromažďuje ty,

kdo mu náleží. Víra je tak novým pohledem na dějiny i na svět.

Věřící má současně na tomto posledním období dějiny spásy osobní podíl. Vírou je do těchto dějin zahrnován, stávají se jeho vlastním osudem. Pavel našel jedinečná slova k vyjádření solidarity, která tu existuje mezi věřícím a Kristem, když prohlásil, že ten, kdo věří v Krista, „zemřel s ním“ (Ř 6,8), je „pohřben s ním“ (Ř 6,4), spolu s ním „z mrtvých vstal“ (Ko 2,12), „s ním živ bude“ (Ř 6,8), aby „s ním byl oslaven“ (Ř 8,17), a „s ním králuje“ (1K 4,8). Vírou věřící rozumí, že Kristovo dílo, v němž jde o spásu hříšníků, bylo dokonáno. Je tedy spasen i on sám. Je spasen, věří-li v Krista a zůstává-li k němu připojen tak, že žije „v poslušnosti víry“ (Ř 1,5 atd.). Víra umožňuje žít, víra zachraňuje.

4. *Nevěra* se v celém NZ jeví jako obzvláštní zlo. Nevěřit znamená prakticky popírat Kristovo dílo, osobně zůstávat v hříchu, daleko od možnosti spasení. Proto jsou věřící vytrvale zváni, aby zůstávali ve víře. Proto se také hlásání víry jeví jako jediný úkol církve vůči světu (Mk 13,10; J 20,31; Sk 1,8; 1K 9,16 atd.).

PH.-H. MENOUD /přel. J. Miřejovský

V O D A

Když anděl soudu praví: „Klanějte se tomu, který učinil nebe i zemi i moře i studnice vod“ (Zj 14,7), oznamuje pravdu, kterou prohlašuje celá bible: Bůh, jenž stvořil zemi a vytáhl ji z vody (Gn 1,9; 2Pt 3,5), nakládá dále s touto vodou volně, aby projevil svůj hněv nebo svou laskavost, svou milost nebo svůj soud. Používá jí způsobem, který nám připadá paradoxní: aby žehnal zemi — dává přece život bytostem a rostlinám, ale také aby jí zlořečil tím, že ji ničí. Voda má kromě toho očištnou sílu ve vlastním i obrazném smyslu.

1. *Voda, znamení požehnání.* Ve světě Blízkého východu hraje voda nesmírnou roli; nedostatek vody (deště či pramenů) vyvolává sucho a neplodnost půdy a působí lidem i živočichům žízeň a nouzi: to je → poušť. Nomádi a stáda se v poušti zastavují u studní a cisteren a trvale se také usazují v jejich blízkosti.

„Země zajisté, která často na sebe přicházející déšť pije a rodí bylinu příhodnou těm, od kterých bývá dělána, dochází požehnání od Boha, ale vydávající trní

a bodláky zavržená jest a blízka zlořečení“ (Žd 6,7—8). Bůh požeňává, sesílaje „dešť ranní, pozdní“ (Dt 11,14), modlářský lid a jeho krále trestá zadržením deště, jak to ukazuje příběh Eliášův (1Kr 17 a 18). Voda, jež hasí také žízeň lidí, je boží dar, poskytováný tak zdarma, že nutnost ji kupovat je projevem jeho trestu (Dt 2,6; Pl 5,4). Když Jonáš oznamuje soud a káže pokání Ninive, praví: „Nepaste se ani vody nepíte“ (3,7). Apoštol jmenuje v Novém zákoně žízeň mezi zkouškami, jež podstoupil (2K 11,27; 1K 4,11). Ježíš na kříži praví, „aby se naplnilo Písmo: Žízním“ (J 19,28). V palestinských zvycích je voda také znamením pohostinnosti (L 7,44); dá-li někdo svému bližnímu napít vody, projeví tím Kristovu lásku (Mk 9,41), a jestliže je bližní nepřítel, bude to Bůh posuzovat ještě výrazněji (Ř 12,20).

Nejtypičtější zprávou o božské metodě je vyprávění o putování božího lidu pouští; ukazuje, jak Bůh používal vody jednou k tomu, aby prokázal svou přísnost, jindy dobrotu. I když nechal svůj lid bloudit po čtyřicet let. (Nu 32,13), dovedl jej přesto až do zaslíbené země. Když se lid vzpírá (Nu 20,5), dá Hospodin Mojžíšovi rozkaz, aby udeřil do skály, aby z ní vytřaskla voda a lid uhasil žízeň (Ex 17,6; Nu 20,8nn; Ž 78,15—16). Chápeme, že zaslíbená země je vždy představována obrazem země, jež „z deště nebeského svažována bývá“ (Dt 11,11). Nic jiného nemohlo nadějí Izraele udržovat.

Proroci líčí zázračnou obnovu → království božího na konci časů působením deště či tekoucích vod na vyprahlou zemi; jejich vidění vody a jejího blahodárného účinku je neodlučitelnou součástí jejich mesiášské naděje. Voda představuje dar božího Ducha, plnost božího požeňání, jež z ní vyplývá, a blahobyť, jehož je skvělým projevem (Iz 35,7; 44,3—4 atd.). Řeč vidoucích ve Zjevení připomíná při svém popisu svatého města zvláštním způsobem řeč proroků. Říká vyvoleným: „Beránek, který je uprostřed trůnu, pásti je bude a povede je k živým studnicím vod“ (Zj 7,17; 21,6; 22,17; srv. Iz 49,10; 55,1; 58,11). A zatímco Zachariáš (14,8) viděl živé vody vytékat z Jeruzaléma, „díl jich k moři východnímu a díl jich k moři nejdálšímu,“ anděl ukazuje Janovi „potok čistý vody živé, světlý jako křišťál, tekoucí z trůnu božího a Beránkova“ (22,1). Naproti tomu bohatý z podobenství strašně trpí žízní v pekle (L 16,24).

Jestliže je voda v království konce časů obrazem božího → Ducha, pramenem (věčného) života, je zřejmé, že představuje tutéž skutečnost v pozemském životě věřícího a církve. Pro zbožného Žida je Bůh „pramen vod živých“ (Jr 2,13); spravedlivý je přirovnáván k stromu vsazenému při tekoucích vodách (Ž 1,3; Jr 17,8). Ve vyprávění o Samaritance rozvíjí Jan dlouze (kap. 4) a ve vyprávění o Nikodémovi (3,5) jen tak mimochodem toto podobenství, jehož smysl se zdá nepochopitelný lidem rozmlouvajícím s Ježíšem; zdůrazňuje nynější působení Ducha, který obnovuje život věřícího. Jinde, když chce vyjádřit hojnost milosti v křesťanském svědectví, říká Ježíš: „Kdož věří ve mne, jakož dí Písmo, řeky z břicha jeho poplynou vody živé“ (J 7,38). Apoštol přirovnává zase nepravé učence k „studnicím bez vody“ (2Pt 2,17). Janovské užívání se blíží dvojímu svátostnému smyslu, jež dává vodě NZ: očistění a znovuzrození, ohlašované v křesťanském → křtu.

2. *Voda, znamení zlořečení.* Zatímco voda, jež hasí žízeň a zavlažuje, je znamením požeňání, jsou vodní masy (→ moře, „veliké vody“, „vody hluboké“) prostředkem, jehož Bůh používá, aby ukázal svůj hněv. Rozbouřené moře je v pravém slova smyslu hrozné, strašné (Ž 107,23—32; Jon 1; Mt 8,23—27); avšak boží ruka je může upokojit a ochránit plavce. V přeneseném smyslu představují „veliké vody“ nebezpečí, jež hrozí pohltit věřící a z nichž je Bůh vysvobozuje (2S 22,17; Ž 32,6; 144,7; Iz 43,2). Jsou škodlivou mocí, takže Juda (13) může říci o falešných učencích, že jsou „vzteklé vody mořské, vymítající své hanebnosti“. Moře je hodno přijmout činitele nepravosti (Mt 18,6 par.) a vepře, do nichž se utekli démoni, vyhnaní ze dvou Gergezenských (Mt 8,32). Proroci oznamují zničení království Sýrie a Izraele „vodami řeky“ (Eufrat, Iz 8,7), zkázu a smrt Babilóna (Jr 51,55), Týru (Ez 26,19) „vlnobitím jejich“ a „hlubinou“. Hlas velikého Soudece konce časů zaznívá „jako hlas vod mnohých“ (Zj 1,15; 14,2; 19,6). Ježíš, prorokuje tyto události, oznamoval „na zemi soužení národů, nevědoucích, kam se díti, když zvuk vydá moře a vlnobiti“ (L 21,25). Jan popisuje soud nad „velkou nevěstkou, kteráž sedí na vodách mnohých“ (Zj 17,1). Avšak v království, v němž jsou všechny věci nové, „moře již nebylo“ (Zj 21,1).

Dvě nejvýznamnější vyprávění jsou o po-

topé (Gn 6—8) a o přechodu Rudým mořem (Ex 14). Nejsou pouze nejvýznačnější v dějinách Staré smlouvy, mají ještě tu zvláštnost, že NZ podává jejich výklad.

Příběh potopy je událostí zlořečení, jež Bůh seslal na celou zemi pro člověka a pro porušení všeho stvoření. Bůh se rozhoduje usmrtit všechny bytosti, které stvořil: „... V ten den protřeny jsou všechny studnice propasti veliké a průduchové nebeští otevírání jsou.“ Pouze Noé „našel milost před Hospodinem“, jenž „se na něho rozpomenul“ a na stvoření, jež vděčilo za svou záchranu arše. Izaiáš vykládá smlouvu, kterou Bůh potom uzavřel s Noé, jako znamení věčného božího milosrdenství (Iz 54,9); pro epištolu k Židům (11,7) je Noé ten, skrze nějž byl potopen svět, a 2. Petrova (3,5—6) připomíná tento soud v ohlášeních posledních událostí.

Přechod Rudým mořem je vyprávění, jež zůstalo v celých dějinách Izraele příběhem zázračného vysvobození. Jahve zjevil svou slávu, když uvrhl Egyptany „do prostřed moře“. „A navrátivše se vody, zatopily vozy i jezdce se vším vojskem faraónovým, co jich kolo věšlo za nimi do moře“ (Ex 14,28). „Pohlčení jsou jako olovo v prudkých vodách“ (Ex 15,10; Neh 9,11). Epištola k Židům praví, že „věrou přešli Židé moře červené“ (11,29).

Aniž bychom se pouštěli do otázek, jež klade exegeze, je třeba upozornit, že dva oddíly NZ, 1Pt 3,20—21 a 1K 10,1—2, vykládají tyto dvě události jako „znamení křtu“. Tato svátost skutečně shrnuje význam, který bible připisuje vodě: znamení soudu a milosti, smrti a života.

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

VOJÁK → Válka

VRCHNOSTI

1. Četné a významné pasáže v Pavlových epištolách obsahují slova „vrchnosti“, „mocnosti“, „trůny“, „panství“, „moci“ ve velmi specifickém významu bytostí neviditelných, příbuzných → andělům a démonským silám (→ ďábel). Je třeba k nim přiřadit další výrazy jako „páni tohoto věku“, „živly“, „výška“, „hloubka“, „co jest na nebesích“, „co jest pod zemí“, se kterými byly často spojovány. Jak mohl výraz „mocnosti“, jenž předně označuje moc, někomu svěřenou a jím vykonávanou, a později osoby, které ji drží, nabýt

toho zvláštního významu, jaký má u apoštolu Pavla a před ním v Židovstvu, v době zrodu křesťanství?

2. a) Slova „vrchnost“, „moc“ se obdobně jako v případě světského užití vztahují v jiných spisech NZ k pozemské *moci* občanských a vojenských pánů (Mt 8,9; L 20,20; 23,7; Sk 9,14; 26,10—12) a podobně jako v češtině označuje v přeneseném významu i *pány samy* (L 12,11; Tt 3,1).

b) Ve Sk 1,8 jde o moc, kterou Bůh určuje časy aneb příhodnosti časů pro zřízení svého království. Ju 8 a 2Pt 2,10 ohlašují potrestání těch, kteří se stavějí proti (boží) vrchnosti. Synoptická evangelia přisuzují božskou moc v absolutním slova smyslu Ježíšovi: je skryta za jeho slovy (Mk 2,10; Mt 7,29) i za jeho skutky (Mk 2,10; Mt 21,33). Cele je vložena do rukou Vzkříšeného: „Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18; sr. 11,27). Ve smyslu méně absolutním může být svěřena apoštolům (2K 10,8, 13,10). Ve Zjevení Janově je již přenesena na větší počet lidí (2,26—6,8, 11,6, 13,7, 14,18, 18,1).

c) Stejně jako se v pozemské rovině slova „vrchnost“, „mocnost“ vztahují také na osoby, které je vykonávají, tak i přímí služebníci boží ve světě neviditelném, přímé nástroje jeho „moci“, se sami nazývají „vrchnostmi“, „mocnostmi“. V nebeské rovině je toto pojmové užití zprěsněno a všechny výrazy označující moc se důsledně vztahují k neviditelným *bytostem*. „Osobního“ významu tedy nabývají nejen slova „vrchnosti“ a „mocnosti“, ale rovněž slova „moci“, „panství“, „trůny“. Je nutno si zde uvědomit zosobnění božích vlastností a funkcí (hypostaze), se kterými se setkáváme v judaismu. Snad lze tak snadněji verš 1K 11,10 „Proto má mít žena na hlavě znamení moci kvůli andělům“ vysvětlit toutéž tendencí konkretizovat božskou moc, která chrání před jakoukoli jinou mocí. Stejně je tomu v případě „panství“, tj. autority, již zmíněné v Ju 8.

d) Neboť *ďábel* má rovněž určitou moc. Činí si nárok na pozemská království: „Tobě dám tuto všecku moc...“ (L 4,6). V L 22,53 jde o „moc temnot“. Ef 2,2 hovoří o „vládcích nadzemských mocí“ a ve Zj 13,2 dává drak šelmě „svou sílu i trůn i velikou moc“. Je charakteristické, že právě tyto výrazy označují u Pavla neviditelné bytosti. To potvrzuje skutečnost, že moc, autorita — ať už boží nebo ďábelská — se může vtělit do reálných bytostí

a stejně tak se empirická moc vztahuje jak na moc vykonávanou, tak na osoby, které ji vykonávají.

e) Skutečnost, že se stejné výrazy vztahují k moci, autoritě a trůnu *božimu* i k moci, autoritě a trůnu *ďablovu*, vysvětluje, proč je někdy těžké rozlišit, zda je jejich zosobnění dobré či špatné. Tento neujasněný charakter, který nás proto u těchto mocností zaráží, byl v judaismu vysvětlován učením o pádu andělů.

3. Ať tak či onak, jakákoli víra ve „vrchnosti“ a „mocnosti“ předpokládá myšlenku, že za *všemi viditelnými jevy* je třeba vidět dílo neviditelných bytostí dobrých či špatných. Je tomu tak u „živlů“ v Ga 4,3.9 a Ko 2,20, zná je i autor 2 Pt 3,10.12: jsou to kosmické zákony, pravděpodobně zosobněné, které řídí běh vesmíru. Kromě toho má každý člověk svého „anděla“ (Sk 12,15); zdá se, že i Ježíš sdílel tuto koncepci (Mt 18,10). Ve Zjevení se mluví o „andělich církví“ (kap. 2—3). Židovské prameny potvrzují především přesvědčení, že každý *lid* má svého anděla. Kniha Daniel (kap. 10) mluví o andělich Persie a Řecka, Henoch 89,59nn zmiňuje 70 pastýřů národů a v rabínských pramenech se setkáváme se stejnou vírou.

Je jasné, že tyto andělé národů mají být neviditelnými prototypy *skutečných vládců*. Chápeme tedy, že stejné výrazy mohou označovat současně vrchnosti neviditelné a vrchnosti pozemských států. Je tomu tak v 1K 2,8: „Tu moudrost nikdo z vládců tohoto věku nepoznal; neboť kdyby ji byli poznali, nebyli by ukřižovali Pána slávy.“ Víme, že „vládci tohoto věku“ jsou (podle židovské náboženské terminologie) neviditelné síly, Bohu nepřátelské, které (s jeho dovolením) vládnou současnému světu, zatímco v budoucím světě se již nic nebudě stavět do cesty vládě Mesiáše. Je však zřejmé, že apoštol zde myslí *současně* na pozemské nástroje těchto neviditelných vládců, na Heroda a Piláta (L 23,12; Sk 4,27; 13,27). Je namístě rovněž připomenout již uvedenou úlohu, kterou hraje *ďábel* (stále s božím svolením), disponující s pozemskými královstvími; obrazy použité v knize Zjevení pro označení římského státu jsou založeny na stejném pojetí. Když vezmeme v úvahu toto přesvědčení a tuto židovskou a pavlovskou terminologii, musíme pravděpodobně ve stejném smyslu přetlumočit „vrchnosti“, o nichž Pavel píše Římanům, aby se jim poddali

(Ř 13,1). To znamená, že v nich vidí *zároveň* neviditelné síly i jejich orgány, vládnoucí římského impéria. Apoštol Pavel navíc nikdy nepoužil řeckého výrazu pro „vrchnosti“ v množném čísle, aniž označil mocnosti, o kterých jsme hovořili. Toto užití zcela odpovídá židovské terminologii, kde *stejně* hebrejské slovo (*šar*) označuje současně krále, vládce a neviditelné mocnosti (Da 10,13.20; sr. Joz 5,14).

Je jisté, že vedle staré koncepce „nebeské armády“ narušily celou tuto židovskou nauku o andělich cizí vlivy, převážně babylónské. Ale ať už je její původ jakýkoliv, v novozákonním judaismu je zcela běžná a prvotní křesťané s apoštolem Pavlem v čele jí přikládali ve své teologii důležité místo.

4. Kdybychom lépe znali podrobnosti židovských úvah o tomto neviditelném světě, věděli bychom, jak apoštol *rozlišoval* „vrchnosti“, „mocnosti“, „síly“, „knížata“, „vládce tohoto věku“. Neboť je jisté, že je nepovažoval za synonyma a nehromadil je pro jejich řečnickou účinnost. Víme kromě toho, že Židé rozlišovali různé třídy andělů (Apok. Barucha syr. 59,11). V jednom z výčtů v knize Henoch 61,10 nacházíme „mocnosti“, „panství“, „vrchnosti“, v slovanském Henochovi 20 rovněž „mocnosti“ a „trůny“. Pravděpodobně šlo o víceméně tajné učení. V sektě esénských došlo zřejmě k rozvoji nauky o andělich (*Josephus Flavius, Válka židovská II*). Je to potvrzeno ve spisu nazvaném „Závěti 12 patriarchů“, který podle posledních objevů v oblasti Mrtvého moře pochází z téže sekty. Závět Léviho (kap. 3) učí o andělich. I jiné židovské spisy téhož typu o nich mluví. Avšak žádný z těchto textů nám nedovoluje přisoudit určitou úlohu jednotlivým mocnostem a je stejně nemožné přisuzovat „trůnům“ a „panstvím“ místa, která jsou Bohu bližší než jiná. (Sr. W. Bousset-H. Gressmann, *Das Judentum im späthellenistischen Zeitalter*, 1926).

5. Ať už je tomu jakkoliv, je nesporné, že pro Pavla neměla tato víra druhotný význam. Naopak, nejenže sdílí s judaismem a prvotním křesťanstvím pevné přesvědčení, že tyto mocnosti opravdu existují (1K 8,5), ale je rovněž přesvědčen, že *za vším, co se děje před naším zrakem*, jsou události, se kterými jsou spjaty nebeské mocnosti. „Nevedeme svůj boj proti lidským nepřítelům, ale proti mocnostem,

silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla“ (Ef 6,12). Andělé vidí všechna pozemská dramata: „(apoštolé) ... stali jsme se podívanou světu, andělům i lidem“ (1K 4,9). Chyby a selhání církve souvisejí s útoky těchto sil.

Bůh je stvořil od prvopočátku v Kristu: „neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi — svět viditelný i neviditelný: jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti —“ (Ko 1,16). V Ř 8,38n je apoštol rovněž označuje jako božská stvoření.

Řekneme-li, že byly stvořeny v Kristu, pak to znamená, že se na ně vztahuje celé spásné dílo. Protože prvotní křesťané berou vážně jejich vliv na pozemské události, berou vážně také *Kristovo vítězství* nad nimi. Od nynějška jsou veškeré neviditelné mocnosti, ať je jejich jméno jakékoliv, podřízeny Kristu. Již je důležitý pouze jeden prostředník, který je obraz neviditelného Boha, prvorozený všeho stvoření (Ko 1,15).

Ty mocnosti ještě existují, ale jejich bytí nemá praktický význam, neboť jsou spjaty s Kristem a každý pokus o jejich vytržení z jeho moci a o útok je předem odsouzen k neúspěchu vzhledem k rozhodující porážce, kterou již utrpěly. Zdá se, že texty NZ, které mluví o vítězství Kristově, vybojovaném jeho smrtí nad neviditelnými mocnostmi, pokládají je stále ještě za mocnosti, které se předtím znepráčetily s Bohem. Ptejme se, zda tyto texty předpokládají, že se *všechny* mocnosti víceméně vymanily z boží vůle nebo zda mají na mysli jen jejich část, která se vzepřela Bohu, protože se Kristova smrt týká pouze jí. Zprávy NZ nám nedávají na tuto otázku odpověď. Avšak v dějinách spásy, na jejichž konci bude vše *podřízeno* Bohu, který bude „všecko ve všem“ (1K 15,28), byl rozhodující úsek překonán podřízením *všech* neviditelných mocností smrti Krista, „aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích — protože smíření přinesla jeho oběť na kříži“. (Ko 1,20, sr. *M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1910*).

6. Toto přesvědčení je spojeno s křesťanskou interpretací *královského žalmu 110*, který již Židé vysvětlovali v mesiášském smyslu: „Seď na pravici mé, dokud nepoložím tvých nepřátel za podnože noh tvých“. Není starozákonního textu, na

kteří by se první křesťané častěji odvolávali. Výpověď, obsažená ve všech symbolech, „sedí na pravici Boha Otce“, pochází z tohoto žalmu. Avšak všechny staré formulace pravidelně dodávaly jako již v zásadě hotovou věc to, co je v žalmu uvedeno dále: to jest vítězství nad nepřáteli a to, že *tito nepřátelé jsou naporád ztotožňováni s neviditelnými mocnostmi*. Je tomu tak ve starém textu použitým v 1Pt 3,22, jenž po zmínce o Kristově smrti za naše hříchy a kázání duchům pokračuje: „jenž jest na pravici boží, když vstoupil do nebe a podřídil si anděly a vlády a mocnosti“.

Již dlouho se soudí, že ve slavném úryvku Fp 2,6nn apoštol použil christologického vyznání prvotního sboru. Vrcholí v potvrzení Kristovy nadřazenosti a panství, „které vyznává každý jazyk“: Ježíš Kristus jest Pán („jméno nad každé jméno“). I zde se objevují bytosti „na nebi, na zemi, pod zemi“, „jejich koleno se sklonilo před Ježíšovým jménem“ (Fp 2,10–11).

Je možné ukázat (sr. *O. Cullmann, Les premières confessions de foi chrétiennes, 1950*), že až do 2. století církevní vyznání nikdy neopomínala zmínit se o podřízení těchto mocností (Ignatios Antiochijský, Tral 9,1; Polykarpos 2,1; Eirenaios, Adv. haer. I, 10,1). Faktum, že se tato skutečnost podřízením objevuje v krátkých shrnutích křesťanské víry, dokazuje její význam v prvotní církvi. Ef 1,21 spojuje vyvýšení Krista s jeho vládou nad mocnostmi: „... a posadil ho po své pravici v nebesích, vysoko nade všechny vlády, mocnosti, síly i panstva, nade všechna jména, která jsou vzývána, jak v tomto věku, tak i v budoucím.“ V následujícím verši (22.) je opakován Ž 8,7: „všechno podrobil pod jeho nohy.“ Neviditelné mocnosti nejsou zničeny, ale podrobeny. Uvedení slavného křesťanského řádu, jež dává Vzkříšený při svém zjevení apoštolům, zajisté odráží tuto skutečnost: „Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18). V živých barvách popisuje Ko 2,15 podmanění sil: Kristovým → křížem. Bůh „obloupiv knížežatstva i moci vedl je na odivu zjevně, triumf slaviv nad nimi skrze něj“. („Odzbrojil a veřejně odhalil každou mocnost i sílu a slavil nad nimi vítězství.“)

Žalm 110 hodnotí vítězství nad nepřáteli jako následek *vyvýšení* královského pána na pravici boží. Právě jsme viděli, že podle křesťanské tradice se vyvýšení událo již v okamžiku Kristovy smrti. Ale v NZ

jsou místa, kde k němu dojde až na konci časů. Je tomu tak v pavlovském úryvku, kde se mluví o konečném podřízení všech věcí Bohu: „Tu nastane konec, až Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otcí. Musí totiž kralovat, dokud Bůh nepodmaní všechny nepřátele pod jeho nohy (1K 15,24—25). Následující verše rozvíjejí téma podřízení tak, že kombinují Ž 110 s Ž 8,7 podobně jako v Ef 1,22. Pokud zůstává v mocnostech nejmenší prvek vzpoury, jejich definitivní podrobení na konci času bude znamenat jejich zničení. Žd 10,13 rovněž cituje v souvislosti s vyvýšením Krista na pravici boží žalm 110 a uvádí vítězství nad nepřáteli, autor však upřesňuje, že vítězství se teprve očekává, zatímco vyvýšení se již událo: „...navěky usedl po pravici boží a *hledí vstříc* tomu, až mu budou nepřátelé dáni za podnož jeho trůnu“.

7. Jak je třeba rozumět skutečnosti, že jednou se o vítězství nad mocnostmi mluví jako již o dokonané události a jednou jako o události budoucí? Setkáváme se tu s jevem, který je charakteristický pro *celé myšlení NZ* a který je možno označit jako chronologické napětí (→ čas). Rozhodující bitva se udála ve chvíli Kristovy smrti, vítězství je jisté, a přece boj pokračuje, vyhlášení vítězství, konečné dokonání má ještě přijít. Nová doba se už začala, avšak stará („přítomný věk“) stále trvá. Skutečnost, že jeden a týž autor, apoštol Pavel, pokládá vítězství nad mocnostmi jednou za věc minulosti, jednou za věc budoucnosti, potvrzuje, že toto napětí je opravdu určující prvek myšlení prvotního křesťanstva. Proto totéž řecké slovo, které vyjadřuje porážku neviditelných božích nepřátel, má jednou význam „odzbrotit“, pokud se jedná o již vybojované vítězství (2Tm 1,10), podruhé zase „zničit“, když jde o vítězství budoucí (1K 15,26).

NZ obsahuje stopy určitého pojetí, které toto napětí vysvětluje: neviditelné mocnosti byly smrtí Kristovou spoutány“, a tak donuceny již vykonávat boží vůli. Je pravda, že výraz „spoutaný satan“ se přímo objevuje až v Zj 20,2 a vztahuje se zde pouze na satana a na tisíciletou vládu. Ale je pravděpodobné, že si první křesťané představovali podobným způsobem situaci, ve které se ocitají mocnosti mezi Kristovou smrtí a jeho návratem. Jen takto mizí určité protiklady v jejich hod-

nocení. Ač definitivně poražené, ale pouze svázané, mohou se tyto mocnosti pokusit o zjevné a *přechodné* osvobození, dokud trvá současný věk. Použijeme-li příměru pout, můžeme říci, že Bůh může ještě dovolit, aby pouta byla více či méně volná, ale nikdy již je nebude možno zpřetrhat. Tyto mocnosti, ač byly Kristem poraženy a podrobeny, mohou se tedy ještě na určitý čas stát démonskými silami, totiž šelmou (= císařství) ze Zjevení (13,1nn).

8. Výraz „světa páni temností věku tohoto“, který je zřejmé kolektivním označením pro celek nebo část těchto mocností, zvýrazňuje vztah mezi jejich osudem současným a budoucím. V základě tohoto pojmenování je pojetí, podle kterého každý aión, každá kosmická doba je řízena jednou nebo několika neviditelnými mocnostmi, jejichž moc končí s jejich „stoletím“. Pro křesťany budoucí věk již začal smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista, a přece ještě trvá „přítomný věk“ až po konečné dokonání při Kristově návratu. To znamená, že „páni tohoto věku“ ještě stále existují, ačkoliv již nemají samostatnou úlohu a jejich funkce je, abychom tak řekli, pohlcena funkcí Krista, jenž je jediným prostředníkem, kterému je vše podřízeno, než se on sám nakonec podřídí Bohu (1K 15,28).

Avšak v celém NZ je důležitý základ → radosti prvních křesťanů, která pramenila z přesvědčení, že již existuje pouze jeden „pán“ času, ve kterém žijeme mezi vzkříšením a Kristovým návratem. Sedí po boží pravici a všechny mocnosti jsou mu podrobeny zcela podobně „služebným duchům“ (Žd 1,14), kteří plní boží plán v současné době díla spásy. „Bůh chce, aby nebeským vládám a mocnostem bylo nyní skrze církev dáno poznat jeho mnohotvárnou moudrost“ (Ef 3,10). Mocnostem nenáleží žádná „bohoslužba“ (Žd 1,2nn; Zj 19,10, 22,8; Ko 2,18), není třeba se jich bát, nemohou zotročit (Ga 4,3,9) toho, kdo ví, že je pouze jeden skutečný Pán, i když ti druzí ještě existují (1K 8,5nn). „Jsem jist, že ani smrt, ani život, ani anděl, ani mocnosti, ani přítomnost, ani budoucnost, ani žádná moc, ani výšiny, ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu nedokáže nás odloučit od lásky boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Ř 8,38).

O. CULLMANN /přel. T. Opočenský

VYKOUPENÍ → *Vykoupit*

VYKOUPIŤ

Jde o charakteristický pojem bible, obzvláště SZ, ve kterém hraje v rozličných hebrejských termínech důležitou společenskou a náboženskou úlohu.

Starý zákon

1. Pojem vykoupení se nejprve objevuje ve vztahu k starému rodinnému právu, podle něhož bylo možno vykoupit statky a osoby nejbližších příbuzných (Lv 25,23—55; sr. Rt 2,20, 4,1—8) od toho, kdo je získal. Ten, kdo mohl tohoto práva použít a jehož v hebrejštině nazývali *gō'el*, byl rovněž krevní mstitel: měl nějakým způsobem vykoupit krev svého příbuzného tím, že prolil krev vraha (Nu 35,10—28; Dt 19,1—13; Joz 20).

Druhý Izaiáš (Iz 40nn) tak nazval samotného Boha izraelského. Překlady tu používají výrazy spasitel nebo vykupitel (Iz 41,14, 43,14, 44,24 atd.). Zjevují úzké vztahy, jež spojují Boha s jeho lidem: → vyvolení váže Boha k Izraeli a zavazuje ho vůči němu právě tak, jako by tomu bylo v případě pokrevních svazků (Iz 41,8). „Vykupitel váš, svatý Izraelský“ znamená: tvůj Bůh, který tě pro svou svatost ranil a prodal tě jako otroka (Iz 50,1), je nicméně tvůj *gō'el*. Také tě vykupuje z otroctví (Iz 43,1—3). Jestliže se v tomto posledním textu praví, že Egypt, země Mouřenínská a Sába jsou dány na výplatu za Izraele, nelze to chápat ve smyslu nějakého skutečného obchodu. Prorok zde obrazně vyjadřuje boží vykoupení a osvobození Izraele.

Individualizující se izraelská zbožnost přenesla pojem Boha vykupitele z roviny národní na rovinu individuální. Tak se v Jb 19,25 nešťastník odvolává od Boha, který jej zraňuje a dává mu zemřít, k Bohu, který je jeho vykupitel, jeho *gō'el*, a který po jeho smrti znovu nastolí spravedlnost.

2. SZ zná jiný charakteristický výraz pro vykoupení. Vyjadřuje se kořenem *k-p-r*, z něhož pochází jednak slovo víceméně světského významu, odpovídající našemu výkupnému, jednak sloveso patřící téměř výlučně k řeči náboženské a zvláště k řeči obětní, kde znamená: odčinit,

usmířit, zvláště prostřednictvím krvavé oběti. Jde pokaždé o odškodnění nabídnuté k vytržení ze smrti či zlého osudu. Lidský život je k nim odsouzen pro viny vůči lidem či Bohu (Ex 21,30; 30,11—16; Nu 35,31—32; Jb 33,24; Př 6,35; 13,8; Iz 43,3—4). V prvním případě záleží výkupné obyčejně v zaplacení nějakého peněžního obnosu, ve druhém přijímá Bůh milost krev, to jest život zvířete, výměnou za život viníka, jehož od té doby pokládá za zproštěného viny (→ oběť).

3. Izrael znal ještě řadu výrazů ekvivalentních našim slovům vykoupit, vykoupěný, výkupné, vykupitel. Netýkají se v podstatě ničeho jiného než vykoupení živých bytostí. Tyto výrazy vycházejí z kořene *p-d-h* a slouží tak k označení výkupu otrokyně (Ex 21,8) nebo k výkupu prvorozených lidí i zvířat zasvěcených Hospodinu (Ex 13,1—16, 34,19—20; Nu 3,46—51, 18,15). Vztahují se rovněž na Boha jako na osvoboditele svého lidu (Dt 7,8, 13,5 atd.; 2S 7,23; Neh 1,10; Ž 25,22; 44,27 atd.) nebo jeho údů (2S 4,9; 1Kr 1,29; Ž 144,10; Jr 15,21 atd.). Poznamenejme, že ve SZ máme pouze jediný text, v němž jde o to být vykopen Bohem z nepravosti (Ž 130, 7—8). Je to možno vysvětlit zřízením a pravidelným užíváním oběti smíření. Od Boha se pak očekává, že vykoupí duši (= život) svých věrných ze smrti, jež je ohrožuje (Ž 34,23; 49,16, atd.), jakož i ze všech jiných úzkostí (Ž 26,11, 31,6 atd.). Tento výkup božím prostřednictvím zahrnuje zaplacení výkupného. To jsme už zmínili: Bůh totiž ve své naprosté suverenitě disponuje vším. Všimněme si ještě jednoho: zatímco slovo zkoumané v odstavci 1. označuje především vysvobození, jež Bůh ve své věrnosti uděluje pro vyvolení, kterým přijal odpovědnost za svůj lid, slovo, o němž uvažujeme nyní, vyjadřuje skutečnost, že Bůh zasahuje v plné svobodě, z pouhé milosti.

Nový zákon

Myšlenka vykoupení, ve SZ tak častá, se v NZ vyskytuje méně často. Má v něm nicméně důležitou roli. Ukazuje totiž smysl Ježíšovy smrti a označuje vysvobození, jež nastane věřícím při příchodu Páně.

1. „Syn člověka nepřišel proto, aby mu sloužili, ale aby on sloužil a aby dal duši svou na vykoupení za mnohé“ (Mk 10,45 =

Mt 20,28). To je základní text, jehož ohlas přinášejí mnohé oddíly apoštolských spisů (1K 6,20; 7,23; 1Tm 2,6; Tt 2,14; Žd 9,12; 1Pt 2,18—19; Sk 5,9), podobně jako jeden z podstatných článků církevního vyznání víry (1K 15,3; sr. 2,2). V tomto prohlášení vyjadřuje Ježíš smysl svého mesiášského díla (→ Ježíš, oddíl „Syn člověka“): sloužit, a to až k dání svého vlastního života, až k smrti za ty, kterým slouží. Tato smrt, praví Ježíš, bude vykoupením za mnohé: tím, že dá svůj život, dosáhne osvobození jiných životů. Od čeho je osvobodí? Podle Markova evangelia je vysvobodí z odcizení od Boha, osvobodí je od hříchu, který nad nimi panuje a kterému otročí. Učiní to tak, že podstoupí na jejich místě smrt, k níž jsou určeni, smrt v opuštěnosti, daleko od Boha (Mk 15,34). Je jasné, že Ježíš nezaplátí toto výkupné nikomu jinému nežli Bohu, jehož svatý a spravedlivý hněv doléhá na hříšníky. Ježíš neříká, proč to Bůh od něj vyžaduje: uvádí jen smysl své smrti, neudává její důvod. Marně jej budeme hledat ve spekulacích středověké teologie o boží přirozenosti (vztahy mezi jeho milosrdenstvím a jeho spravedlností, uražená čest, jež vyžadovala zadostiučinění) nebo v moderních antropocentrických úvahách (např. že lidé potřebovali důkaz neomezené boží lásky). Opustili bychom totiž rovinu Ježíšova myšlení, které není ovládáno ničím jiným než jedinečným oboecstvím, v němž žije se svým Otcem, a posláním, kterého se mu dostalo, aby smířil lidi s Bohem. Takto ohlásil Ježíš hříšníkům boží odpuštění. Neměl-li však riskovat jejich demoralizaci, anebo je vést k podceňování závažnosti hříchu a oslabit smysl božích požadavků, bylo třeba, aby jim také podal důkaz své plné oddanosti svatě boží vůli, které se hříšník protívá a která nad ním vynáší rozsudek smrti. Ježíš tedy mohl vytrhnout lidi z panství hříchu jen tak, že před jejich očima podstoupil trest, který měl zasáhnout je. Ničeho menšího nebylo třeba k tomu, abychom mohli vstoupit do nového života v radostné a naprosté poslušnosti vůči Bohu.

Mezi teologickými a parenetickými výklady, které apoštol uvedl k tomuto tématu, sluší zvláště zmínit jednak 1K 6,20 a 7,23, kde apoštol prohlašuje, že vykoupění křesťané nepatří již ani sami sobě ani jiným lidem, nýbrž samému Bohu, jednak Ga 3,13 a 4,5. Svatý Pavel tu pro

nás těžko sledovatelnou úvahou, vedenou rabínským způsobem, ukazuje, co plyne z Ježíšovy oběti pro naše vztahy k Mojžíšovu zákonu: Kristus, narozený pod → Zákonem, se na našem místě stal předmětem jeho zlořečení, takže jsme díky němu závazku před Zákonem zproštěni a svobodni k životu vně jeho poručnictví, jako boží synové, kteří nezávisí na nikom jiném než na Bohu.

2. Viděli jsme, že se v jazyce SZ objevuje pojem vykoupění, jenž nechává myšlenku výkupného prakticky padnout a podržuje pouze myšlenku osvobození, vykoupění. Pod vlivem víry v příští příchod božího království nabyla tato myšlenka již v judaismu, ale zejména v prvotním křesťanství zvláštního tvaru, přízvuku zvláštní vroucenosti. Svědčí o tom např. L 1,68, 2,38, 21,28. Toto vykoupění je totiž chápáno jako naprosté a definitivní. Nicméně když mluví apoštol Pavel o vykoupění, vyjadřuje tím jednak něco, co věřící ještě očekávají (Ř 8,23; Ef 1,14, 4,30), a na druhé straně říká, že to již mají v Kristu (Ř 3,24; 1K 1,30; Ef 1,7; Ko 1,14). To znamená, že skrze → Ducha svatého, kterého přijali, je vykoupění pro křesťany již něčím alespoň částečně přítomným. Jejich očekávání toho, co má ještě přijít (vykoupění těla, vysvobození ze způsobu naší nynější existence, atd.), je tím ještě pevnější a horlivější.

3. Je třeba zmínit ještě jeden význam slovesa vykoupit. Nemá vztah k předešlému a nacházíme jej ve dvou souběžných textech Ef 5,16 a Ko 4,5: „Vykupujte → čas“. Řecké slovo zde znamená: kupovat až do vyčerpání nejzazších možností. Čas znamená v tomto oddíle příležitost, příznivý okamžik. Smysl tedy je: Využijte příležitosti (Masson), umějte těžit ze všech příležitostí (Goguel), totiž tak, že svým chováním (Ef) a svým slovem (Ko) vydáte svědectví Kristu.

J. BURNIER /přel. V. Sláma

VÝKUPNĚ → *Kříž, Vykoupit, Oběti*
VYSTOUPIT → *Sestoupit*
VYSVOBODIT → *Svoboda*
VYUČOVAT → *Učení, Služba NZ*

VYVOLIT

Starý zákon

1. Pojem vyvolení ve Starém zákoně má základ v slovese *zvolit* (*b-ch-r*), jehož pů-

vodní význam je vrhnout rychlý pohled jako štvané zvíře na lovce. Z tohoto původního významu zbylo *posoudit*, potom *zvolit*.

V oblasti běžného života lze si zvolit nějaký *předmět* (kameny, 1S 17,40; svou cestu, Ž 25,12; útočiště, Dt 23,16) nebo nějakou *osobu* (ženu, Gn 6,2; vůdce, Ex 18,25) nebo *mravní hodnotu* (dobro, nebo zlo, Iz 7,15—16; život nebo smrt, Dt 30,19). Slovo odvozené od tohoto kořene označuje mladé lidi, statečné, vybrané, elitu (*báčhúr*, Sd 20,16). Pokud lze soudit, jakákoli volba předpokládá posouzení, úvahu, v níž hraje rozumová složka větší roli než citová. Člověk zvažuje pro a proti a podle toho si zvolí. Přesto není tato volba odlučitelná od záliby a přízně: člověk si zvolil to, co má nejraději, takže sloveso zvolit také znamená milovat (Iz, 1,29; Jb 36,21).

2. Nejčastěji se sloveso zvolit týká náboženského života člověka a lidu a má na zřeteli Boha jako subjekt nebo objekt. Setkáváme se s ním v souvislosti s rozhodnutím člověka, když stojí před božím požadavkem. Předmětem volby je to, co přichází od Boha: jeho zákon, jeho vůle, jeho cesta (Ž 119,30,173; Pr 1,29). Zřídka-kdy je Bůh sám předmětem volby; ne lid si volí Boha, ale Bůh si volí svůj lid. Avšak ta myšlenka není úplně nepřítomná. Jeden z mála textů, které se jí výslovně týkají, je Jozue 24,15 a 22: „Vyvolte sobě dnes, komu byste sloužili... Vyvolili jste sobě Hospodina, abyste jemu sloužili.“ Lid stál před rozhodnutím zvolit si mezi Bohem a modlami; volí si Boha i po vážném Jozuově upozornění, které ho varovalo před rozhodnutím povrchním a neuváženým. Ale i v tomto případě jeví se volba lidu jako truhotná vzhledem k boží volbě, neboť volí-li si Hospodina, pak proto, že Bůh ho vysvobodil, vedl a žárlivě miloval (v. 16—20).

3. To nás přivádí k ústřednímu pojmu vyvolení ve Starém zákoně: *Bůh si zvolil izraelský lid* mezi ostatními národy, aby z něho učinil svůj lid. Tato boží volba se projevila zvláště za dvou okolností, k nimž se izraelská tradice vztahuje ustavičně: k vyvolení lidu již před samou jeho existencí v osobě *Abrahama* a jeho potomstva (Gn 12,1—3; 22,15—18; 26,4; Iz 41,8; Neh 9,7) a k vyvolení lidu, když vyšel z Egypta, veden *Mojžíšem*, kterého Bůh povolal

k tomuto osvobozovacímu poslání (Ex 3,7—10; Dt 6, 21—23; Ž 105,26). Ač je tato volba základní jistotou víry Izraele, nelze ji rozumově vysvětlit: Proč si Bůh zvolil Izraele? Na to není žádná kladná odpověď, neboť Bůh je pánem svého rozhodnutí. Deuteronomium však přináší záporným způsobem pokus o odpověď: Bůh si zvolil Izraele ne proto, že by to byl lid početný; naopak, je nejmenší mezi národy (Dt 7,7); ne proto, že by byl spravedlivější než jiné národy a že by si zasloužil tuto výsadu; naopak, je to lid tvrdé šíje (Dt 9,4—6). Bůh si ho zvolil, protože ho *miluje* a že chtěl být věrný své smlouvě a svému slibu jeho předkům (Dt 4,37; 7,8; 10,15). Lid je vyvolen, protože jej Bůh miluje (Dt 23,5).

Vyvolení odpovídá tedy → *lásce boží* k jeho lidu. Avšak toto vysvětlení neuspokojí rozum, neboť proč Bůh miloval tento lid a ne jiný lid?

Jediné vysvětlení, které přesahuje lidský rozum, zní, že boží vyvolení nemá žádný jiný důvod než v Bohu samém, v jeho *svrchované svobodě* jednat, jak to pokládá za dobré. Není vázán nikým a ničím. Zvolil-li si Abela a ne Kaina, Izáka a ne Izmaele, Jákoba a ne Ezaua, pak proto, že je svrchovaný Pán a má právo jednat, jak se mu zlíbí (Mal 1,2). Nejúčvatnější obraz této svrchovanosti máme v hrncíři, jenž dělá nádobu podle svého. Rozbije ji, a chce-li, začne z ní dělat jinou. Zkrátka pracuje jako absolutní Pán s hlinou, kterou hněte ve své ruce (Jr 18,2—6). Nicméně boží vyvolení není libovolné jako rozmar nějakého potentáta. Je vždy zaměřeno k jistému cíli, jímž je dokonání plánu na spásu světa. Není vyvolení pro vyvolení; vyvolení je pro plánovanou *poslání*, pro *službu*. Lid byl vyvolen, aby splnil poslání mezi národy, a jestli mu jeho vyvolení poskytuje jistá privilegia (boží požehnání, zaslíbení, ochranu, vysvobození), vkládá na něj závazek, jemuž se nemůže vyhnout, aniž by byl nevěrný a aniž by porušil smlouvu. Pojem vyvolení je tedy spjat s pojmem → smlouvy. Zároveň poznáváme *mez* tohoto vyvolení, neboť nevěrnost působí porušení smlouvy. Nevěrnost lidu se může projevit dvěma různými způsoby: jednak tím, že lid zapomene na poslání, jímž byl pověřen, když byl vyvolen Bohem, jednak tím, že se ho zmocní pocit nadřazenosti a pýchy vůči jiným národům a myšlenka, že Bůh mu dluží svou ochranu a výsadu za všech okolností

(kupř. myšlenka, že Jeruzalém nebude nikdy moci být přemožen a zničen, protože je městem, kde sídlí Hospodin). Proti těmto úchylkám v myšlence vyvolení bojovali proroci. Ukazovali lidu, že oproti běžné myšlence, která viděla v pohanech ty, kdo byli Bohem zavrženi a v Izraeli navždy vyvolený lid, boží vyvolení nese s sebou úplnou odpovědnost v poslušnosti a věrnosti, jinak to bude → Izrael, kdo bude zavržen, a ne pohané: „Toliko vás samy poznal jsem ze všeliké rodiny země, protože trestati vás budu ze všech nepravostí vašich“ (Am 3,2; Jr 7,16—34; 37,17—20; Ez 6—7; Ž 78,59—67 atd.). Proroci představují babilónské zajetí jako velký boží trest na nevěrný lid, zatímco vůdcové lidu prohlašují: Bůh je s námi, nic se nám nestane! (Mi 3,11; Jr 5,12; Ez 13). Boží spravedlnost vyžaduje, aby se jeho lid nedal zaslepit svým vyvolením tak, že by zapomněl na své poslání (Am 4; 9,7—8).

4. A přece až na řídké výjimky proroci netvrdí, že všechen lid bude svým Bohem zavržen. Jestli ho Bůh trestá a podrobuje zkoušce, sám zůstává věrný svému slibu a své smlouvě. Poslání lidu trvá. Izrael bude trestán, avšak → *ostatek* přežije, aby naplnil boží vůli. Myšlenka ostateku je důležitá složka pojmu vyvolení, neboť tento ostatek zdědí výsady i poslání, které Hospodin udělil svému lidu (Iz 4,3; 10,22—23; 37,31—32; Sf 2,3; Mi 5,7—9). Po zajetí se bude malý židovský sbor, který se ustavil v Jeruzalémě, pokládat za ostatek, o němž mluvili proroci, avšak i tu se v lůně judaismu objeví dvě různé pojetí: myšlenka ostateku, který byl zachráněn Bohem a který založil skupinu čistých a věrných, tedy myšlenka, v níž je zárodek farizejské pýchy, úzkého partikularismu a nesnášenlivého nacionalismu. A druhá myšlenka ostateku, který byl jistě zachráněn Bohem, avšak proto, aby naplnil poslání mezi národy a přinesl jim poselství o Hospodinově spáse. V této myšlence se objevuje zárodek misijního univerzalizmu, který najdeme na nejkrásnějších stránkách Starého zákona (zvláště v Iz 40—55; srv. také Za 8,20—23).

Důsledek tohoto dvojího pojetí pojmu ostateku lze spatřit na postoji judaismu k pohanům: buď budou pohanské národy definitivně zavrženy Bohem na konci věků, nebo všechny přijdou k poznání pravého Boha díky Izraeli, jenž bude světlem všech národů.

5. Starý zákon mluví také o vyvolení, které se netýká lidu, nýbrž zvláštních *jednotlivců*. Bůh si vyvoluje své lidi: Abrahama (Neh 9,7), Mojžíše (Ž 105,26), Davida (Ž 78,70). I kněží jsou předmětem božího vyvolení (Dt 18,5; 2Pa 29,11). Stejně jsou vyvoleni proroci, ačkoli toho slova je zřídka o nich užito: jsou Bohem povoláni nebo odděleni od narození (Jr 1,5). Králové jsou zvláště pokládáni za boží vyvolené (1S 10,24; 16,6—13 atd.). V této boží volbě znovu nalézáme myšlenku, o níž jsme už slyšeli, že totiž boží vyvolení není libovolné, ačkoli je zcela svobodné a z lidského hlediska neracionální. Toto vyvolení má na zřeteli poslání a službu, které jsou svěřeny vyvolenému člověku. To je tak podstatné, že se v mnoha textech objevuje boží vyvolení ve zvláštní podobě, vně lidu izraelského. Bůh vyvoluje národy nebo lidi, aby mu sloužili jako nástroj k uskutečnění jeho plánu, i když tyto národy a tito lidé jsou pohané.

Abý potrestal svůj lid, posílá proti němu babilónskou armádu, a tehdy Jeremiáš radí, aby se jí lid poddal, protože Bůh tak chce (Jr 27; 32). Nabuchodonozora posílá Bůh jako svého služebníka, aby vykonal jeho rozkazy (Jr 25,9); farao projevil tolik tvrdosti vůči Hebrejcům, aby se zaskvěla Hospodinova sláva a moc (Ex 14,17—18); Cyrus bude nazván pomazaným božím a pověřen vrátit svobodu zajatému lidu (Iz 45,1; Ezd 1,1—3). Žádný z těchto lidí nepatří k vyvolenému lidu; mnohdy jsou jeho smrtelnými nepřáteli. Nicméně byli vyvoleni Bohem ke zvláštní službě.

Přicházíme tedy k jistému druhu chápání božího *dekretu* o řízení světa a vedení dějin. Je to zase v kapitolách druhého Izaiáše (40—55), kde je tato myšlenka o Bohu, jenž řídí události podle své svrchované vůle, jasně vyslovena. Bůh už zdaleka předvídal, co se stane, a vedl lidi, aby se jeho vůle uskutečnila (Iz 41,21—29; 42,8—9; 44,6—8 atd.). Máme tu teologické pojetí dějin, které výslovně vyjadřuje to, co je na dně celého biblického zjevení.

Myšlenka o individuální predestinaci se naopak nachází ve Starém zákoně velmi zřídka. Jediný text, který lze vskutku v tom ohledu zjistit, je v žalmu 139,15—16.

F. MICHAELI /přel. J. Veselý

Nový zákon

Myšlenku vyvolení vyjadřuje NZ slovesem *zvolit* (19×), adjektivem *zvolený*, *vyvolený* (23×) a substantivem *vyvolení*, *volba* (7×). Již na první pohled je zřejmé, že se jedná o charakteristické téma prvokřesťanského promyšlení víry.

1. V evangeliích toto sloveso označuje především *vyvolení* apoštolů Ježíšem (výjimkou jsou L 14,7 a 10,42, kde je slovesa užito v obecnějším a řečtině bližším smyslu „vybrat si, vyhradit pro sebe“; místo při hostině, „dobrou stránku“ jako Marie). K vyvolení apoštolů poznamenáváme: a) Pouze L používá v této souvislosti slovesa *vyvolit* (L 6,13; sr. Mk 3,13—19; Mt 10,1—14). b) Evangelia svorně chápou vyvolení apoštolů jako svrchovaný a svobodný Ježíšův počín: vyvolení neznamená uznání zásluh či osobních kvalit apoštolů. Ježíš je vyděluje z anonymního zástupu „učedníků“, aniž se tento výběr dá zdůvodnit něčím jiným než Ježíšovou autoritou. c) Vyvolení není samoučelné, nýbrž ukládá určitý úkol: vyvolením se učedníkům svěřuje poslání ohlašovat království, vyhánět demony, léčit nemocné (Mt 10,1—14; Mk 3,13—19; pouze u L 6,13—16 zpráva o vyvolení dvanácti nepadá vjedno s pověřením k apoštolské službě). d) Ve všech zprávách o vyvolení Dvanácti se uvádí Jidášovo jméno s poznámkou „ten, který jej zradil“, či její obdobou; zatímco se synoptická evangelia omezují na zdůraznění skutečnosti, že i Jidáš byl vyvolen Ježíšem, je tento fakt pro 4. evangelium předmětem rozvinutých úvah. J také výslovněji než synoptikové poukazuje na to, že Ježíšovým povoláním se naplňuje povolání boží: vyvolení přichází pouze skrze Syna, je dějinné povahy, není vyhlášeno mimo čas (J 6,65; 13,18). Vyvolení je zároveň výzvou k víře a poslušnosti; neškrtá lidskou iniciativu, naopak ji podněcuje a umožňuje (J 6,70; 15,16... „já jsem vás vyvolil a postavil, abyste šli a ovoce přinesli“). 4. evangelium jednak potvrzuje, že Jidáš Ježíš vyvolil, ač věděl, co se stane (vyvolení nebyl omyl, ani náhoda či nevážený počín chvilkové velkodušnosti, pokus, „jestli to vyjde“), jednak vypovídá, že Jidáš „nevěřil“ (6,64). Zrádce byl především pochybovač, „dábelský“, proto, že pochyboval (6,70). Zdá se dokonce, že jej jeho vzpoura proti Ježíšovi nezbavila poslání, ke kterému byl vyvolen, „aby se naplnilo písmo“ (13,18). Ve chvíli,

kdy jej Ježíš odhaluje, říká: „Co činíš, činšpěšně“ (13,27). Uvedené texty nepoukazují tedy tolik na Jidášovu osobní odpovědnost jako spíše na fakt, hrůzný pro pomyšlení, že „bylo třeba“ (jistě pro tíhu hříchu), aby démon zrady pronikl až do skupiny Ježíšových nejbližších a zde konal své dílo.

V evangeliích se přídavné jméno *vyvolený* vztahuje k Ježíši u L 9,35; 23,35. Tato christologická kvalifikace, které v řecké verzi SZ (Septuagintě) není nikdy užito o Mesiáši, nýbrž o trpícím služebníkovi podle Iz (42,1), označovala často Mesiáše v židovské apokalyptice. Připomíná, že židovské myšlení nikdy neoddělovalo lidskou nebo božskou autoritu či poslání od svrchovaného božského vyvolení, které je zakládá. V jiných textech se přídavné jméno „vyvolený“ pojímá jako zpodstatnělé jméno v množném čísle a označuje členy mesiánského společenství, a to v eschatologickém kontextu: základní myšlenkou zde je, že *vyvolení* (Mt 24,22,24; Mk 13,20,22,27; L 18,7) projdou v posledních dnech krutými zkouškami, ale že je z boží milosti překonají. Duch samospravedlnosti a pyšných jistot, charakteristický pro poslední židovské apokalypsy, zaznívá zde v pročištěné ozvěně. V evangeliích se vyskytují tytéž výrazy a obrazy jako ve zmíněných apokalypsách, člověk se zde však v báni třese před zkouškami a nadcházejícím soudem; navzdory všemu přitom spoléhá na „poslední“ boží pomoc. Mk 13 a Mt 24 jsou jak slavnostním varováním věrných před nadcházejícím pokušením, tak i slibem a zvěstováním pomoci: Pán „ukrátí“ (Mk 13,20 a paralely) tyto dny kvůli vyvoleným a v jejich prospěch. Slavný závěr z Mt 22,14 (podobenství o svatbě), „nebo mnoho jest povolaných, ale málo vyvolených“, je pravděpodobně třeba pochopit jako Ježíšovo varování před iluzorními jistotami Židů (nebo učedníků): Nestací spoléhat na mesiáské pozvání, je třeba je také rozeznat a přijmout, když zazní (v tomto případě by v. 14 byl závěrem podobenství, tedy oddíl od v. 1 do v. 10). Anebo nestací přijmout pozvání, nýbrž je třeba přijít na svatbu vysvělen ze samospravedlnosti a oblečen v boží milosrdenství, znázorněné svatebním rouchem (v tomto případě by se v. 14 vztahoval pouze k veršům 10—13, což L 14,16—24 zřejmě potvrzuje). Není také vyloučeno, že zde, jako v NZ často, přídavná jména *povolání* a *vyvolení* mají tentýž

význam a že verš je paradoxním varováním před zbožnou iluzí: je méně opravdu vyvolených, než si myslíte!

2. Ve Sk tak jako u L má myšlenka vyvolení důležité místo. V této věci je příbuznost obou spisů zřejmá. Nacházíme zde výhradně sloveso *vyvolit*, nikdy přídavné jméno *vyvolený*. Sloveso zde označuje především volbu apoštola (1,24), „diakonů“ (6,5 — samo slovo „diakon“ se zde nevyskytuje), „delegátů“ (15,22; 15,25). Zaznamenáváme, že a) tyto „volby“ jsou pouze formou účasti na svrchované boží volbě: „Ukážiz, kterého *jsi* vyvolil.“ (1,24) Reálná úloha církve spočívá v tom, že *předvede* dva muže (v. 23), mezi nimiž rozhodne los (v. 26). b) Po zvolení ze strany církve následuje „představení“ apoštolům, kteří na zvolené vkládají → ruce, což doprovázejí modlitbou (Sk 6,6). c) Volbu konají apoštolé a starší „v souhlase s celou církví“, a jak se zdá, v úzkém kruhu apoštolů a starších (15,22,25). Pozoruhodná je podle těchto textů rozmanitost způsobů volby. Zdá se, že hlavními složkami rozhodnutí byly názor celé církve a autorita zvláště ustanovených jedinců (apoštolů a starších). Ať byl postup volby jakýkoliv, volba sama byla přijímána jako projev boží vůle (15,28). Ve Sk 13,17 se jedná o boží vyvolení „otců“ izraelského lidu. Za vyvolením následuje obsažný seznam dějinných zásahů, kterými v průběhu dlouhých dějin svého lidu Bůh prokázal, že jej chce zachovat. Vyvolení mělo připravit příchod „Spasitele“, kterého Bůh povolal ze středu svého lidu a kvůli němu. Z textu je zřejmé, že pro první křesťany mělo vyvolení Izraele smysl díky spáse, kterou přinesl Ježíš. Tak jako v evangeliích má i podle Sk 15,7 vyvolení výslovně účelové zaměření: Petr byl vyvolen Bohem, *aby* zvěstoval evangelium pohanům; výraz „od dávných dnů“ se nepochybně vztahuje na počátky jeruzalémského sboru.

3. V epištolách není nikde zmínky o církevních volbách, zato myšlenka božního vyvolení se objevuje často a má tytéž rysy jako v evangeliích. Důstojnost církve se opírá jen o boží vyvolení, které z ní činí misijní nástroj ve světě. V slavném textu 1K 1,27—31 nacházíme základní myšlenku vyvolení rozvinutou do těchto důrazů: a) Bůh sám je tvůrce církve. b) Vyvolení se rovná skutečnému stvoření, ne pouze vyzdvižení lidských hodnot (v. 28).

c) Vyvolení „slabého“ má přesný účel — totiž to, aby se nikdo před Bohem nechlubil (v. 29,31). d) Pavlovy úvahy o Bohem vyvoleném bláznovství se neopírají o obecné filozofické pojetí, ani nejsou výsledkem záliby v paradoxu, nýbrž jsou meditací nad → křížem Ježíše Krista (v. 17nn); k tomuto textu můžeme přiřadit i zmínku o „nádobě vyvolené“ ze Sk 9,15 a hlavně Jakobovu myšlenku o chudých (2,5), kteří byli vyvoleni a zbohaceni skrze víru. V Ef 1,4nn autorova úvaha míří jinam. Setkáváme se zde s jediným nz textem, kde vyvolení má své kořeny výslovně ve věčnosti, „před ustanovením světa“ (sr. 1Pt 1,2). Zachovává však dějinný ráz, neboť je založeno na Ježíši Kristu: „vyvolil nás v něm“. Cílem vyvolení zde není evangelizace světa, nýbrž posvěcení věřících a chvála boží milosti. Adjektiva *vyvolený* užívá Pavel zřídka. Označuje jím údy církve, je patrně synonymem slova → svatý (Ř 8,33; Ko 3,12; v Ř 16,13 v jednotném čísle označuje jedince, člena církve, Rufo — sr. 2J 1,13). Apoštol byl zřejmě silněji zaujat dějinnou událostí božského vyvolení „v Kristu“ než tím, že existují i jiní lidé, kteří vyvoleni nejsou. V této souvislosti je pozoruhodné, že se v NZ neobjevuje myšlenka zavržení, která by byla protívou vyvolení: dokonce i v Ř 9,13 („Jákoba jsem miloval, ale Ezaua nenáviděl jsem“, citát z Mal 1,2—3) kontext ukazuje, že tato formulace chce zdůraznit laskavou boží milost více než smrtící boží odsudek; sloveso *nenávidět* zde ostatně neobsahuje myšlenku věčného zavržení. V pastorálních epištolách vyvolení vede k víře (Tt 1,1) a otázka definitivní spásy „vyvolených“, pro které autor „všechno snáš“ (2Tm 2,10), zůstává otevřena. V 1Tm 5,21 se říká o andělich, že jsou „boží vyvolení“. Milostivé vyvolení, jednající v dějinách, provázající lid, který jím byl vytvořen, uchovávajíc → zbytek lidu a směřující konečně k Ježíši Kristu, je základem Pavlovy úvahy o údělu Izraele (Ř 9,11; 11, 5.7.28).

4. Stejně charakteristické jsou výrazy, které nacházíme v epištolách Petrových a Janových. Vyvolení jsou údy církve (1Pt 1,1). Použitý výraz se zřejmě stal v tomto smyslu běžným (sr. Zj 17,14). Na „vyvoleném kameni“, Ježíši Kristu (1Pt 2,4,6; sr. Iz 28,16), spočívá nová budova (→ stavět) církve, zvaná též podle SZ „vyvolený rod“ (1Pt 2,9). I zde zachovává vyvolení napros-

to christocentrický ráz: církev je vyvolena pouze díky vztahu k Vyvolenému, tj. Ježíši Kristu. V prvním verši epístoly se myšlenka vyvolení vyjadřuje dokonce v rámci trojičního učení: křesťané jsou vyvoleni z předzvědění božího, posvěceni Duchem k poslušnosti Ježíše Krista. Vyvolení se naplňuje v posvěcení a poslušnosti, bez nich je nemyslitelné; 2Pt 1,10 dokonce vyzývá věřící, aby své vyvolení „upevňovali“, což je poněkud paradoxní formulace, která však — jak jsme již předeslali — nijak neodporuje nz učení.

5. Shrnujeme: Podle NZ se boží vyvolení vyznačuje těmito rysy: a) Je svrchované a zdarma. b) Naplňuje se v dějinách, v Ježíši Kristu. c) Volá člověka k rozhodnutí z víry a poslušnosti. d) Ponechává poslední slovo nad věřícím Bohu. e) Vyvolení člověka neizoluje, nýbrž jej spojuje s jinými vyvolenými a vytváří tak společenství. f) Je čistě „instrumentální“ povahy: Bůh vyvoluje Ježíše, církev, aby jim světil misijní poslání ve světě.

6. Myšlenka i sám termín vyvolení jsou v NZ podepřeny, upřesněny a doplněny skupinou sloves a podstatných jmen, která všechna směřují k myšlence *predurčení* (*predestinace*) a která zasluhují zvláštní pozornost. Jejich rozbor však prokáže, že tyto termíny nepřidávají k širšímu konceptu nic podstatného, spíše na něm závisí a jsou s ním teologicky sourodé. Jde hlavně o termíny *předzvědět* (Ř 8,29; 11,2; 1Pt 1,20; 2Pt 3,17), *předzvědění* (Sk 2,23; 1Pt 1,2), *předem připravit* (Ř 9,23; Ef 2,10), *předzřít* (Sk 4,28; Ř 8,29.30; 1K 2,7; Ef 1,5.11), *předuložit* (Ř 1,13; 3,25; Ef 1,9) a odpovídající substantiva: *předuložení*, *predurčení* (Mt 12,4; Mk 2,26; L 6,4; Žd 9,2; Sk 11,23; 27,13; Ř 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2Tm 1,9; 3,10). Zvláštností těchto termínů je, že jsou utvořeny pomocí řecké předpony *pro*, tj. *před* v čistě časovém smyslu (snad s výjimkou výrazu „chleby předložení“, Mk 2,26 a paralely). Zdůrazňují, že spása skutečená v Ježíši Kristu, zjevená světu apoštolským kázáním a brzy též zviditelná celému lidstvu, byla *připravena* Bohem od počátků věků.

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

VYZNAT

Vyznat znamená přiznat se výslovným a platným způsobem ke svému skutečnému vztahu k Bohu. Vyznání je veřejné vyjádření víry, která se takto dává do služby Bohu. Zatím co se → svědectví obrací k lidem, obrací se vyznání před lidmi k Bohu, a to ve svobodném hnutí vděčnosti a chvály. Věřící lid — a každý věřící — se opisuje svému Pánu a tím poskvrňuje svoji pověst před světem. Vyznat není totéž jako vyjádřit nějaké osobní mínění. Vyznání směřuje k absolutnu, odpovídá potřebě Boha živého uprostřed lidských jednání. Vyznání také není výkladem nějaké věčné a anonymní nauky. Kdokoli vyznává, přiznává se *sám*, na vlastní nebezpečí, ve zcela určité situaci.

1. Ve SZ má „vyznávat“ trojí význam: a) chválit, oslavovat; b) zvěstovat (Pána a jeho vykoupení); c) vyznat své viny. Mezi těmito třemi činy je ve SZ vnitřní vztah: Boha nelze chválit jinak než zvěstováním jeho činů vykoupení, není možné zpívat o vykoupení bez ohledu na bídu a hřích, z nichž vyvedl svůj lid. Uvedené tři činy nalezly svůj společný výraz v některých modlitbách (Gn 32,9—12; Neh 9), v četných žalmech (Ž 22; 32; 40; 51; 116; Iz 38,9n), v žalmech nářků nebo v hymnech vděčnosti, kde věřící vypráví o vykoupení, jehož se stal předmětem, popisuje svoji bídu, přiznává svůj hřích, oslavuje boží milosrdenství, splácí obětí a zavazuje se oznámit to svým bratřím. Tato sz vyznání, individuální nebo kolektivní, veřejná, liturgická nebo spontánní, se obvykle konala v jeruzalémském chrámu. Jb 33,26 až 28 popisuje, jaký to mívalo průběh.

2. V NZ znamená slovo překládané „vyznávat“ především „dohodnout se, porozumět si na jednom společném základě“ — ve vyznání je zahrnut, aby se vyznavač plně podrobil boží vůli. Totéž slovo převzalo z tradice SZ doplňující význam „chválit, oslavovat“ (výraz užitý v Mt 11,25; Ř 15,9). Podobně jako v SZ je vyznání v NZ činem chvály. Není to prostá shoda názorů mezi dvěma sobě rovnými partnery, není to vyhlášení lidského souhlasu, je to osvětlení, přesvědčení, vděčné a poslušné přijetí té vůle, před níž se člověk sklání. Vyznáním se člověk modlí, jak se sluší v přítomnosti všemocného a milosrdného Pána.

VYVÝŠENÍ → Nanebevstoupení, Sláva

3. Vyznání se týká dvou věcí: jednak osoby Ježíše Krista, jednak hříchů věřících. To jsou dvě stránky jedné a téže revoluce: Ježíš Kristus přišel, aby opravdu přinesl odpuštění hříchů. Vyznat Ježíše Krista znamená současně přiznat svůj hřích. Na druhé straně není možné vyznat své viny a činit skutečně pokání jinak než „podle Boha“ (2K 7,9—11; každý jiný „zármutek“ je neplodný). Když umírá starý člověk, vyznává svůj hřích. Nové stvoření vyznává Ježíše Krista, Kristus je bere do svého vlastnictví.

a) *Vyznávat Ježíše Krista* znamená vyznávat jméno, osobu, ne nějaký náboženský systém. NZ přejímá i terminologicky vyznání SZ (Dt 6,4: „Slyš, Izraeli, Hospodin [Pán] Bůh náš, Hospodin [Pán] jeden jest“), ale upřesňuje jméno Pána. Vyznáváme „Ježíše Krista“, „Pána Ježíše“, „že Ježíš Kristus je Pánem“ (Fp 2,11), vyznáváme „Syna božího“, „Kristovo evangelium“ (2K 9,13), „boží jméno“ (Žd 13,15), „naši naději“ (Žd 10,23). Uznat Ježíšovo panství a znát jeho jméno je všechno učení, jež je třeba si podržet. Jednou formulovanému vyznání slouží také jako souhrn učení, které má být věrně zachováno (1Tm 6,12; Žd 3,1) zvláště tváří v tvář herezi (1J 4,2—3; 2J 7—9), a to ne z pýchy, nýbrž v pravé pokoře.

b) *Vyznání hříchů*, konané už ve SZ, obnovil Jan Křtitel (Mk 1,5). Provází Ježíšovu službu (L 5,8; 19,8; v podobenstvích L 15,21; 18,13), službu apoštolů (J 20,23; Sk 19,18) a je předmětem apoštolského napominání (1J 1,9; Jk 5,16). Není samoučelným náboženským úkonem. Má svůj smysl jako ohlas Ježíšem přinášené obnovy. Jeho tajemství je v tom, že přišlo odpuštění a že Kristus je Pánem také nad minulým a ztraceným časem.

4. Perspektivy vyznání.

a) Vyznání se *obrací k Bohu*: Je odpovědí na jeho volání, je také modlitbou a chválou (Mt 16,16; Fp 2,11; Žd 13,15). Lidé (Mt 10,32; L 12,8; Jk 5,16) mohou být svědky prohlášení, které se obrací k Bohu nebo k jeho mimořádným služebníkům.

b) Vyznání je *čin, který zjevuje*. Není určen v první řadě k přesvědčování. Může přesvědčit, ale může také pohoršit (Mt 10,32—39; J 9,22). Dokazuje světu možný základní, znovu nalezený soulad mezi Stvořitelem a zachráněným stvořením. Je to bezplatný čin, který se může draze platit (J 12,42).

c) Vyznávat — nebo nevyznávat, mlčet, zapírat — má *eschatologický dosah*. Má tedy přímý vztah k poslednímu soudu a spásě věřících. Tento vztah se objevuje u Jana Křtitele a u Ježíše je zcela zřejmý: Mt 10,32; L 12,8; srv. Zj 3,5 a 2Tm 2,11—13 (kde se připomíná, že Soudce je Zachránce). Před božím soudem, kde nás bude obviňovat Satan (→ ďábel), budeme potřebovat obhajobu Krista, obhájce a vykupitele, který se nestydí nazvat nás „bratřími“. Odmítneme dnes obhajobu jeho jména před lidmi? Pavel navazuje na tuto eschatologickou perspektivu, když říká, že vyznání úst vede k budoucí spásě (Ř 10,13), a ke vzkříšení (2K 4,13n). Vyznání není nějaký doplněk víry. Je to veřejné prohlášení víry vzhledem k poslednímu dni a současně i její zkouška (J 12,42). Vyznávající společenství je předobraz toho společenství posledního času (Ř 14,11n; Fp 2,11), o němž nás Zjevení Janovo vyrozumívá řadou slavnostních vyznání (5,9n; 11,15 atd.).

d) Vyznání se děje *před lidmi*, buď v užším kruhu, nebo veřejně. Veřejnosti může být shromáždění věřících (1K 12,3) nebo obecná církev (2K 9,13), nevědomý a nepřátelský zástup nebo také soud („vyznavač“ se často stane mučedníkem). NZ často užívá obratu „mluvit otevřeně, svobodně a směle“. Tak mluví víra.

e) Vyznání je *dílo Ducha svatého* (Mt 10,20; 1K 12,3; 1J 4,2n). Jde zejména o vyznání trvajících společenství, ne izolovaných jedinců, protože to předává známost historických skutečností, jejichž uznání církev hromadně zavazuje. Takové vyznání má své místo proto → křtu (Sk 8,37; 10,44—46; srv. Mt 3,16n!) nebo při ordinaci k → službě (1Tm 6,12 pravděpodobně).

CH. BIBER /přel. D. Matějka

V Z D Ě L A T

1. Ve SZ se sloveso budovat, podle Kralických *vzdělat* (v řečtině je odvozeno od slova *oikos*, dům), vyskytuje především v základním významu: postavit, zbudovat např. oltář (Ex 20,25; sr. 1Pa 21,18; 1Kr 16,24; Am 9,14 atd.). Jeho význam se postupně rozšiřuje a označuje dílo, které Hospodin buduje v Izraeli: „Na věky utvrdím símě tvé a *vzdělám* od národu do pronárodu trůn tvůj“ (Ž 89,5). V též žalmu se *buduje*, vzdělává i Boží milost (v. 3 doslovně: Tvoje milosrdenství je zbudováno na věky). U Jr 12,16 Hoso-

din vyhlašuje, že vybuduje nejen svůj lid, ale i → národy: „Vzdělání budou uprostřed lidu mého“. Jedná se zde o skutečné včlenění pohanů do náboženské společenosti Izraele, které předpokládá, že národy budou získány pro víru v izraelského Boha: „... jestliže by přísáhli ve jménu mém, říkajíce: Živt jest Hospodin!“ Hospodin *vzdělá* jeruzalémské hradby; zde Jeremiáš slibuje těm, kdo byli odvedeni do Babylónu, návrat do Palestiny, rekonstrukci Jeruzaléma a národní společenosti.

SZ při popisu Hospodinova působení ve světě poukazuje slovesem „vzdělat“ na jeho čtyři hlavní rysy:

a) Hospodinovo působení je pochopeno jako *dějinné*. Bůh vstupuje do dějin, aby zde vybudoval lid (království, rodiny, město atd.), který bude procházet řadou dějinných zvrátů, typických pro život národů: vítězství i porážkami, vnitřními nepokoji, věrností a zpronevěrou vůči zákonu otců, pýchou i obecnou malomyslností atd. Bůh nebuduje v Izraeli elitu několika zbožných duší, nýbrž celý → lid a v úhrnu jej povolává k svědectví národům. Hospodin se neobrací k lidstvu jako k celku, nýbrž v jeho lůnu buduje společenskou a náboženskou „skupinu“, která zevnitř bude lidstvu svědčit o Bohu vši země.

b) Společenská stavba Izraele bude v průběhu svých dějin ilustrací božího → soudu i jeho → milosti. Proti slovu *vzdělat* stojí často jeho opak, zbořit, *zkazit*. „Boří-li“ Hospodin svůj lid, pak nakonec vždy proto, aby jej znovu vzdělat: „Obrátím zajisté oči své k nim k jejich dobrému, a přivedu je zase do země této, kdežto *vzdělám* je, a nezkazím, štípím je, a nevyplením“ (Jr 24,6). Zaslíbení a naděje nového vybudování se vztahují k návratu z exilu; brzy však budou pochopeny ve smyslu definitivní eschatologické přestavby.

c) Již ve SZ se vedle sebe vyskytují a doplňují obrazy budované stavby a obdělávaného pole. Druhý obraz doplňuje první myšlenkou nepřetržitosti, stálosti: stavitel své dílo nikdy neopouští. Prvý obraz doplňuje druhý myšlenkou společenosti: Hospodin nesází izolované rostliny, nýbrž stavbu, dům, jehož jednotlivé části vytvářejí celek k boží slávě (Jr 12,14; 31,27; 1,9nn; 18,7—10).

d) Již SZ staví do těsné blízkosti myšlenku → *stvoření* a *vzdělávání*. V Gn 2,22 Hospodin „vzdělává“ ženu ve smyslu stvořit (sr. Am 9,6). Budování božího lidu je vždy stvořením v tom smyslu, že na po-

čátku stojí pouze Hospodinova autorita a jeho milostivé vyvolení.

2. NZ zde navazuje na SZ (Mt 21,33 a paralely odkazují na Iz 5,1nn; Ž 118,22 se objevuje v Mt 21,42; Mk 12,10; L 20,17; Sk 4,11; 1Pt 2,7; sr. též Ř 9,33 a Iz 8,14). Pokud NZ v této věci cituje SZ, pak vždycky polemickým způsobem. Netvrdí, že by Izrael nebyl boží stavbou, dodává však, že tato stavba byla zavržena v osobě Ježíše Krista a v novém božím lidu (Mk 12,10 až 11). *Kámen* zavržený vůdci lidu, Ježíš Kristus, pravděpodobně není úhelný kámen, položený v základu budovy, nýbrž svorník klenby, která stavbu korunuje a dává jí smysl — sr. 1Pt 2,4,7, kde kamenem není již Kristus přicházející (Mk 12,10—11) ani Kristus zabitý a vzkříšený (Sk 4,11), nýbrž oslavený, duchovní Kristus, „živý kámen“ budovy vystavěné z živých kamenů, údů církve.

V evangeliích nacházíme často ohlasy úvah o jeruzalémském chrámu (→ chrám, → Jeruzalém), o jeho stavbě a zvláště o jeho budoucím zboření (Mk 13,1; 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; J 2,19; Sk 6,14). Ve všech uvedených textech je jeruzalémský chrám izraelskou stavbou povýtce. Ačkoliv v Ježíšově době měly místní synagogy pro náboženský život lidu nemalý význam, chrám zůstal strážcem a ručitelem tradice i místem přítomnosti Hospodina (Ž 46; 48; 76; 84; 122; 125; 132; sr. Mi 3,12; Jr 7,14,26nn). Prorokovat zboření chrámu znamená ohlašovat naprostý rozpad celého božího lidu. V J 2,19 (sr. Mk 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40) je mezi zbořením chrámu a vzkříšením Ježíše velmi významná souvislost: Ježíš se stává novým chrámem, tj. novým místem shromáždění věrných.

Ježíšovo slovo Petrovi: „Ty jsi Petr a na té skále *vzdělám* církev svou“ (Mt 16,18), otevírá nové výhledy: a) Již ne Bůh, nýbrž Ježíš vzdělává vyvolení lid; budování vyvoleného lidu je součástí Ježíšova mesiášského poslání, jeho zárodkem bylo povolání apoštolů. b) Podle rabínských nauk stvořil Bůh svět na skále — Abrahamovi (nebo na základu — Izraeli); Petr v tomto smyslu zaujímá místo otce božího lidu. Budování božího lidu stojí někdy na jediné osobě, na věřícím, který byl k tomuto účelu vyvolen. Petrova dějinná úloha je jedinečná a nelze ji opakovat. c) Petr je základem stavby, stavitel pro vždy zůstává Kristus: „vzdělám“, ne „vzděláš“ či „budeš řídit“. Vybudovanou stavbou

bude → církev. Toto slovo se v evangelích objevuje pouze zde a u Mt 18,17; ať Ježíš použil na tomto místě jakéhokoli aramejského termínu, měl zřejmě na myslí mesiánské společenství posledního času, pověřené hlásat království a již nyní předvádět světu jeho předzvěstná znamení.

V epistolách nacházíme především rozvinutou úvahu o základu nebo založení církevní stavby (1K 3,9—15). Apoštol zde nejdříve potvrzuje, že v církvi jsou si všechna pověření a služby rovny před Bohem, jemuž samému náleží moc vyvolávat „růst“ církve i sláva z toho plynoucí. Dále naopak velmi zřetelně rozlišuje (9—15) své pověření, které v Korintě záleželo v položení základu církve kázáním Krista, od pověření svých nástupců (Apollos a jiní), kteří na nezचितelném (v. 10) základě budují církev. Záměrem této argumentace je vymanit apoštola z další odpovědnosti: své dílo již vykonal, nyní je na nástupcích, aby se měli na pozoru, jak a co budou „stavět“ na položený základ (sr. tentýž termín v jiných souvislostech: Ř 15,20; Ef 2,20; 1Tm 6,19; 2Tm 2,19). Teologický důraz je zde položen na to, že základem církve není ani člověk, ani instituce, ani nějaké sdružení, nýbrž → Ježíš Kristus, „položený“ v Korintu apoštolským → kázáním.

Ostatní Pavlovy texty o apoštolském budování lze rozdělit do dvou skupin. V první (2K 10,8; 13,10; 12,19) apoštol vymezuje své pověření jako pověření budovat, ve druhé (1K 3,5—17; Ř 15,20; Ga 2,18; Ef 2,19—22; 4,11—16) popisuje spíše podmínky, v nichž se toto pověření naplňuje. V Ef se o budování uvažuje z hlediska → jednoty církve: jednoty bývalých pohanů a někdejších Židů v jediném „stavení“ církve (Ef 2,19—22) a jednoty celku církve, „rostoucí“ pod autoritou jedné „hlavy“, Krista (Ef 4,11—16). Jako často ve SZ, i zde se dva obrazy stavby a růstu doplňují a prolínají natolik, že se obraz stává logicky nesourodý; pro teologické pochopení je však průhledný a souvislý. Ježíš Kristus se zde objevuje jako základ církve (Ef 2,19—22) a jednoty celku církve, vůdčí autorita či „hlava“, která dává církvi vzrůst, a tak jí buduje. Zároveň je zde Ježíš Kristus pochopen jako cíl růstu, ke kterému směřuje veškerý život církve.

Pozoruhodné je, že církve mají budovat i věřící. Mezi nimi nejen apoštol, ale také prorok (1K 14,3), člověk mluvící jazyky (v. 4), vykladač jazyků (v. 5), věřící cha-

rizmatici (v. 12), „všecko“ (v. 26), tj. všechny dary Ducha. V jiných textech buduje, vzdělává také → láska (1K 8,1), pokojné a smířující jednání (Ř 14,19), každý z nás (Ř 15,2; 1Te 5,11; 1Pt 2,5; Ju 20) nebo (nepřímo) apoštolské učení (Ko 2,6—7). „Ne všecko vzdělává“ (1K 10,23) se netýká souhrnu duchovních darů, nýbrž mravních postojů a chování. Církve buduje Kristus; údové církve jsou však přesto a právě proto na tomto podnikání plně zúčastněni. Předmětem budování ostatně není vždycky církve jako taková. NZ nezná církve mimo konkrétní muže a ženy, z kterých se skládá a kteří mají být „vystavení“ v dokonale stavení. NZ však nikdy nechápe toto slovo jako pouhý náboženský cit či vnitřní hnutí, jak je pojal pietismus. Posledním cílem budování je podle epistol někdy nadcházející soud, který vyzkouší vystavěnou budovu (1K 3,13—14), někdy přebývání Boha v církvi (Ef 2,22; 4,12—16), jindy hlásání evangelia světu (1Pt 2,4—10). Tyto rozličné texty se shodují v tom, že cílem budování církve není církve sama, nýbrž služba přítomnému Bohu a misijní pověření vůči světu.

Budování církve je neustále ohroženo, jednak zevnějšku, hlavně však zevnitř. Proto je v epistolách tolik úvazek k podpoře pospolitého budování, ohroženého buď individualismem náboženským (1K 14), mravním (1K 8,1,10; 10,23; Ř 14,19; 15,2; 1Te 5,11; Ko 2,6) nebo konečně individualismem v otázkách učení (Ju 20; 1Pt 2,4,5; Ef 4,11—16; Ko 2,6). Podrobný rozbor uvedených textů by odhalil, s jakou přesností myšlení a pastýřskou autoritou přispívali Kristovi apoštolé k budování prvních křesťanských sborů.

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

VZKLÁDÁNÍ RUKOU

1. Vzkládání rukou ve SZ je nejprve rituální gesto, kterým člověk předává své vlastnosti, svou osobnost zvířeti (sr. Lv 1,3—4; Ex 29,10 atd.) nebo určitým lidem (levítům, Nu 8,10) tak, že se provede zastoupení osoby, to znamená, že je člověk platně zastoupen v kultu určitým obětovaným zvířetem nebo levítou v chrámové službě. K tomuto prvnímu významu vzkládání rukou se připojuje druhý, který se k němu úzce váže: určité zasvěcení, oddělení pro Boha. Proto když Mojžíš vzkládá ruku na Jozua (Nu 27,18 a Dt 34,9), ačkoli jde o předání úřadu, je to navíc

také zasvěcení pro Boha, předávání pověření a ducha moudrosti, které uděluje Bůh.

2. Vzkládání rukou jako viditelné znamení a lidské gesto, skrze které a kterým chce Bůh udělit svého Ducha a určité dary, si uchovává tentýž význam v NZ; podle realistické novozákonní koncepce je toto gesto účinné — ale nikoli magické — jako nástroj jednání Boha, Krista.

Nový zákon zná trojí praktické užití tohoto gesta:

a) *Při uzdravování* → *nemoci*. Ačkoli Ježíš nebyl na toto gesto vázán, zdá se, že přesto při svých zázracích uzdravování vzkládal dosti často ruce (sr. zvl. Mk 6,5 a L 13,13, kde se vzkládání objevuje jako znamení a prostředek působení slova naplněného autoritou Mistra). Tento akt ukazuje obzvláště dobře, že Ježíš nebyl pouhým léčitелеm, ale že jednal v jménu Boha, byl naplněn jeho Duchem a předával nemocným Ducha života, který se projevil uzdravením.

To, co činil Ježíš s plnou autoritou božího Syna za své pozemské služby, pokračuje prostřednictvím jeho učedníků, jeho církve, podle příkazu a zaslíbení vzkříšeného Krista: „... na choré budou vzkládat ruce a uzdraví je“, v kralickém znění „na nemocné ruce vzkládají budou, a dobře se míti budou“ (Mk 16,18).

b) *Ve spojení se* → *křtem*. V krátkém seznamu prvních článků křestanského poselství autor epistol k Židům klade vedle sebe křest a vzkládání rukou (6,2), a to ne náhodou: vskutku, ve dvou obdobných zprávách kniha Skutků (8,14—17 a 19,1—7) jasně ukazuje, že gesto vzkládání rukou doprovází křest, při němž ponoření očišťuje od hříchů, zatímco vzkládání rukou předává viditelné Ducha svatého. Také Ježíšovo vzkládání rukou na malé děti (Mk 10,13—16 par.) je potřebí chápat ve vztahu ke křtu, a to jako jeho předjímku.

c) *Při zasvěcování k službě*. Dvě vyprávění knihy Skutků, ustanovení sedmi diaconů (6,1—6) a vyslání Pavla a Barnabáše (13,1—13), stejně jako různé oddíly epistol (1Tm 4,14; 2Tm 1,6 sr. možná 1Tm 5,22), ukazují, že vzkládání rukou je gesto, kterým církev v osobě svých služebníků předává určitým lidem kazatelskou službu, v níž jsou nerozlučně spjaty úřad a duchovní dary. Znovu zde nalézáme jeden ze starozákonních významů kladení rukou: zasvěcení Bohu a vyslání církví.

Tyto různé texty dosvědčují, že církev

nená jednat o své újmě, ale má poslouchat Ducha svatého a rozeznávat jeho volání. Tak se její gesto stane viditelným a účinným znamením jednání božího, daru Ducha svatého.

M. BERNOUILLI /přel. J. Sládková

Z Á H U B A → *Gehenna, Soud*
Z A C H R Á N I T → *Ježíš, Spasení*
Z A J E T Í → *Svoboda*

Z Á K O N

Starý zákon

Pojem zákona patří mezi nejvýznamnější pojmy SZ, jelikož židovské náboženství je často považováno za náboženství zákona. Je to však pojem, který se nejvíce jednoduše. Obsahuje totiž různé prvky co do formy i podstaty. Nejprve je záhodno definovat výrazy, potom studovat jejich obsah a nakonec podat stručný nástin hlavních zákonodárných kodexů SZ.

1. Slovník používaný v řeči o zákonu nebo o božích příkázáních je bohatý ve výrazech. Četba Ž 119 — chvály zákona — nám naznačuje veliký počet různých slov, která se naše překlady snaží respektovat: zákony, rozkazy, příkázání, ustanovení, slova, soudy, předpisy, cesty atd. Nebudeme se zastavovat u každého výrazu; naznačme pouze dvě kategorie slov, jejichž smysl vysvětluje dvojí východisko izraelského práva: slova jako *mišpāt* (ze slovesa *š-p-t* = soudit, vykonávat spravedlnost) označují obyčeje a zvyky, které nabyly zákonné moci a odpovídají zvykovému právu. Slova jako *dābār* (slovo), *mičvā* (příkaz) a především *tôrā* (zákon) se týkají zákona vydaného vyšší autoritou, řádů a rozhodnutí vůdce, krále nebo boha. Nejcharakterističtější z těchto výrazů je *tôrā*, jež shrnuje soubor pojmů vztahujících se k zákonu.

Původ tohoto slova, s nímž se v SZ setkáváme více než 220krát, není zcela jasný. Jeho slovesný kořen (*j-r-h*) znamená házet, vrhat a používá se ho v řeči např. takto: střílet šípy (1S 20,36), vrhat los (Joz 18,6), založit stavbu (Jb 38,6; Gn 31,51). Jeho nejběžnějším významem však je *vychovávat, vyučovat*, ačkoliv se diskutuje o tom, zda tento význam pochází z gesta vyučujícího, (který zvedá ruku před sebe, aby ukázal cestu), nebo z gesta toho, který vrhá orákulum (aby získal boží odpověď). Substantivum *tôrā* se tedy týká

poučení přijatého od vyšší autority a slouží jako pravidlo chování ve zvláštním případě. Řečtina ho téměř neměnně překládá *nomos*: zákon (z *nemo* — podílet se, rozdílet, odtud *onoma*, z něhož vzniká latinské *nomen*, potom francouzské *nom* — jméno, tedy to, co se každému připisuje). Nicméně etymologie slova nestačí k vysvětlení jeho obsahu, ten se během staletí obohatil a modifikoval.

Zpočátku byla *tóra* ústní poučka vydaná Bohem skrze kněze nebo proroka jako odpověď na zvláštní otázku národa nebo jako jednotlivce (Iz 1,10; Mi 3,11: kněží učí za mzdu). Tato božská orákula byla brzo pokládána za zjevení boží vůle v obecnější rovině a proroci měli poslání učít lid znát Hospodinovu *tóru* (Iz 8,16.20, 30,9; Mi 4,2), která jakožto slovo boží měla hodnotu pravidla pro život lidu. Vůle boží byla zvěstována a písemně zachycena ve formě předpisů a zákonů. Tak lze vysvětlit významné místo, jaké v SZ mají zákonodárné texty týkající se bohoslužby, náboženských úkonů a individuálního, sociálního a mravního života Izraelců. Nejkompletnější sbírku těchto textů zachycuje Pentateuch. Zcela přirozené slovo *tóra* sloužilo k označení knih obsahujících zákony a celý Pentateuch je v hebrejské bibli vždy nazýván Mojžíšova *tóra*. V judaismu Mojžíšův zákon tvoří základní část → Písem, oddíly z něho jsou předčítány každou sobotu v synagóze takovým způsobem, že během roku je přečten celý Pentateuch. Ostatní knihy SZ mají druhotnou hodnotu, což jeden text talmudu vyjadřuje takto: Kdyby byl Izrael nehrěšil, bylo by mu dáno jen pět knih *tóry* a kniha Jozue (Nedarim 22b). V Ježíšově době byly svaté knihy zvány „Zákon a Proroci“ (Mt 22,40). I když však slova *tóra* bylo používáno čím dál tím více v zúženém smyslu, původní význam docela nevmizel. Ještě po návratu ze zajetí se ho užívalo, když šlo o kněžské orákulum ve zvláštní věci (Ag 2,12). Ve velmi širokém smyslu hraje zákon roli ještě i v eschatologické profétii: na konci časů budou znát Hospodinův zákon všechny národy (Iz 51,4, 42,4).

Protože zákon představuje boží vůli, je považován za největší dobro, jaké může být, a je mu vzdávána chvála nejnadšenějšími výrazy. Žalmy (19, 119 atd.) poeticky vyjadřují úctu a lásku věřících k zákonu. *Tóra* se stává středem židovské zbožnosti a bohoslužby, čím dál tím více se na ni hledí jako na vyjádření svaté

a věčné → moudrosti boží. Nejen že nikdy nezanikne, ale existovala vždy, ještě před stvořením. Má absolutní charakter, není pouhý prostředek, kterého Bůh používal, aby navázal vztah k lidem, ale existuje sama o sobě. Její svatost se stává magickou: svitku zákona se bez nebezpečí nelze dotýkat nečistýma rukama. Poté, co se *tóra* stala symbolem Boha, zabírala postupně v židovské zbožnosti čím dál tím více místa. Náboženský život Židů v Ježíšově době je v mnoha ohledech charakterizován modlářstvím zákona. Ježto neměnný zákon musí být vykládán z generace na generaci, aby mohl být uplatňován ve všech případech lidské existence, bude se upadat do kazuistiky a jejich vážných důsledků — legalismu a úzkoprseho formalismu. Bohatá rabínská literatura, z níž se skládá talmud, je pouze rozsáhlý komentář zákona, obohacující se postupně s vývojem tradice. Tradice se často stane významnější než zákon, náboženský život bude doslova udušen pod tíhou zákona, přičemž se z něho vytratí radostná svoboda, kterou poskytuje boží milost (Mt 23,4). Mezi tímto významem *tóry* a významem, který za dávných časů dávalo spontánní vyjádření Hospodinovy milosti ústy proroků, je velký rozdíl.

2. Ať už vývoj smyslu slova *tóra* byl v judaismu jakýkoliv, nemění se základní pojmy, které se v SZ váží k představě zákona. Nyní je třeba tyto pojmy upřesnit.

Především je záhodno zdůraznit pojem *autority*: *tóra* má autoritu, protože pochází od nadřazené osoby (otce či matky — Př 1,8; vůdce — Ex 18,16.20) a zejména protože pochází od Boha (Ex 21,1, 24,3 atd.). Je → zjevením Hospodinovy vůle jeho lidu, Izraelcům je prostředkem k rozpoznání, co od nich Bůh čeká. Zákon se tedy váže ke → smlouvě uzavřené mezi člověkem a Bohem, a to zvláště ve chvíli zjevení na Sinaji. K tomuto okamžiku dějin Hebrejců se totiž vztahují všechny významné zákonodárné texty, dokonce i texty, jejichž redakce může být považována za pozdní (Leviticus). Zákon je znamením smlouvy. Bůh jej dal svému vyvolenému lidu, který nadále musí prokazovat věrnost poslušností tohoto zákona. V tomto vyhlášení zákona Izraeli není nic přísně právníckého, je to spíše projev soucitné Hospodinovy milosti vůči jeho lidu a důkaz jeho lásky a požehnání (Dt 7,6—15). Rozpor mezi zákonem a milostí se ve starém

Izraeli nijak neprojevuje, protože zákon je milost.

Vzhledem k tomu, že zákon pochází od Boha, obsahuje pojem *dogmatické pravdy*. Nejen že umožňuje poznat boží vůli, ale zpravuje také o tom, jaký Bůh je a co činí. „Já jsem Hospodin Bůh tvůj, kterýž jsem tě vyvedl ze země Egyptské, z domu služby... já jsem Hospodin Bůh tvůj, Bůh silný, horlivý, navštěvující nepravost otců na synech... a činící milosrdenství nad tisíci...“ (Ex 20,2—6). Hospodin je milosrdný a soucitný, pomalý k hněvu, bohatý ve věrnosti a dobrotě, chová lásku až k tisícím generacím (Ex 34,6—7). Shromáždí svůj lid, zavede ho do země zaslíbené, dobře mu učiní a bude mít radost z jeho štěstí (Dt 30,1—10).

Zmíňme se ještě o pojmu *plnost* v představě zákona: *tóra* se týká plnosti života lidu a jedinice. Žádná oblast jí není cizí, neboť Bůh panuje suverénně všemu a od něho pocházejí všechny příkazy týkající se náboženského, mravního a sociálního života Izraele. Zákony Levitica a Deuteronomia nerozlišují mezi náboženskou a profánní oblastí. Předpisy se týkají jak způsobu vykonávání obětí a slavení výročních svátků, tak způsobu, jak trestat zločiny, zacházet s dobytkem, chovat se vůči cizincům nebo jak zachovávat pravidla o čistých a nečistých zvířatech k jídlu, o malomocenství a o sexuálních vztazích.

V celém izraelském zákonodárství se objevuje pojem *účelnosti*. Zákony mají praktický cíl a jsou určeny k tomu, aby orientovaly a řídily život věřících v každodenní konkrétní existenci. Nikdy se nejedná o abstraktní dogmata, která by bylo možno znát teoreticky, jsou to praktická pravidla života a jednání. Často jsou redigovány ne jako neosobní právní výroky, ale jako napomenutí, apely, zaslíbení nebo hrozby, které se dotýkají srdce stejně jako mysli. V tomto ohledu je pozoruhodný příklad zákonů v podobě kázání z knihy Deuteronomium. To ovšem nevyklučuje stručné a absolutní předpisy zákona: musíš... nesmiš... (rabini napočítali v Pentateuchu 365 zákazů a 248 příkazů, celkem 613 zákonů). Nelze přehlédnout negativní charakter mnoha zákonů (v Desateru je z deseti osm příkázání negativních). Chceme-li vědět, komu jsou zákony určeny, nesmíme oddělovat jednotlivce od celku. Střídání „ty“ a „vy“ ukazuje, že co je dobré pro lid, je dobré i pro každého jeho člena a naopak.

3. Na závěr podejme nástin hlavních zákonodárných kodexů dochovaných v SZ, a to tak, že je pokud možno seřadíme podle jejich stáří. Nejstarší zákony obsahuje *rituální Desatero* (Ex 34,10—28) a *Knihla smlouvy* (Ex 20,22—23,33). *Mravní Desatero* (Ex 20,1—17 a Dt 5,1—21) ve svých dvou lehce odlišných podobách (pokud jde o některá příkázání) představuje základní prvek božího zákona, jenž platí věčně. *Deuteronomistický kodex* (Dt 12—26) je již mnohem více rozpracován než předcházející zákony a zdá se, že byl inspirován duchem prvních velkých proroků. Trvá na čistotě kultu, na nutnosti vyhýbat se kompromisům s pohanstvím, na lásce k Bohu a k bližním. *Leviticus* je soubor zákonů, jehož hlavní část se někdy nazývá *kodeks svatosti* (kap. 17—26), jeho ostatní části jsou však též kodifikovány. Redakce Levitiku je bezpochyby mladší než redakce ostatních zákonodárných textů SZ a je součástí velkého díla kněží, označovaného často výrazem *kněžský kodeks* nebo svaté kněžské dějiny. Další důležité prvky tohoto díla se nacházejí v celém Pentateuchu, zvláště pak v Ex 25—31; 36—40; Nu 1—10. Srovnání s *tórou Ezechielovou* (kap. 40—48) je velice významné při rekonstrukci dějin a vývoje izraelského a židovského práva. Podobně i srovnávací studium zákonodárných kodexů SZ s kodexy babylónskými, asyrskými, chetitskými a antickými (např. s kodexem Cham-murapiho) nám umožňuje konstatovat, že existoval společný základ civilního a trestního práva v celém starém Orientě, zároveň však dává vyniknout jedinečné náboženské inspiraci hebrejského zákonodárství.

F. MICHAELI /přel. V. Syrovátka

Nový zákon

Kromě velmi vzácných výjimek (Žd 8,10 a 10,16, jež cituje Jr 31,33 v řeckém znění v překladu řečeném Septuaginta, která přetlumočila jednotné číslo původního hebrejského znění číslem množným), výraz „zákon“ se v Novém zákoně vyskytuje vždy v jednotném čísle. Nikoli bez důvodu, neboť ve většině případů vyjadřuje přesný pojem, který sice má dva souvztahné odstíny, ale přitom je vnitřně hluboce jednotný; ostatně je tomu právě tak v poexilním Židovstvu, od něhož Nový zákon v tomto bodě převzal slovník.

Zákon je na jedné straně vskutku *vyjádřením svaté a vladařské boží vůle* (Ř 3,19,

4,15, 7,1 atd.). Avšak na druhé straně, poněvadž tato vůle je zaznamenána ve Starém zákoně, může výraz zákon označovat Patero knih zákona (*Pentateuch*), základní listinu božského zjevení Izraeli (L 2,23—24. 27—29, 10,26; J 1,45; Sk 6,39n; Ř 7,7, 13,8; Ga 4,21 atd.), mnohdy také, ale vzácněji (1K 14,21; Ř 3,19, sr. Ř 3,10—18; J 10,34, 15,25, 12,34, sr. Ž 110,4), *Starý zákon v jeho celku*, ačkoli zde se popravdě užívá častěji označení „Zákon a Proroci“ (Mt 5,17; Ř 3,21 atd.).

Výrazy „Zákon“ a „Zákon a Proroci“ označují tedy vnějšně Starý zákon, listinu božích požadavků vůči člověku, a vnitřně označují i tyto požadavky samy, ač není ani možné ani vhodné vést mezi těmito dvěma významy jasnou hranici.

Výjimečně se tyto nebo obdobné výrazy mohou vztahovat na Starý zákon jako na listinu božích zaslíbení (Mt 11,13; L 24,44; tento poslední citát má plnější označení „Zákon, Proroci a Žalmy“, což vychází z třídílného židovského kánonu). Avšak zde používá Nový zákon jiného výrazu, totiž → Písmo.

Je třeba poznamenat, že Nový zákon pod pojmem zákon nikdy nerozumí ústní židovské podání, vzniklé po uzavření souboru Starého zákona. Naopak rozlišuje tyto dvě veličiny, z nichž jediné Starý zákon platí (Mk 7,5—13; Ko 2,8).

Povšimněme si posléze, že v některých oddílech, jako je Ř 7,21.23.25, 8,2, náš výraz nabývá obecnějšího významu („zákon, který nacházím v sobě“, „zákon hříchu a smrti“), také Žd 7,16, kde znamená čistě vnější pravidlo (chování), jehož obsah je určen souvislostí (např. „zákon hříchu“ = chování určené hříchem). Tento širší význam umožnil křesťanskému myšlení vyjádřit nový dosah božích požadavků, aniž bylo potřeba vzdát se výrazu zákon (sr. Ř 3,27n: „zákon víry“ v protikladu proti „zákonu skutků“, Ř 8,2: „zákon ducha života“); stálý výskyt slova zákon svědčí o jednotě obou smluv.

Průzkum výrazu zákon v Novém zákoně se ostatně nemůže zakládat pouze na oddílech, které obsahují přímo tento výraz. Věc sama bez použití tohoto výrazu se vyskytuje velmi často jinde, zvláště v evangeliích.

1. *Ježíš a zákon*. Svědectví prvních tří evangelií o Ježíšově postoji k zákonu, jak jej prožíval a jak mu učil, zdají se zprvu protichůdná. Kladná a záporná hodnocení

se střídají způsobem zdánlivě nesouladným. Hlubší průzkum vede však k těmto zjištěním, která umožňují pochopit skutečnou jednotu Ježíšových činů a vyučování:

a) Jako Starý zákon, ale na rozdíl od pozdějšího židovství, vrcholícího ve farizejství, *Ježíš nepřipouští, že by Zákon mohl být jakýmkoli způsobem prostředkem spásy*. Podle něho, právě tak jako podle původního izraelského myšlení, v kterém pokračovali proroci, člověk může být zachráněn jediné božím zásahem. Právě tak jako boží smlouva s Izraelem se nezakládá na předchozí důstojnosti Izraelců, nýbrž na vyvolení z boží vůle, i záchrana jednotlivých lidí nezávisí na tom, jak svým životem plní předpisy zákona, nýbrž na tom, zda přijímají boží vládu, jak se projevila v Ježíši (Mt 11,7—15; L 16,16; Mk 2,21). Spásu lidí nezakládá poslušnost zákona, nýbrž víra v Ježíše. Publikáni a nevěstky předcházejí do království nebeského ty, kteří neuvěřili slovu Předchůdce, jako mu uvěřili oni (Mt 21,31n). Totéž platí o ztracené ovci, o ztraceném groši a o ztraceném synu (L 15). Jsou nalezeni a přicházejí k životu skrze Ježíše. → Víra v Ježíše rozhoduje o věčné → spáse člověka (Mt 10,32n; Mk 10,13—16).

b) A přece je zákon v podstatě dobrý (Mk 10,18n; L 10,25—28). Nemá ovšem schopnost uvést člověka do smlouvy s Bohem, avšak *popisuje chování, které člověk může a má mít, jakmile vírou přijal ujištění, že ho Bůh do smlouvy uvede*. Zákon vyjadřuje požadavky, kterým člověk musí učinit zadosť, aby z království nevypadl (proto již ve Starém zákoně mají jednotlivá přikázání většinou podobu zákazů). Zákon člověku umožňuje také vědět, zda je ve smlouvě, ale nedává mu možnost, aby se do ní vrátil, byl-li z ní vyloučen. O zákonu tu platí to, co o teploměru: ukazuje sice, zda je člověk zdrav či nemocen, ale rozhodnout není lékem.

Jestliže Ježíš vůči tazatelům používá měřítko zákona, odkrývá jim skutečnost, že jim nechybí ani tak vůle, jako schopnost poslouchat boží přikázání. Možná, že vyvíjejí úsilí a chtějí je dodržovat. Přesto však jsou mimo království, poněvadž se ještě nevzdali sami sebe ve vztahu k Bohu a k bližnímu (L 10,25—37; Mk 10,20—22). Jen toto zřeknutí by umožnilo pravou poslušnost. Znamená totiž sebezapření člověka před Bohem. Ježíš „naplňuje“ zákon (Mt 5,17) tím, že ukazuje jeho svrchované

požadavky (Mt 5,21—48), drtivé pro každého člověka, který by jim chtěl učinit zadost, ale nezřekl by se předtím sám sebe a nenašel svůj život v božím království, zjeveném v Ježíši (Mk 8,34n). Zákon tak odhaluje hřích a vyzývá k pokání.

c) Nyní můžeme porozumět tomu, proč se Ježíš prudce staví ne ovšem proti zákonu, nýbrž proti jeho převrácenému užití, kterého se člověk může dopouštět, proti nepravé moci, kterou mu připisuje, a proti smyšlené úloze, kterou mu přisuzuje v dění spásy. Jestliže si člověk představuje, že poslušnost zákona může být základem spásy, *mýlí se v hodnocení svého postavení před Bohem*. Domnívá se, že se podle libosti může vrátit k smlouvě, jako z ní odešel, zatímco jen Bůh sám jen může do ní znovu uvést; a on to učiní, jen jestliže se člověk přestane sám ospravedlňovat a upřímně prosí o odpuštění.

Poslušnost přikázání je nebezpečně klamná, jestliže si z ní člověk odvozuje právo obejít se bez → pokání nebo oddálit své úplné odevzdání Bohu (přítomnému v Kristu) a bližnímu. Podvodné jsou rodné povinnosti, jestliže slouží za záminku nenásledovat Ježíše (Mt 8,21n; L 14,25—27). Pokrytecké je dodržování sabatu, jestliže zprošťuje bezprostřední lásky k bližnímu (Mk 3,1—6). Záludné je plnění přikázání, jestliže zahaluje nezbytnost pokání (L 18,9—14).

Jestliže je zákon takto doveden zpět ke svému prameni, to jest k životu v → království, v → lásce k Bohu a k bližnímu, nepotřebuje již a nestrpí žádný proměnlivý výklad od případu k případu (sr. Mt 23,14—33). Ostatně také hřích netkví jen v tom, že se dopouštíme činů, které odporují zákonu, nýbrž v tom, že odmítáme činit pokání a milovat. Naše činy odporující zákonu jsou jen příznaky toho, že odmítáme činit pokání a milovat, a toto odmítání je ještě závažnější, jestliže je znásobeno pokryteckou poslušností, která je nezávislá na království a je mu vzdálena (nejen srdci člověka; Mt 16,6, 23,13). Ve vztahu k božimu království dopouští se farizej téhož omylu, jako kdyby si člověk představoval, že obdrží státní příslušnost některé země jen proto, že se snažil dodržovat její zákony. Pouze pokání a zřeknutí se sebe sama poskytují příslušnost ke království.

2. *Pavlovo bohoslovné rozpracování.*
Vpodsťatě Pavel neříká nic jiného, než co

jsme právě řekli. Vypracoval to však bohoslovně a dal tomu šíři, jakou si vyžadoval celek křesťanské zvěsti i dílejší otázky, které vyvstávaly při zvěstování pohánům.

a) Boží království, jak mu rozumějí první tři evangelia, a nový stav, vytvořený příchodem Ježíšovým, vrcholí podle Pavla ve smrti a vzkříšení Kristově. *Pavel pojednává o zákonu ve světle těchto božích skutků (a zvláště → kříže a smrti Kristovy)*. Jako Starý zákon a Ježíš upírá i Pavel zákonu jakoukoli moc k záchraně člověka. Avšak výslovněji nežli evangelia osvětluje vnitřní vztah mezi zákonem a křížem. Jestliže Kristus ustavil boží království mezi lidmi, učinil tak proto, že byl poddán „zlořečenství zákona“ (Ga 3,10) a naplnil tak pro spásu lidí spravedlnost, kterou zákon předpisuje (Ř 8,4). Učinil, co lidé nemohli učinit (Ř 5,6), a tak je jeho smrt konečným projevem boží lásky.

b) Úloha zákona tkví od té doby v tom, že poskytuje současně *poznání hříchu i jistotu, že se člověk nemůže sám ospravedlnit*. Hřích tu ovšem byl i před zákonem (Ř 5,13) a je i tam, kde zákon není znám (Ř 2,12—16, 3,9). Avšak znalost zákona vyvádí na světlo hřích a činí jej ještě živějším (Ř 5,20, 7,7—13; Ga 3,19). Pavel nemíní, že by zákon připravoval člověka na přijetí Krista. Mnohem spíše zákon připomíná věřícímu, že nemůže žít jinak nežli → vírou. Však také zaslíbení o vykoupení bylo dáno dříve, nežli tu byl zákon (Ga 3,15—18). Neschopnost zákona působit spásu jen dosvědčuje Kristovu moc. Být „v Kristu“ znamená tedy nutně nebýt již „pod zákonem“ (Ř 6,14) a uniknout jeho spravedlivé pokutě (Ř 4,15).

c) Kristus je naplněním zákona, a proto *dát se znovu v službu zákona znamená zřít se Krista*. Znamená to upadnout znovu pod moc hříchu, od něhož může člověka osvobodit jen Kristus (Ko 2,20). Stát se věřícím neznámá změnit napřed své chování, nýbrž změnit místo, opustit sám sebe a být v Kristu (Ko 3,1n; Fp 3,9). Znamená to snad, že zákon, naplněný s konečnou platností v Kristu, nemá už žádnou moc nad věřícím? Nikoli (Ř 6,1n). Rozdíl je v tom, že člověk neposlouchá zákon proto, aby byl zachráněn, nýbrž proto, že Kristus jej zachránil a že od té chvíle smí žít z jeho Ducha (Ř 8,14—16; Ga 5,22—25). Poslušnost zákona není podmínkou jeho spásy, nýbrž jejím stále svobodným a živým důsledkem.

3. *Svobodná poslušnost*. Jestliže poslušnosti věřícího vůči Bohu je taktó vymezeno její správné místo, jsou jednotlivé přímé požadavky zákona současně „zradikalizovány“ i „zrelativizovány“ a v tom opět učení Pavlovo navazuje přesně na Ježíšovo.

Požadavky zákona jsou „zradikalizovány“, neboť poslušností Kristovou, jež jediná je dokonalá, jsou přivedeny zpět až k samému prameni lidského života, to jest k životu božím. Poněvadž ztratily jakýkoli svébytný význam, naplňují se v lásce k bližnímu (Ga 5,14; Ř 13,10; Ga 6,2), založené na víře v Boha. Víra je daleka toho rušit zákon, naopak jej vynáší k jeho dokonalosti a potvrzuje jej (Ř 3,27—31).

Tím se ovšem zároveň jednotlivé požadavky zákona *relativizují*. Věřící je svoboden vůči doslovným příkazům zákona (Ř 7,1—6; Ga 5,1). Plnost lásky mu přiblíží — nebo naopak oddálí — platnost doslovných příkazů zákona (sr. 1K 7,18—24, 9,19—23). Tím se vysvětluje Pavlova svoboda vůči obřadovým předpisům, které v jeho očích — a to opět v souladu s učením Ježíšovým — nemohou sloužit za záminku zrušení jednoty křestanů v lásce (Ga 2,11 až 14). Naopak pokaždé, když jednotlivé přímé příkazy jsou slučitelné s láskou, musí je věřící přísně dodržovat. Spása člověka na nich závisí, protože jejich neplnění by ukazovalo, že přestupník již není v Kristu (1K 6,9—11; Ga 5,19—21). Pavel je tedy právě tak vzdálen duchovnímu bezvládní jako zákonictví.

4. Ostatní spisy Nového zákona zaujímají v celé otázce obdobný postoj (Ježíš plnítel zákona: J 1,45, 8,17, 10,34, 12,34, 15,25. — Příkazání lásky: J 13,34, 15,12—15. — Zákon svobody: Jk 1,25, 2,12. — Zákon nemůže způsobit spásu: Žd 7,11—22, 9,15, 10,1—3).

Souhrnem zákon (mravní i obřadní) je nástrojem spásy, kterou Bůh učinil cílem ve Starém zákoně a naplnil skrze Krista. Celý zákon je od té chvíle v něm. Zákon je marný a umrtvuje člověka, jenž nevěří v Krista, neboť vydává svědectví o Kristu samém a jako Kristův nástroj vede věřícího k životu v pokání a v poslušnosti. To znamená, že Starému zákonu je možno porozumět jen ve světle Nového. Znamená to také, že v tomto světle se konečně objevuje dílo spásy, jehož je Izrael z boží vůle provždy opatrovníkem (2K 3,12—18).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

ZÁPALNÁ OBĚŤ → *Oběti SZ*
ZÁRMUTEK → *Pronásledovat*

ZASLÍBENÍ

Starý zákon

1. Jsme zvyklí na slovník NZ, proto si myslíme, že ve staré smlouvě v teologickém myšlení izraelských spisovatelů zaujímá ústřední místo pojem božího zaslíbení vyvolenému lidu. Obrátíme-li se však pouze ke slovníku, zjistíme, že tomu tak není. Hebrejščina nemá žádné slovo, které by odpovídalo výrazu zaslíbení nebo slovesu zaslíbit. Toto mlčení nás však neopravňuje k tomu, abychom prohlásili, že myšlenka zaslíbení se v knihách SZ vůbec nevyskytuje. Naopak. Není-li tam ono slovo, je tomu tak proto, že tento pojem se nachází všude, aniž je přitom třeba používat zvláštního výrazu, protože obvyčejná slovesa jako „říci, mluvit“, která v našich moderních jazycích ztratila mnoho ze své síly, dostačovala k pochopení, že pronesené slovo, zvláště pak slovo pronesené Bohem, má hodnotu slavnostního příslibu. Že tomu tak skutečně je, můžeme rozpoznat v textech, kde naše překlady používají slova zaslíbení, ačkoliv původní hebrejský text má pouze slovesa *řici* (*'-m-r*) nebo *mluvit* (*d-b-r*), a to stačí. Toto zjištění má bohatý teologický význam: je zde zdůrazněn význam výrazů, kterými se vyznačují stránky bible: *Bůh mluví, takto pravil Hospodin, Slovo boží* atd. → Slovo boží nepotřebuje posílení zvláštními obrazy, přísahami, výjimečnými sliby. Je-li vysloveno, je pravdivé. Bůh drží své slovo, které má pro člověka váhu nejslavnostnějších slibů. Teprve později, v helénismu a rabínském judaismu již sloveso mluvit nebude stačit k tomu, aby potvrdilo význam slova, a bude vytvořeno silnější slovo ve významu slíbit (rabíni užívali slova odvozeného od kořene *b-ṭ-ḥ* — mít důvěru).

2. Je zbytečné zdůrazňovat oddíly, kde člověk mluvíci s člověkem dává slib, často dotvrzovaný → přísahou (Neh 5,12). V takovém případě by bylo třeba zkoumat slovesa: přísahat, složit přísahu, zavázat se atd. Stejných slov je použito, když se člověk obrací k Bohu a činí mu slib (Dt 23,23). Na druhé straně však je pro nás velice zajímavý slib, který Bůh dává člověku, když s ním mluví. Jistě existuje reciprocita zaslíbení, což nám ukazuje

zvláště Dt 26,17—18: „Dnes i ty připověděl ses k Hospodinu... Hospodin také připověděl se k tobě dnes, že tě bude mít za lid zvláštní, jakož mluvil tobě...“ Hledáme-li však okolnosti, ve kterých boží slovo mělo více než jinde charakter zaslíbení, zdá se, že to bylo ve dvou případech: zaslíbení *Abrahamovi* a zaslíbení *Davidovi*.

a) Slavnostní boží slovo Abrahamovi z počátku dějin Izraele (Gn 13,14—17), opakované různými tradicemi, jež tvoří Genesis (15,18, 17,3—8, 22,15—18), zopakované Izákovi (26,3) a Jákobovi (28,13—14), dává vyniknout trojmu božimu zaslíbení praotcům lidu. Jestliže v jiných textech je narážka na některé z těchto zaslíbení, vztahuje se na Abrahama, ať už výslovně, nebo ne. Nejprve je to ohlášení potomstva početného jako hvězdy na nebi nebo prach země (Neh 9,23; 1Pa 27,23), především však je to obdarování zemí Kanaán, „dřetékající mlékem a medem“, aby se stala zemí Izraele a sídlem Hospodinovým uprostřed jeho lidu (Dt 1,21, 6,3, 19,8, 31,20—23; Ex 12,25; Nu 32,11; Neh 9,8.15.23). Konečně je to zvěstování božího požehnání lidu, kterému se dostane blahobytu a materiálních statků, nezbytných ke štěstí a míru (Lv 26,3—13; Dt 11,13—17, 28,11 až 14; Nu 10,29).

b) Zaslíbení *Davidovi*, že bude mít vždycky potomky na trůnu, nacházíme v 2S 7,12—16.28—29; zaslíbení je několikrát zopakováno vzhledem k významu, jaký má v určení lidu (2Kr 8,19; 1Pa 17,26—27; 2Pa 1,9, 7,18, 21,7; Ž 132,11—12).

Davidovo králování bylo považováno za ideální období minulosti lidu v Kanaánu, a v pozdější tradici vzpomínka na toto zaslíbení zůstane živá při přemýšlení o budoucnosti božího lidu a krále, který mu bude panovat.

3. Mohli bychom poukázat k dalším textům, kde Hospodinova slova mají zvláštní platnost zaslíbení, myslíme si však, že žádné z nich není tak významné jako obě zaslíbení Abrahamovi a Davidovi. Stačí připomenout, jak ve starozákonních úvahách zaujímají tato dvě zaslíbení důležité místo v naději Izraele: království boží bude jako dar pravé země, zaslíbené lidu (Jr 32,37—38; Ez 28,25—26, 37,25—28), a král, kterého dá Bůh svému lidu na věčné časy, bude nový David, nebo potomek Davidův (Jr 23,5; Ez 34,24, 37,24—25).

F. MICHAELI /přel. V. Sirovátka

Nový zákon

1. a) *V profánní řečtině* má slovo zaslíbení často právní smysl: označuje dekret vyhlášený státem nebo podání stížnosti. V běžném jazyce zaslíbit, přislíbit znamená oznámit předem, co má kdo v úmyslu udělat. Až na jednu výjimku se jedná vždy o prohlášení učiněné člověkem někomu sobě rovnému nebo bohu, a nikoli o závazek božstva vůči lidem.

b) *Řecký Starý zákon* (verze Septuaginty) slova slíbit a zaslíbení neobsahuje. Naproti tomu se tyto dva výrazy objevují v textech datujících se od *doby judaismu*. Mají-li smysl náboženský, vztahují se na prohlášení, které Bůh učinil lidem. Otázkou diskutovanou rabíny bylo, jaké podmínky musí věřící splnit, aby byli pojeti do dobrodiní božích slibů.

2. Zaslíbení zaujímá v NZ centrální místo. Můžeme říci, že NZ se točí kolem myšlenky, že zaslíbení kdysi Bohem učiněná praotcům a lidu izraelskému se splnila v Ježíši Kristu, že „kolikzkoli jest zaslíbení božích, v němž jsou“ (2K 1,20). Částečně byla uskutečněna již ve staré smlouvě: Abraham například bydlel v zemi zaslíbené; ale bylo to pouze obydlí nedokonalé a dočasné, kde bydlel jako v cizině; očekával město trvalé, postavené samým Bohem (Žd 11,8—10.13). Pouze v Ježíši Kristu se božím zaslíbením dostává dokonalého naplnění Sk 13,23.32—33; Ř 15,8; Ga 3,14). A evangelium, dobrá zpráva, kterou má církev dále oznamovat světu, spočívá v prohlášení, že se zaslíbení předaná kdysi proroky splnila v osobě Ježíše Nazaretského (Ř 1,2—3).

Proroci kázali, že v posledních časech Duch Hospodinův bude vyelit na všechno stvoření (Jl 2,28—29). Ježíš Kristus splnil toto zaslíbení o letnicích (L 24,49; Sk 1,4—5, 2,16—21.32—33). Čas očekávání je tedy skončen, příchod Kristův zahájil → čas poslední, čas naplnění. Dokonání všech věcí nastává (Žd 10,25.37). Je pravda, že se ještě neskončilo, a posměvači mají dobrou zábavu, když obviňují křesťanskou naději z bláznovství (2Pt 3,3—4); proto věřící mají být napomináni, aby vytrvali ve víře, protože ještě mohou znovu upadnout do nevěry a vyloučit se ze zaslíbení (Žd 6,11—12, 10,36, 4,1—2). Ale ať si dodají odvahy: jestliže jim Hospodin zdržuje splnění svých zaslíbení, není to ze slabosti, ale je to důsledek jeho trpělivosti, aby dal všem lidem možnost pokání (2Pt 3,9); a jistě

přijde den, kdy dá svým to, co jim slíbil, protože se k tomu zavázal přísahou (Žd 6,13—20). Ostatně Bůh dal věřícím záruku, hmatatelnou zástavu splnění svého zaslíbení: přiložil na ně pečet svého Ducha, který tvoří prvotiny, závdavek konečného uskutečnění (Ř 8,23; 2K 1,22, 5,5; Ef 1,13 až 14).

3. Autoři NZ užívají různých obrazů, aby popsali *obsah* božích zaslíbení: říkají, že věřící budou vyvýšeni k hodnosti božích dětí (Ř 9,8; Ga 4,28), a jakožto takoví obdrží jednoho dne → dědictví (Ga 3,18,29), které je definováno výrazy → království (Jk 2,5) a → život věčný (Tt 1,2; Jk 1,12; 1J 2,25). Zkrátka, zaslíbení se týkají spásy přinášené Mesiášem na konci věků. Tato zaslíbení jsou lepší než ta, na nichž spočívala stará smlouva, protože už nic nezabrání jejich naplnění (Žd 8,6).

4. Ale kdo jsou *uživatelé* božího zaslíbení? — Zaslíbení je adresováno Abrahamovi a jeho potomkům (Ř 4,13), to znamená na prvním místě lidu izraelskému (Ř 9,4). Ve staré smlouvě byli pohané ze zaslíbení vyloučeni (Ef 2,12). Proto Kristus vykonal svou službu nejprve u členů svého národa, u obřezaných (Ř 15,8). Ale nová → smlouva je nová kromě jiného také v tom, že nevylučuje žádného člověka. Právě potomstvo Abrahamovo nejsou jeho potomci podle těla, ale ti, kteří žijí z téže víry jako on, ať je jejich původ jakýkoli (Ř 4,16). Přesně řečeno, jediné Ježíš Kristus si zaslouží titul dítěte Abrahamova (Ga 3,16). Ale ti, kteří mu náležejí, to znamená ti, kdo jsou s ním spojeni vírou — a → křtem, který je její pečetí —, se stávají členy potomstva Abrahamova, a tedy dědici zaslíbení (Ga 3,26—29).

Bůh má moc vykonat to, co slíbil; pochybovat o tom znamená podřívát jeho slávu (Ř 4,20—21). Proto je dědictví vyhrazeno těm, kteří si osvojí vírou slovo evangelia (Žd 4,1—2). Naplnění zaslíbení závisí na samotném Bohu, a nikoli na úsilí člověka (Ř 4,16). Kdo se snaží obdržet dědictví zachovááním zákona, ruší ve skutečnosti zaslíbení, protože se chová, jako by bylo bez ceny (Ř 4,13—14; Ga 3,18). Dědictví bylo zajištěno smlouvou. Zákon, který zasáhl až později, nemůže na jejich ustanoveních nic změnit: Bůh jej dal, aby člověk objevil svůj hřích a svou neschopnost spasit se sám a aby tak byl přiveden k víře (Ga 3,15—29).

To si neodporuje s 2K 7,1; v podstatě v tomto textu nutnost posvěcení není podmínkou, kterou je třeba splnit, aby křesťan obdržel slíbené dary; naopak, protože křesťané dostali zvláštní zaslíbení, jsou pozváni k posvěcení, aby uctili Pána, který jim je uděluje. Boží zaslíbení je základ křesťanovy poslušnosti a stejně tak i jeho naděje.

A. GOY /přel. J. Sládková

Z Á S L U H A → Odplata

Z Á S T U P

Zástup je souhrn lidí shromážděný za náhodných okolností. Ježíš a apoštolové (a skrze ně boží láska) jej svým kázáním hledají, zasahují a zástup o něm podává zprávu dál. Z etnického, sociálního, náboženského a teologického hlediska je zástup nahodilou a těžko definovatelnou veličinou. Výpravné spisy NZ (evangelia, Skutky a Zjevení) o něm neustále mluví jako o každodenním prostředí, které Ježíš spolu s apoštoly miluje a přijímá a které v království Kristovy slávy tvoří nesčetný sbor vykoupených (Zj 7,9; 19,1). Epištoly o zástupu nemluví. Jejich přesnější teologická řeč rozeznává namísto zástupu zcela vymezené veličiny: → Izrael, → národy, → církev, věřící, nevěřící atd.

Zástup není židovský lid jako takový, i když se s ním v evangeliích nejčastěji skoro kryje. Je to tento lid, v tom, co v sobě má spontánního, nestavovského, neodpovědného, ale také bezprostředně a osobně lidského. Zástup není to, co Janovo evangelium nazývá → „Židy“, tedy skupinou vzdělaných představitelů, kteří svou slepotou reprezentují hlas svého lidu a také hlas → „světa“ (dovedou se proti tomu dobře ohradit, J 7,49). Zástup rovněž není masou nevěřících, zahrnuje farizeje (L 19, 39), celníky (L 5,29), učedníky (L 6,17), zdravé a nemocné, malověrné a pochybuující, věřící i nevěděčné. V pohanském prostředí Pavlových a Barnabášových cest není typicky pohanský, ale prostě lidský. Tam, kde jej tvoří křesťané, je to výslovně řečeno („množství učedníků“ nebo „věřících“). Ve svém počtu může být církev neurčitá, ale v odpovědnosti ne.

Ježíš miluje zástup, slitovává se nad ním, protože si uvědomuje, že boží lid je stádo bez → pastýře, že zabloudí a zahyne. Má jej všude kolem sebe, takže před ním chvílemi prochází. Když se někdy

vyhýbá vesnicím, jde za ním zástup až na pustá místa a na břeh jezera. Ježíš jej povolává i propouští. V zoufalé naději jej učí (Mt 13,13) a činí před ním, i když s největší zdrženlivostí, zázračná znamení království. Marně nařizuje těm, které uzdravil, aby mlčeli. Zástup se o tom dovidá a všude o tom vypravuje. Před farizeji z Galileje a hodnostáři z Jeruzaléma je zástup svědkem Ježíšovy mesiášské autority. Podobně je před Herodem, který se lidu bál, svědkem boží spravedlnosti (Mt 14,5). Stejně tak po svatodušních svátcích svědčí „množství věřících“ před lidem a jeho ustanovenými představiteli, že se prorocství SZ naplnila v Ježíši Kristu.

Svědectví tohoto zástupu nestačí ovšem na všechny zkoušky. Je samo o sobě právě jen lidské, náchylné k pochybnostem a k zapření, poddává se tlaku shora. Někdy zástup nechápe (J 7,20; 12,34). Před Pilátem svědčí proti Ježíšovi ve prospěch svých ustanovených duchovních předáků (Mt 27,15). (Zvláštní je, že v rozhodujícím okamžiku, v. 25, je zástup nazván „lidem“, jako kdyby mu jeho vražedné rozhodnutí vrátilo povahu odpovědného lidu, tak jak to vyhlášovali proroci.) Stejně ve Skutcích od 14. kap. svědčí zástup z Lystry, Filippis atd. proti Pavlovi a Sílovi ve prospěch nejrůznějších vlivů, které jej zotročují (podněcování od Židů, ziskuchtivost, utívaní císaře, místní náboženská tradice). Svědectví zástupu nelze nikdy předvídat, dovede být ve vzájemném rozporu (J 7,43) a v setkáních s Ježíšem a apoštolý není nikdy nestranné.

Kdykoliv mluví evangelia, Skutky a Zjevení o zástupu, ukazují nám lidskou skutečnost tak, jak se s ním Ježíš setkával. Děje se tak bez předchozí teologické reflexe a vidíme jej takový, jak je jednoho dne volán poklonit se Pánu slávy. Na zástupu se zjevuje to, co je při „bližním“ neznámé, nebezpečné i slibné.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

ZASVĚTIT → Služba, Pomazání, Oběti, Svátý

ZÁVDAVEK

Apoštol Pavel mluví celkem dvakrát o *závdavku* Ducha. Používá takto obchodního a právního výrazu semitského původu, aby vyjádřil jistou duchovní skutečnost: *závdavek* nebo *záloha* je ve skutečnosti nyní přijatá část z celku, který bude

poskytnut později (srv. např. Gn 38,17. 18.20).

V dopisu ke Korintským (2K 1,18—22) apoštol připomíná boží věrnost, splnění všech zaslíbení v osobě Ježíše Krista. K tomu dodává: „Ten pak, který potvrzuje nás s vámi v Kristu a který pomazal nás, Bůh jest. Který i znamenal nás a dal *závdavek* Ducha v srdce naše.“ Později, v dopisu k Efezským (1,14), zdůrazňuje apoštol skutečnost, že uvěřili v Krista, a v důsledku toho jsou „znamenáni Duchem zaslíbení svatým, který jest *závdavek* dědictví našeho“. Věřící jsou tedy ve zvláštní situaci — Kristus je skrze svou smrt a vzkříšení vysvobodil z hříchu. Mají nyní možnost více nehřešit. Duch v nich účinně jedná a osvědčuje tak příchod posledních časů (jako ve Sk 2). Tělo věřícího ovšem nebylo ještě úplně proměněno. *Zálohou* nebo *závdavkem* úplné proměny je teď Duch. Tato proměna skončí dnem vzkříšení věřících, kdy hřích a smrt budou s konečnou platností odstraněny a Kristus, do té doby neviditelný Pán, bude vládnout jiným způsobem.

To je předmětem křesťanské naděje.

Kromě toho nacházíme místo *zálohy* nebo *závdavku* také zmínku o *prvotínách* Ducha (Ř 8,23). Osmá kapitola dopisu Římanům vykládá, jak se uskutečňuje vítězství Ducha. V důsledku Kristem vykonaného osvobození existuje v moci Ducha nové lidství, které musí žít ve světě, v němž hřích je sice přemožen, ale stále ještě aktivní. Mají-li křesťané plně užívat své svobody božích dětí, musí očekávat den, kdy bude zničeno pokušení. Nyní trpí, ale toto utrpení je pouhé nic ve srovnání s budoucí slávou: stvoření vzdychá po tomto dni — lidé také. „I my, *prvotiny* Ducha mající, i my sami v sobě lkáme, zvolení synů očekávající, a tak vykoupení těla svého. Nebo nadějí spasení jsme.“ Prvotiny jsou první plody blížící se žně.

Závdavek nebo *prvotiny* Ducha v našem srdci nás ujišťují o dokonalé proměně našeho těla v tělo duchovní (1K 15,44).

M. CARREZ /přel. D. Matějka

ZAVRHNOUT → Vypolít

ZÁZRÁK

Starý zákon

1. Představa, kterou máme o zázraku, závisí na způsobu, jakým vidíme svět. Modernímu člověku, jenž soudí, že příroda

je řízena určitým počtem zákonů, působí otázka vztahů mezi „přírodními“ zákony a zázrakem velké obtíže rázu vědeckého i filozofického. SZ tento druh otázek nezná; pro něj představa přírody neexistuje. → Svět má samostatnou existenci, není strojem, který byl jednou provždy uveden do chodu svým vynálezcem, byl → stvořen a zůstává stále závislý na Bohu. Vesmír existuje a trvá pouze díky boží vůli; Bůh zůstává jeho pánem a neustále se v něm projevuje. Příroda se účastní dramatu vykoupení, trpí s člověkem a kvůli němu. Stvořitel je neustále ve styku se svým stvořením.

2. Zázrak se tedy nejvíce především jako událost nadpřirozená, není charakterizován narušením přírodních zákonů: je mimořádný, protože se jím obvykle neočekávané a se zvláštní intenzitou projevuje boží přítomnost na tomto světě. Hospodin svými zázraky a divy zjevuje svou péči o Izraele, ale jeho zájem je poněkud znepokojivý, vyvolává stejnou měrou obavy a obdiv. Je pozoruhodné, že výrazy, kterých hebrejščina používá pro popis Hospodinových činů, vyjadřují jeho moc, jeho tvůrčí činnost, jeho hrdinské skutky, ale především údiv, úlek a hrůzu, které vyvolávají.

V očích lidí staré smlouvy zázrak zjevoval boží přítomnost. Divy ve SZ představují Hospodinův zásah uprostřed jeho lidu, ať už jsou doprovázeny podivnými jevy nebo ne. Písmo zajisté vypráví o neslýchaných božích skutcích: země otvírá ústa a pohlcuje děti Chóre, které se vzepřely proti Mojžíšovi (Nu 16,30); kamenný déšť padl na Gabaonitské a slunce se uprostřed dne zastavilo, aby potvrdilo Jozuovo vítězství (Joz 10,10nn); stín se vrátil o 10 stupňů na Ezechiášovu žádost (2Kr 20,10); stvoření samotné je opěvováno jako jeden z nejúžasnějších činů Hospodinovy moci (sr. Ž 89,6, 106,2, 139,14; Jb 5,9n). Avšak také prosté skutečnosti jako východní vítr, setkání s mladou dívkou a porážka nepřitele jsou pro Izrael zázračné, protože by se neudály bez božího zásahu (sr. Ex 14,21n; Gn 24,12nn; 1S 14,23 a 45).

3. Ve SZ není zázrak nikdy izolovanou skutečností. Odkazuje k jiným událostem. Cílem božích mimořádných zásahů je právě něco říci, varovat, ohlašovat, zkrátka zjevit boží úmysl. Zázrak, jak píše W. Eichrodt, je jako prst namířený k Bohu, uka-

zuje na něj, představuje jeho vůli a moc, je božím slovem. Zázrak má určitý význam a tento jeho význam je mnohem důležitější než jeho „materiální“ provedení. Při pohledu na skutek, který se zdá zázračný, se Izrael neptá: „Je to možné? Je to pravda?“, ale „Jaký je jeho smysl? Jaké je jeho poselství?“.

4. Zázrak je tedy pro Izraele Hospodinovým znamením, ale toto znamení nemá absolutní význam, je platné jen pro víru. Tím spíše, že existují různá falešná znamení, pseudo-zázraky nebo přesněji řečeno divy uskutečněné silami, které se protiví pravému Bohu. Čarodějové soupeří s Mojžíšem v „kouzlech“ (sr. Ex 7,11,22, 8,7,18 atd.); falešní proroci mohou svést lid svými podivuhodnými činy (sr. Dt 13,1n). Zázrak tedy nestačí jako důkaz božího zásahu; musí být spojen s jinými událostmi, vysvětlen celým biblickým zjevením a jím tlumočen. Pravý zázrak odpovídá údajům, které věřící již mají o Bohu, oslovuje víru, a to víru osvěcenou znalostí Hospodina.

Mezi zázrakem a vírou je úzký vztah; nevěřící nevidí v každodenních příhodách života nebo ve velké politice Blízkého východu ruku izraelského Boha. Neumí číst znamení času, neposlouchá varování, která Hospodin množí, jeho oči nevidí, jeho uši neslyší. Zázrak nic nezjevuje těm, kteří nevěří v Boha, zdá se dokonce naopak, že je zatvrzuje. Faraón neustupuje, i když na Egypt dopadají nejpohorlivější rány, a drží boží lid v zajetí (sr. Ex 7,3,9, 11,10 atd.); Achas a jeruzalémské úřady nechťejí ve zvláštních jménech, které dostaly Izaiášovy děti, vyčíst pokyny, které jim Hospodin posílá (sr. Iz 8,18, 20,3; 7,11). Naproti tomu izraelský Bůh dává znamení Gedeonovi, aby posílil jeho víru, než půjde do boje na pomoc své zemi utlačované (sr. Sd 6,17 a 36nn) Filistinci.

5. Zázrak je tedy prostředek, kterého Hospodin používá, aby vedl dějiny do té doby, než zřídí svou vládu nad celým vesmírem. Má v biblickém zjevení své místo, není ani nezbytný ani přebytný. Při četbě SZ vidíme, že mimořádné zásahy Hospodinovy se soustřeďují především na tři období v dějinách Izraele, které se po každé jeví jako rozhodující křižovatky, kde jde nejen o osud národa, ale o samu budoucnost spásného božího plánu. Především je to vysvobození z Egypta, kde za jednajícimi postavami Mojžíše a faraóna

Hospodin čelí démonským silám egyptských model (Ex 5nn). Později, za dob Eliáše a Elizea, když Izraelští, svedeni uctíváním Baala a Astarté, zbožštěných přírodních sil, si kladou otázku nad pokračováním Hospodinova díla (sr. 1Kr 17nn). Konečně když Asyřané táboří u svatého města a hrozí, že zničí nejen trůn Davidův a boží chrám, ale také vyvolený lid (sr. Iz 6nn, 36nn).

6. Zázraky ve SZ nejsou určeny k ukončení touhy lidského srdce po zázračnu ani žízni po bezpečí, ale jsou určeny věřícím v kritických okamžicích jejich života, aby je posílily v jejich víře v Hospodina a zjevily jim moc Boha, který nenechává svět jemu samému. Avšak v obdobích, kdy slabne víra, roste senzacechtivost, zvláště citelně se hlásí nutnost upevnit mlhavou zbožnost fantastickými událostmi. Již některé texty SZ (sr. knihy Paralipomenon) a především celá apokryfní literatura svědčí o úpadku víry v Izraeli. Zázrak se pak stává cílem, je vyhledáván sám pro sebe, div se jeví jako rozhodující a potřebný důkaz pro lid, který již není v živém styku se svým Bohem a který se utíká k fantastickému a mimořádnému. Ježíš počíná své dílo v době, kdy Židé jako ostatní národy Středního východu obdivují divotvorce a očekávají senzační události; od počátku svého díla a až na kříž odmítá však být divotvorem (sr. Mt 4,1nn), zázraky koná, jen aby naznačil blízkost království (sr. Mt 11,2nn) a hlavně nabídně těm, kteří žádají důkaz jeho mesiášství, jen Jonášův příběh (sr. Mt 12,38—41 a 27,39—44). Existuje však podivuhodnější příběh než Jonášův, znovu prožitý Synem božím?

R. MARTIN-ACHARD
/přel. T. Opočenský

Nový zákon

1. Pisatelé evangelíí a apoštolé užili k řeči o zázraku tři různých výrazů: *zázrak*, *znamení*, *div*.

a) *Zázrak* je mocný čin. Kdo ho provádí, nese určitou moc, buď božskou, udělenou Duchem svatým nebo Bohem, anebo moc ďábelskou. Zázrak není vždycky mimořádný čin, který by nebylo možné vysvětlit jinak (pomocí vědy, psychologie, atd.). Každý čin, každý boží zásah do života světa a zvláště do života člověka je zázrak. Zázračný děj se může stát jak

v oblasti duchovní (obrácení, útěcha, poznání evangelia atd.), tak v oblasti hmotné (→ nemoc, přírodní živly). Z tohoto hlediska se považuje za zázrak zastavení nemoci, úplné uzdravení, duchovně vedený boj proti nemoci a duchovně dobyté vítězství. Tímto způsobem přijímá apoštol Pavel od Pána sílu k svému apoštolskému poslání i přes svou nemoc (2K 12,9n). Zázrakem nejsou jen uzdravení, která vykonal Ježíš před svou smrtí a vzkříšením, nýbrž také síla a útěcha, kterou Ježíš oznamuje všem, kdo s ním žijí ve společenství (2K 12,7—10). Smysl slova zázrak je tedy v NZ často širší než v naší soudobé řeči.

b) *Znamení* se ve své vnější podobě nevyznačuje ničím mimořádným. Má dvojitý cíl: 1° ohlásit, co přijde — proto často předjímá budoucí svět; 2° veřejně ohlašovat, zjevovat toho, který už nyní v tomto světě jedná. Tím, že přitahuje pozornost k Ježíšovi, znamení připomíná, že v něm a skrze něho je při díle sám Bůh.

c) *Div* přesahuje věšední události. Odporuje přírodním zákonům, které člověk zná. Zjevuje velkolepě, nápadně a také nepochopitelně božskou (nebo někdy démonickou) moc (Sk 2,19n).

2. Bez podrobného chronologického třídění různých spisů evangelia si nyní uvedme některé charakteristické rysy:

a) *Pavlovské spisy* podávají významově nejširší užití slova *zázrak*. Jsou tam všechny jeho výše zmíněné a pojmově vymezené významy. Oproti tomu *synoptická evangelia* často *zázraky* popisují, aniž vůbec tohoto výrazu užijí. Výrazu je užito jen tehdy, když se jím obecně charakterizuje Ježíšova činnost. Po této stránce je poučné číst Markovo evangelium.

b) V *synoptických evangelích* se zákoníci a farizeové dovolávají *znamení* (Mt 16,1—4; 12,38—39; Mk 8,11—13; L 11,16). Záleží podle nich hlavně v nebeských jevech. Pokud víme, nečiní Ježíš znamení, ale zázraky. Pouze jedenkrát je mu výraz znamení vložen do úst. Říká: „Tomuhle pokolení nebude dáno žádné znamení“ (Mk 8,11—21 par.). Jednou je tohoto výrazu užito o jeho osobě. Stařec Simeon říká: „Bude na znamení, kterému bude odpíráno“ (L 2,34; L 2,12 má podobný smysl).

Pro čtvrté evangelium je charakteristické, že nikdy nemluví o *zázracích*, ale vždy o *znameních*. Zástup je spokojen znameními, která se mu jeví jako zázračné činy, ale nechápe jejich důvod (J 6,2.14.26;

12,18,37). Ježíš je pro zástup neobyčejným člověkem, ale není Syn boží. V Ježíšových činech vidí zástup působení tajemné moci, ale nepoznává v nich toho, kdo ji opravdu působí — Boha, který jedná v tom, kterého poslal (5,19). Znamení tedy tyto zvědavce, kteří z nich chtějí mít nějaký prospěch (6,26), ohromují a vzrušují, avšak nevedou je k víře (12,37).

K víře přicházejí jedině ti, kteří za událostmi chápou, vnímají a vidí boží přítomnost, slávu Pána (2,23; 3,2; 10,41). Znamení tedy zůstává událostí, jejíž význam není na první pohled patrný. Jenom víra má schopnost rozeznat jeho smysl. Nepokládá je za autonomní čin, který je výsledkem nějaké překvapivé moci. Spatřuje v něm Boha při díle, kterým prorocky oznamuje to, co bude: vzkříšení a život (2,18; 11,47; 12,18), uzdravení (4,54; 6,2), přeměna podstaty (2,11). Naopak ovšem může znamení také ještě více popudit a zatvrdit protivníky božího díla (2,18; 6,30; 9,16; 11,47; 12,37).

Učedníci budou mít možnost konat znamení (14,12—14; 15,5), z nichž některá budou moci svým rozsahem a mocí převýšit znamení Ježíšova. Nicméně jejich význam i jejich původ bude shodný s těmi, která vykonal Ježíš.

c) Redaktor *knihy Skutků* měl ve svém popisu církve v Jeruzalémě věrně uvést pramen (srv. L 1,1—4), kterého použil a jehož jedním rysem bylo současné užití dvou slov, *znamení* a *div*. Užívá se jich, když se mluví o božím díle na konci časů (Joe-*lovo* proroctví: Sk 2,19), dále o Ježíšově pozemském díle (2,22) a pro označení moci, kterou Bůh nebo Kristus udělil Mojžíšovi, učedníkům, apoštolům, Barnabášovi nebo Pavlovi (2,43; 4,30; 6,8; 7,35; 15,12).

3. Vidíme tedy, že jednotliví pisatelé novozákonních spisů užívají pro vyjádření téže skutečnosti dosti odlišné výrazy. Tato výrazová různost není jistě nahodilá. Má často svou významnou úlohu při vyjadřování určitých jemných myšlenkových odstínů. Přes tuto výrazovou různost však vyjadřují příznačnou názorovou jednotu: zázrak, znamení a div jsou vždycky výsledkem božského zásahu. Jejich nadpřirozená povaha je právě v božském původu, a ne ve větším nebo menším úžasu, který jsou schopny vyvolat v lidském duchu. Je třeba znovu a znovu opakovat, že zázrak je boží jednání, které vy-
padá zcela obyčejně a je zjevné jen

věřícímu. Stejně tak platí, že nějaký mimořádný a nevysvětlitelný jev, který nemá s vírou nic společného, není žádný zázrak.

Naše obvyklé představy nás vedou k tomu, abychom za zázraky považovali jen některé ohromující a z vědeckého hlediska mimořádné divy. Pisatelé NZ uvažují zcela jinak: Ve světě, který se odloučil od Boha, přesahuje každý čin, který zjevuje boží jednající přítomnost, přirozený chod věci a běžný způsob myšlení. I když se takový čin podobá určitému lidskému jednání, odlišuje se přece svým smyslem a cílem, protože Bůh nebo Ježíš Kristus jím přemáhají netečnost a nepřátelství lidí, aby se jim zjevili a ukázali jim svou moc a lásku. To dělá zázrak zázrakem, a ne nějaké rysy, které by vyšly vstříc naší přirozené nevěře tím, že by nás překvapily nebo přitahovaly nějakým podivným kouzlem.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

ZBOŽNOST

O zbožnosti se hovoří v mnoha textech Písma, zvláště v žalmech. Skutečnost, kterou slovo „zbožnost“ označuje, je významově mnohem širší než sám termín (kralický překlad asi 20× užívá slova „pobožnost“, novotvar „pobožnost“ nezná) a vyjadřuje se často pomocí jiných podstatných jmen: věrnost, → láska, → bázeň, → milost atd.

1. Ve SZ „zbožnost“ (*chššqd*) vyjadřuje vztah: zbožnost je oddanost vůči tomu, ke komu je člověk vázán povinnostmi, které vyplývají z přibuzenských, přátelských nebo služebních svazků.

Zcela obecně znamená zbožnost věrné a dobrovolné zachovávání povinností, jež jsou přítomny v každém vztahu člověka k člověku: např. syna k otci (Gn 47,29), k příbuznému (Rt 2,20), k hostu (Gn 19,19), k přáteli (1S 20,8), nebo k tomu, kdo prokázal službu (Sd 1,24). Označuje také blahosklonnost nadřízeného vůči podřízeným a oddanost nižšího vůči vyššímu (2S 9,1; 16,17). Nejednotnost překladů je proto pochopitelná. Z tohoto široce chápaného smyslu slova zachováváme vlastně jen pojem synovské oddanosti (sr. 1Tm 5,4).

V náboženském smyslu *chššqd* označuje laskavou boží věrnost vůči lidu; často se překládá jako *milosrdenství* (Ž 33,4; 136,1nn; Ex 20,6), *dobrotivost* (Jr 16,5; Da 9,4) nebo sama + *milost* (Ž 86,5). Tak jako v profánním významu slova, znamená i zde

chěsed rovněž úctu, lásku, a poslušnost — tentokrát vůči Bohu, tedy to, co nazýváme vlastní *zbožností*. Např. Ozeáš, prorok věrně lásky, kárá Izrael za to, že se jeho zbožnost stala řídká a povrchní: „Vaše zbožnost je jako jitřní obláček, jako rosa, která hned po ránu zmizí... Milosrdenství chci, ne oběť“ (Oz 6,4,6). Jeremiáš užívá slova *chěsed*, když připomíná Izraeli dobu jeho první lásky k Bohu (2,2). Později se zpodstatnělé přídavné jméno *chásid*, v množném čísle *chásidim* (*chásidové*) stalo označením zbožných Židů, kteří pro věrnost Hospodinu odmítli kompromisy s helénistickou pohanskou civilizací. Často jsou zmiňováni v žalmech: *věrní* (86,2; 4,4), *svatí* (85,9; 32,6), *Bohem milovaní* (86,2). Pro jejich zbožnost je příznačný intenzivní duchovní život, láska, modlitba, rovněž i „skutky zbožnosti“: sliby (Ž 76,12), oběti (2Pa 32,32), dary a almužny (Neh 13,14), → posty. Když pod různým vlivem a z rozličných důvodů převážily mezi „chásidim“ sklony k přísné sektářské uzavřenosti (esejci) nebo k politicko-náboženskému stranicství (farižeové), nejpokornější mezi nimi, často pohrdaní a pronásledovaní, se zřekli tohoto jména a převzali označení → „chudí“. NZ mezi nimi uvádí Zachariáše a Alžbětu (L 1,6), Simeona (L 2,25), prorokyni Annu (L 2,37), Ananiáše (Sk 22,12) nebo prozelyty jako Kornelia a jednoho z jeho vojáků (Sk 10,2,7).

2. NZ nejednou vyučuje pravé zbožnosti, a to jak v evangeliích (Mt 6,1—18; L 18,1 až 14 atd.), tak v epištolách (Ř 12; 2K 8—9; Fp 4 atd.). Samo slovo „zbožnost“ se kromě již uvedených zmíne o zbožných věřících (sr. Sk 2,5; 8,2) objevuje pouze v pastorálních epištolách, v Žd a 2Pt, tj. v pozdějších nz spisech. Snad lze tyto oddíly vysvětlit jako reakci proti rodícímu se nebezpečí intelektualizace víry: např. varování určené „učení“, kteří nadmuti pýchou, nedrží se „učení pravé pobožnosti“ (1Tm 6,3; sr. Tt 1,1; Žd 12,28). V naléhavých výzvách k Timoteovi se objevuje i napomenutí k vytrvalé zbožnosti: „usiluj o zbožnost ... cvič se ve zbožnosti“ (1Tm 6,11; 4,7). Často se zbožnost vyskytuje spolu s morálními ctnostmi, jako je čestnost (1Tm 2,2), spravedlivost (1Tm 6,11; Tt 2,12), svatost (2Pt 3,11): označuje tedy duchovní život křesťana (adorace, prosba, meditace) s ohledem na jeho život mravní. Zbožnost proniká k samému tajemství víry, totiž k zjevení Boha v Ježíši Kristu

(1Tm 3,16; 2Pt 1,3). Je skvělým statkem (1Tm 6,6) i přesto, že někdy přivolává pronásledování (2Tm 3,12).

Tak jako Ježíš útočil na zbožné pokrytectví farizeů (Mt 23), i epištoly varují před vypočítavou (1Tm 6,5) a povrchní zbožností (2Tm 3,5). Pfi uzdravení chromého (Sk 3,12nn) se Petr ohrazuje proti tomu, že by dosáhl zázraku zásluhou své osobní *zbožnosti* (v. 12) a prohlašuje: „... víra, kterou jméno Ježíšovo v něm vzbudilo, úplně ho uzdravila“ (v. 16).

Pravá zbožnost je upřímná, vytrvalá a svrchovaně pokorná. Platí o ní, že „je užitečná pro všecko a má zaslíbení pro život nynější i budoucí“ (1Tm 4,8).

S. AMSLER /přel. M. Rejchrt

ZĚLŮTI → Židé

ZJEVENÍ

Starý zákon

Bůh je podmětem i předmětem zjevení. Člověk ví o Bohu jen to, co mu Bůh sdělí: Bůh SZ je tedy Bůh skrytý (Iz 45,15), který nemůže být odhalen, pokud se neodhalí sám (Dt 29,28). Skutečnost zjevení je vyjádřena těmito slovy: Bůh se odhaluje (Gn 35,7), dává se vidět (Gn 12,7), dává se poznat (Ex 6,3; Nu 12,6), dává poznat svou vůli nebo události, které přijdou, a ještě obecněji: Bůh mluví. Vzhledem k těmto božím podnětům je postoj člověka vyjadřován pojmy vidět, pohlédnout, slyšet, poznat. Bůh se dává člověku poznat a člověk má poznat Boha — tyto dvě výpovědi shrnují celou teologii a všecku zbožnost SZ. Toto poznání, které Bůh poskytuje o sobě samém, je jednotné svým obsahem, ale různě použitými prostředky, neboť Bůh, Pán všech věcí, může pro své zjevení použít všeho svého stvoření. Žádný z těchto prostředků nestačí vyjádřit jeho plnost.

1. *Bůh se může zjevit osobně*. SZ je obzvláště bohatý na oddíly, v nichž se Bůh zjevuje či kde jedná jako člověk: Hospodin uzavírá za Noé dveře korábu (Gn 7,16), navštěvuje Abrahama a Lotu a chová se před nimi jako normální člověk (Gn 18 až 19). Bojuje s Jákobem (Gn 32,22nn), staví se před Mojžíše a chce jej usmrtit (Ex 4,24). Poráží egyptské vojsko při přechodu Rudého moře (Ex 14,25n). Poznamenejme však, že i při zjeveních ve vlastním slova smyslu jako v Ex 24 a 33 či Ž 18

Bůh své zjevení zahaluje a lesk své slávy skrývá za oblakem (sr. Ž 18,12nn).

2. *Obecně vzato, je přímé vidění Boha vyhrzeno jen určitým bytostem, pro tento účel zvláště vyvoleným.* Mojžíš mohl → vidět boží tvář jen za určitých podmínek. Proroci tvrdí, že viděli Boha, ale i v jejich viděních zůstává Bůh Bohem skrytým: v Izaiášově vidění (6,1nn) je boží tvář skryta serafíny, kteří si rovněž zahalují tvář, aby nebyli zničeni září jeho velebnosti. Prorok je nicméně člověk, který obdržel osobní zjevení boží.

3. → *Sen* — odlišný od prorockých vidění, která nepředpokládají ztrátu vědomí, může být rovněž způsobem zjevení. Často ho je k tomu použito v příbězích praotců (Gn 20,3; 28,12; 41,1nn; 46,2). Celá izraelská tradice jej uznává za prostředek zjevení (Nu 12,6; Dt 13,2; 1S 28,6,15; Jb 4,13nn; JI 2,28; Da 2,1nn; 7,1nn). Je předmětem kritiky ze strany proroků, kteří podtrhují klamnost tohoto prostředku, zvláště když ho používali proroci lživí (Jr 23,25—32; 27,9; Za 10,2).

4. *Bůh se zjevuje skrze → anděly.* V Gn jsou boží příkazy často sdělovány skrze anděla (16,9; 22,11), který někdy zaujímá boží místo. Kromě anděla Hospodinova, kterého musíme přiřadit k formám božího zjevení, zná SZ anděly, kteří jsou jakožto poslové pověřeni vykonávat boží příkazy (Ž 103,20). Tvoří pomocné šiky božího vojska (Joz 5,13n; 1Kr 22,19 atd.). Po zajištění, kdy se zdůrazňovala boží nedostupnost a kdy se přímé zjevení vyskytuje vzácněji, stávají se andělé nezbytnými prostředníky mezi Bohem a člověkem (sr. Jb 4,18; 33,19 až 23, celého Zachariáše a apokalyptickou literaturu).

5. → *Jméno*, které vyjadřuje podstatu bytosti či věci, zakládá rovněž zjevení. Jménem nabývá živá bytost svébytnosti a schopnosti mít vztah k jiné bytosti. Na počátku dějin spásy je Mojžíšovi zjeveno jméno Hospodinovo, které je zjevením jeho bytosti a pozváním člověku, aby s ním navázal vztah. Vyslovit boží jméno znamená prohlásit, že mu člověk patří a že se mu chce odevzdat v ochranu (1S 17,45; 2S 6,18; 2Kr 2,24; Am 6,10). V určitých odfflech se jméno stává skutečností na Hospodinovu jakoby nezávislou, formou zjevení obdobnou andělu či → *tváři*. V oddí-

lech jako Ex 23,21 a Iz 30,27 je jména použito náhražkou za „Hospodin“.

6. SZ zná, jako všechna náboženství, boží zjevení v přírodě. Nebesa vypravují boží slávu (Ž 19,2; Iz 40,26). Celé → *stvoření* je božím zjevením. Oddíly jako Gn 1 a Ž 104 chtějí podrobným líčením díla stvoření vysvětlit, že Bůh dělá každou věc ve svůj čas a že jí klade na místo, které jí přísluší. Příroda se tak stává zrcadlem jediného a svrchovaného Boha, avšak je jen božím rouchem, a ne jeho tělem. V náboženství většiny sousedů Izraele jsou ovšem božstva často totožná s přírodními silami. Mezi přírodními živly si Bůh některé zvláště vybírá, aby se staly nástroji jeho zjevení: vítr (2S 5,24), hrom, který se nazývá božím hlasem (Ž 18,14; 29,3), zemětřesení (Abk 3,6), a zvláště oheň, který svou zářivostí symbolizuje podstatu božství, neboť Bůh je světlo. Musíme však uznat, že přírodní živly boží přítomnost spíše doprovázejí, než aby ji zjevovaly: ve známém výjevu, kdy je Eliáš na Orébu, jsou vichřice, zemětřesení, oheň a dokonce tichý a jemný zvuk jen předběžnými znameními Hospodinova zjevení, které spočívá jedině v jeho slovu (1Kr 19,9nn).

7. Skrze → *slovo* se Bůh zjevuje nejraději a neúplněji. Slovo na sebe bere podobu zákona, prorocké věštby, anebo výroku moudrosti.

a) Nejstarší zákony se nazývají slova (*debárim*); byly to zcela krátké výroky, které vyjadřovaly buď příkaz, anebo zákaz. Jahvistické (Ex 34) a elohistické (Ex 20) Desatero jsou „slova“ (Ex 20,1; 34,1. 27.28). Tato slova vyřkl sám Bůh, neváží se k určitým případům jako většina zákonodárných textů, ale jejich dosah přesahuje danou situaci. Tyto příkazy jsou tedy především božím zjevením. Úvod k Desateru v Ex 20 začíná připomenutím božího zjevení Mojžíšovi a jeho vysvoboditelského díla v Egyptě. Zákony kodexu svatosti (Lv 17—26) jsou vůbec motivovány skutkem Hospodinova zjevení: „Já jsem Hospodin“ (Lv 19,32.34.36 atd.). *Tórá*, výraz, který posléze označuje → zákon kodifikovaný v Pentateuchu, byla původně označením pro výrok, který kněz pronášel jako odpověď na dotaz v určité záležitosti (sr. příklad tóry v Ag 2, 11nn). Kněz tento výrok pronášel buď po dotázní posvátného losu *urim* a *thumim* (Dt 33,8—10), anebo s odvoláním na jakési

jazykové právo, jež bývalo ve svatyních uchováváno.

b) Slovo vyznačuje → proroka (Jr 18,18). Na počátku prorockého hnutí bývalo spojeno s jinými jevy (extáze, posvátné delirium), ale později se stalo jediným jasným kritériem: Nátan a Eliáš, první v řadě proroků, vystupují jako mužové slova (1Kr 17,2,8; 18,1; 19,9; 21,17,28). Toto slovo ovšem není trvalým prorokovým vlastnictvím: dokonce mu je někdy odmítnuto (sr. Jr 42,6n). Hovoří, jen když k němu promluvil Hospodin a když mu svěřil poselství, které má předat. Je zajímavé, že formule, jež prorocké výroky uvádí nejčastěji: „Taktó praví Hospodin“, se ve světské mluvě používá u poselství svěřeného králem, které má hlasatel věrně vyřídít, aniž v něm co změnil (Nu 22,16; Sd 11,12,14—22; 1Kr 20,2n; 22,27; 2Kr 18,28). Stejný obrat se vyskytuje i u sousedních národů. Prorok přijímá slovo do úst (Jr 1,9) anebo do uší (Iz 5,9). Jestliže stál v radě Hospodinově (Jr 23,18,22), předává věrně, co mu bylo svěřeno, i když třeba toto poselství vyvolá nepřátelství posluchačů. Často jim musí ohlásit, že se jim zjevení nedostane, protože zjevení nepřijali: ty, kdo zatvrdili své srdce vůči Bohu, zatvrdí nakonec úplně. Prorok je člověk svého poselství, osobně je zcela podřízen svému úkolu. Poněvadž se ho však úplně zmocňuje, stane se, že někdy na něho zapůsobí tak, že se sám stává jakýmsi božím zjevením. Ještě než muž boží vyřídil své poselství, působil pouhý pohled na něho úzkostné a radostné chvění (sr. Eliáše, 1Kr 17,18): svým výstředním oděním, určitými symbolickými úkony — jako je např. Izaiášova nahota (20), Jeremiášovo jho (Jr 28) anebo Ozeášovo manželství (Oz 1—3) — prorok dokresluje své poselství a dodává mu větší působivost. Příležitostně se může slovo proroka zmocnit tak prudce, že jej uvede do nenormálního duševního stavu, jako Ezechiele (3,15 atd.).

c) Výroky moudrosti jsou méně přímým zjevením božím nežli výroky kněží či proroků. Jsou to rady založené jak na zjevení, tak na zkušenosti. Výraz *mášál*, jímž se tyto výroky nejčastěji označují a který znamená také věštbu tajemného a skrytého rázu (Nu 23,7; 24,3), ovšem napovídá, že prvek zjevení tu byl podstatnou složkou. Mudrci se sdružovali v bratrstva podobné jako kněží a proroci (Iz 5,21; Jr 9,23; 18,18; Sir 38,24—39,11). Okolo nich

se shromažďovali žáci dychtiví naučit se od nich umění pravého života. Základem tohoto velmi laického a humanistického vyučování je vyznání, že bázeň boží je základ → moudrosti (Př 1,7), která ve skutečnosti náleží jedině Bohu (Jb 28).

8. *Boží zjevení v dějinách* je pro izraelské náboženství charakteristické. Některé výrazné události umožňovaly, aby jejich svědkové citlivě pochopili jednání boží. Určité divy, jako vyjití z Egypta anebo útěk asyrských vojsk před Jeruzalémem r. 701, byly důkazem přímého božího zásahu, který byl chápán tak reálně, že mu byly podřizovány i přírodní jevy: zastavení slunce Jozuem (10,12n) a zpětný pohyb stínu na Ezechiášových slunečních hodinách (Iz 38,3) ukazují, jak dalece zjevení v dějinách převyšovalo zjevení v přírodě. Boží jednání v dějinách se však neomezuje na několik ohromujících zázraků. I ty jsou jenom, jak ukazuje hebrejský výraz, znamenání boží svrchovanosti v širším smyslu. Bůh jedná v dějinách ustavičně. Řídí události podle plánu, který sleduje jeho přesný cíl, nastolení božího království na zemi. Neurčitěji promluvil o božím plánu prorok Izaiáš (7,7nn; 8,10nn; 14,24—27; 19,12; 23,8—9). Hospodinu není cizí nic z toho, co se odehrává na zemi. Sleduje své dílo napříč dějinami světa, které jsou na pohled tak protichůdné (Iz 5,12,19; 10,12; 28,21). Tento plán Bůh naplňuje podle své moudrosti, v níž se protiklady řeší (sr. podobenství o rolníkovi Iz 28,23nn), a stavění i boření, soud i záchrana jsou normálními cestami k nastolení jeho království.

Jiné spisy boží plán rovněž zdůrazňují: Jahvistovo velké historické dílo líčí dějiny lidstva a vyvoleného lidu až po jeho vstup do Palestiny jako boží jednání s člověkem, který svou neposlušností volá po potrestání, ale boží milostí je předurčen ke spáse. Nejmladší kniha SZ, Daniel, podává ve vidění o soše úchvatnou zkratku všeobecných dějin, které vrcholí v království božím (2,26nn). Avšak dějiny se stávají zjevením jenom skrze slovo: skrytý plán svého jednání dává Bůh poznat svým služebníkům prorokům (Am 3,7). Téměř nepřetržitá posloupnost proroků je zárukou trvalé přítomnosti slova a deuteronomistická redakce izraelských dějin se snaží prokázat, že dějiny jsou naplněním proctví. Slovo události nejenom vykládá, nýbrž je také tvoří.

9. Ve SZ není zjevení nikdy nějak zvlášť spjato s *psaným slovem*. Brzy se však úcta k božimu Slovu projevuje tím, že je zapisováno. Od Joziášovy reformy r. 621 se objevuje pojem → Pisma svatého (Dt 30,11—14) a poexilní spisy se často odvolávají na starší díla, která měla v jejich očích normativní platnost. Ve SZ se však Písmem v pravém slova smyslu neargumentuje. Není v něm žádného „stojí psáno“, které počítá se stálým a nedotknutelným charakterem litery.

ED. JACOB /přel. B. Vik

Nový zákon

Zjevení je událost, kterou se Bůh dává poznat lidem. Touto událostí je příchod Ježíše Krista na svět.

1. *Poznání zjevení.* Když se Bůh lidem zjevuje, dává se jim poznat. Zůstává však iniciátorem a pánem svého vlastního zjevení. I když ze sebe udělá předmět (objekt) lidského poznání, zůstává v něm aktivním, svobodným a tajemným subjektem. Nepodrobuje se pasivně jejich pátrání, nedává se jim k dispozici k náboženským nebo metafyzickým výzkumům. Zjevil se a neodvolá to. Ale jeho zjevení se nabízí jen tomu, kdo je přijímá pokorně na svém místě a ve svém čase jako zachráněné a vděčné stvoření. Také hledisko, z něhož autoři NZ mluví o božím zjevení, není hlediskem lidí, kteří jsou nad událostmi a svým pohledem zvnějšku obzírají proces zjevení tak, že jej mohou posuzovat; mají však v tomto případě jediné objektivně možné hledisko těch, kteří přijímají boží milost k svému prospěchu, hledisko historických svědků a vyznavačů, kteří vstoupili do obecenství s Všemohoucím a Přesvatým. Vně tohoto hlediska je jen tma nebo iluze, je jen skrytý Bůh. NZ stojí ve světle zjeveného Boha a svědčí církví a světu o událostech, kterými se Bůh dal lidem poznat. O teoretické možnosti zjevení už není třeba diskutovat; zjevení se stalo tím, co se událo. Každý, kdo je přijme, zakusí jeho hodnověrnost. Každý je pozván, aby je přijal. Vyprávěním příběhu o božím zjevení v Ježíši Nazaretském, Kristu Izraele, volá **Nový zákon** důrazně všechny, kdo se s ním seznámí, k poslušnosti víry (Ř 16,26; J 20,31; L 1,2: očiti svědkové se stali služebníky slova).

2. *Původce zjevení.* Zjevení přichází od

Boha, na všech stupních. Především je to Bůh, kdo se zjevením chápe iniciativy. Člověku, který je podmíněn postavením tvora (1K 2,9,14) a hříchem (Ř 1,18), neodkrývají se skryté věci jako důsledek jeho cílevědomého bádání ani náhodných nálezů (ani sami andělé nejsou schopni je odkrýt — 1Pt 1,12), ale jediné tak, že Bůh o tom ze své vůle rozhodl. Aniž si dává uložit vhodnou chvíli, uskutečňuje Bůh podle svého rozhodnutí (Ga 4,4) zjevení pro svět v → Ježíši Kristu. Ježíš Kristus, od Boha poslaný a *jedno* s ním, nám zjevuje Boha a spolu s ním se stává předmětem zjevení (L 10,22—24; J 17,6—8). Skrze Ježíše je Bůh zjevený světu. Bůh se však nespokojuje se zjevením, které jednou provždy a pro celý svět učinil. Stále znovu uschopňuje přijímat zjevení (Mt 16,17; Ga 2,15—16; 1Te 2,13). Aby ho lidé mohli pochopit, dává jim svého → Ducha (Mt 11,27; 1K 2,10nn; 12,3). Jeho zjevení působí na ty, kteří vstupují do jeho obecenství a přiznávají se k němu jako k Pánu. U ostatních zůstává bez účinku nebo také vyvolává pobouření. Boží zjevení se tedy děje dvojím způsobem — objektivně v Kristu a subjektivně Duchem svatým, kterého dává lidem. A konečně poslední, všeobecné zjevení rovněž zůstává jediné v božím rozhodnutí (Mk 13,32). Neuvede je do pohybu metafyzicky příznivá objektivní situace, ale Bůh, Pán všech časů.

3. *Obsah zjevení.* Bůh zjevuje lidem *sebe sama*, ačkoli jej nikdo nemůže vidět (J 1,18), a hříšník se musí bát jej potkat (L 5,8; Ř 1,18). Zjevení je úplné. Bůh nevydává lidem pouze nějaký souhrn vědomostí o tom, co přesahuje jejich vědění, ať už o skrytých skutečnostech nebo o budoucím vývoji časů. Nedává jim ani vědomosti, které by jim poskytly iluzi, že se stanou božskými nebo polobožskými, a tím i schopnými se bez něho obejít. Zjevuje se jim on sám, když jim odkrývá své hlavní tajemství: Miluje je (1J 4,9) a tato → láska, tupená hříchem a zbavená účinku zášahem smrti (Ř 5), jej přiměla dát pro spásu světa svého jediného Syna (Ř 3,21: boží „spravedlnost“). V tomto Synu se Bůh dává poznat, odpouští hřích a vítězí nad smrtí, a tedy také *tento Syn* je výslovným obsahem zjevení (J 14,9; Ga 1,16; Mk 1,1 má prostě jako název „evangelium Ježíše Krista“). A poněvadž Ježíš Kristus nezůstává nějakou vnější realitou

k rozjímání, ale zjevuje se, a tak žije a panuje mezi věřícími, *jeho život v těle církve* je konkrétní způsob, kterým se manifestuje ve světě. Od té chvíle se tento život stává rovněž předmětem zjevení (na našem těle, říká apoštol 2K 4,10; Kristus ve vás, Ko 1,27; víra, Ga 3,23). Ježíšova lidská stránka o sobě (jeho charakter, ctnosti, názory) nám nezjevuje Boha. Zjevuje jej to, co nám Ježíš z božského pověření říká (jeho slovo), co pro nás z božského pověření koná (jeho ponížení a vítězství), co v nás jako Pán církve z božského pověření působí (jeho přítomná autorita) a čím z božského pověření pro celý svět je a bude (jeho konečný příchod). A konečně v posledním den se zaskví ve světě právě toto zjevení a bude úplné: Bůh všechno ve všech (1K 15,28), *→ sláva boží a jeho děti* (Ř 8,18—19; Ko 3,4; 1J 3,2). V celém vesmíru se zjeví Bůh sám ve své osobě a s ním všechny poklady moudrosti a poznání (Ko 2,2—3).

4. *Komu je zjevení určeno.* Je pro všechny lidi (L 2,31; 3,6; 1Tm 2,4) a v tomto záměru se předně obrací k těm, jimž bylo zaslíbeno, k dětem Izraele. Je zřejmé, že jakmile bylo dáno Izraeli, který v ně skládá naději a zároveň je odmítá, svět je začíná vnímat, takže je přijímají lidé, kteří buď nebyli vůbec, anebo už nebyli ve smlouvě — „nemluvnátka“ (lid, který nezná teologické výklady, Mt 11,25—27) a pohané (Mt 8,10—12; 15,24—28, k Ježíšovu překvapení; Sk 10—11). Dvě skutečnosti činí z Kristova příchodu událost univerzálního dosahu a vyvádějí zjevení z historických kolejí. Izrael odmítá ukřižovaného Krista (k Izraeli se přidružuje slepý svět) a Kristovo vítězství ve vzkříšení. Od této chvíle bude kázáno evangelium všemu stvoření (Mk 16,15; Mt 24,14; 26,13; *→ služba Pavlova*). Je kázáno, ale není všeobecně přijímáno, poněvadž přijetí záleží jen v činu *→ víry*. A víra není všeobecná (2K 4,3—4). Tato skutečnost vede svatého Pavla, aby v krátkých jakoby vylučných větách řekl, že Bůh se zjevuje „všem, kdo věří“ (Ř 3,21n), „těm, kteří jej milují“ (1K 2,9), a „svatým jeho“ (Ko 1,26). Stejně i Jan zdůrazňuje skutečnost, že *→ svět* nezná Boha, protože nepřijímá zjevení, a že Ježíš sám odmítá dát se poznat jinak než ve víře (J 7,4). Univerzální záměr zjevení se tím nezmenší, pokud jde o prospěch lidí i celého stvoření (Ř 8,19—22), a dokoná se v po-

sledním soudu a v novém světě (Zj 20—22).

5. *Čas zjevení.* Boží zjevení v příchodu Ježíše Krista je historická událost, a má tedy v dějinách své místo. Nebo spíše řekněme, že celé dějiny lidí jsou uspořádány podle Ježíše Krista. Před ním byl čas očekávání (stará smlouva s prorocstvími: L 10,24; Žd 11; 1Pt 1,10—12. Bůh SZ není jiný než Bůh NZ, je tentýž, pouze jeho tajemství se v Kristu zpřístupňuje zraku a chápání), čas tmy a tápání *→ národů*. Boží zjevení, Ježíš Kristus, přichází na konci věků (1Pt 1,20) a vyznačuje vstup ne do jiného období, které by mělo stejnou povahu jako předchozí, ale do konečného *→ času* („věčný život“, srv. J 3,36). NZ říká, že zjevení se událo na konci času nebo v Ježíši Kristu, a nevidí v tom rozdíl, poněvadž Ježíš Kristus je konec časů. Kázáním apoštolů a budováním církve se tento poslední čas stane pro celý svět a pro všechny národy časem kritickým, hodinou, která oznamuje všemu stvoření blízkost spásy (Ř 13,11—12; 1J 3,2), hodinou bdění, pozorné památky (1K 11,24—26 a „dokud nepřijde“) a ponížných proseb (Ř 8,19; 1Pt 4,13; Zj 6,10; 22,17 a 20). Od chvíle Kristova příchodu pokračuje slavný průvod ztraceného a zadržaného stvoření a začalo odhalení. Mešká-li, je to proto, aby byla světu dána příležitost k pokání a k víře (2Pt 3,9n). Zjevení Ježíše Krista se touto naléhavou povahou liší od spekulací všeho druhu a vylučuje skeptická a neplodná očekávání.

6. *Zjevení zasahuje člověka různými způsoby.* Pro uskutečnění božského zjevení nejsou vyhrazeny žádné zvláštní formy. Ježíš Kristus se zjevil v těle a byl vzkříšen. Všechno, co tvoří život, včetně smrti, je tedy dotčeno. Apoštolé, zvláště svatý Pavel (Ga 1,12; 2,2; 2K 12,1), dostali toto zjevení v prvotní podobě. Od té doby si toto zjevení razí cestu do všech končin světa slovem poslu a působením Ducha svatého v církvi, nezávisle na vnějších formách, kterých používá ke své službě. Bůh používá všeho, aby lidé došli ke svobodnému poznání jeho zjevení v Ježíši Kristu.

7. *Spisy NZ* (evangelia, Skutky a epistol, Zjevení) jako takové nejsou zjevením. Jsou to svědectví, která formou pří-

běhu a prohlášení vypovídají o božím zjevení v Ježíši Kristu. Pro své místo v dějinách a pro kvalitu osvicených svědectví jsou jedinečné a nenahraditelné (spisy zvané apokryfy se od nich odlišují nejen pozdější dobou vzniku, ale také méně jasnou duchovní linií). Aniž potřebovaly kdy být literárně sjednoceny, jsou jednomyslné. A jako takové jsou pramenem, z něhož se církev dovídá o Ježíši Kristu (→ Písmo). Jsou zárukou a soudcem její věrnosti a apoštolskosti. Zvěstují Ježíše Krista a kromě neomylnosti zplnomocněných poslů jeho příchodu na svět si neosobují nárok neomylnosti v jiných věcech. Bůh se zjevil skrze Ježíše Krista, ne skrze knihu. Ale spisy NZ jsou „služebníci, skrze něž jste uvěřili“ (1K 3,5), jsou nezbytné k slyšení a k pečlivému, až k doslovnému studiu. Víra a podobně i poslušnost a čest zůstanou vždycky vyhrazeny jen Pánu.

CH. BIBER /přel. D. Matějka

ZKOUŠKA → *Pokušení*

ZLATO → *Peníze*

ZLO → *Dobro, Hřích*

ZLOŘEČENSTVÍ

1. *Zlořečenství je slovo, kterým Bůh pro hřích uvaluje neštěstí a smrt na člověka, anebo na věci.* Haď je zlořečený (Gn 3,14), zlořečená je země (Gn 3,17; 5,29) a také Kain (Gn 4,11). V lidských ústech svolává zlořečení soud na nepřátele boží (Nu 22,6; 23,8; 2Kr 2,24; Pl 3,65). Je-li namířeno proti Bohu, je hříchem povýtce (Lv 24,11.15; Jb 2,9) a přivodí smrt: kdo zlořečí Bohu, vylučuje se ze smlouvy a ze života. Totéž platí o tom, kdo zlořečí rodičům, neboť skrze ně mu Bůh dal život (Ex 21,17; Př 20,20; 30,11), anebo o tom, kdo zlořečí králi, pozemskému zástupci Boha-Krále (1Kr 21,13; 2S 19,21).

2. Poznamenejme, že boží zlořečení *není na téže rovině jako jeho → požeňání.* Je jeho logickým důsledkem, nepatří však k prvotnímu božimu záměru. Zlořečenství je možné proto, že existuje požeňání: je údělem těch, kdo požeňání zavrhnou. Kdo při setkání uznají v Abrahamovi nositele milosti, budou požeňáni, ale ti, kdo mu zlořečí, kdo v něm (anebo v jeho lidu) nenávidí skutek božeho vyvolení, budou zlořečeni (Gn 12,3; sr. 27,29). Když Bůh staví svůj lid před požeňání a zlořečen-

ství (Dt 11,26—28), nestaví jej před dvě rovnocenné možnosti, mezi nimiž by si vybral — Izrael je přece požeňaný —, nýbrž mu dává poznat, že zůstane požeňaný, bude-li milovat Boha, zachovávat jeho příkázání a odvrátí-li se od model (Dt 11,28; 30,15—18). Izrael bude zlořečený, jestliže bude nevěrný Bohu, který jej vyvolil; přesněji: protože si jej vyvolil. Jeho hřích a zavržení jsou přímo úměrné milosti, která mu byla prokázána. Podobně nejsou v podobenství o soudu (Mt 25,41nn) zlořečnými lidé od věků předurčení k prokletí, nýbrž ti, kdo se s Kristem setkali v jeho bratrích, v jeho maličkých, a odmítli ho v nich milovat.

3. *Kristus se stal zlořečenstvím za nás* (Ga 3,13). V celé kapitole ukazuje Pavel Galatským početilost návratu k → zákonu jako prostředku spásy. Nejenže skrze něj nemůžeme dosáhnout spravedlnosti, poněvadž jej stále přestupujeme (v. 10), nýbrž především proto, že úmysl sám spočívá na naprosté neznalosti toho, co to → spravedlnost před Bohem znamená: místo aby člověk přijímal (v. 11), chce se chlubit (sr. L 18,11—12). Používáme-li zákona jako prostředku spásy, dostáváme se do rozporu s boží vůlí a propadáme zlořečenství. Kristus nás vykoupil, když se pro nás stal zlořečenstvím, když na sebe vzal postavení člověka, který se chtěl spasit skrze zákon a na kterého Bůh uvalil zlořečenství. Takto ukazuje, že tento prostředek spásy je nepoužitelný. Zároveň doporučuje jiný, pravý: utrpení Syna za hříšníky, dar milosti, přijímaný vírou.

4. Věřící byl milostí oproštěn od zlořečenství, a proto *nemá právo zlořečit* (L 6,28; Ř 12,14; Mt 5,44). Zlořečenství, jež vylučuje bližního z milosti, je jakýsi poslední soud, jež nad ním vynášíme. Pro toho, kdo zná své vlastní postavení před Bohem a kdo sám žije z milosti, která zachraňuje zlořečeného, je nemyslitelné.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

Z L Ý

Starý zákon

Pro označení zlého užívá SZ mimořádné množství různých výrazů. Zpočátku vyjadřoval každý z nich nepochybně nějakou příznačnou vlastnost zlého nebo sděloval,

jaký názor si o jeho hodnotě učinilo společenství.

Postupně se tato slova vzájemně vytlačovala, až jedno z nich, patrně to novější a přesnější, zastoupilo všechna ostatní. Je to slovo, které naše bible překládají výrazem „zlý“ a které by se mohlo dobře překládat *bezbožný* nebo ještě přesněji *přestupník*, což jsou dynamičtější a izraelštější pojmy. Jde tu o vztah k něčemu, co je zlé, a k někomu, kdo je zlý.

Zloba působí ve třech rovinách: Hospodin, lid, zákon, což bychom v moderních kategoriích vyjádřili jako rovinu teologickou, společenskou a mravní. Pro Izraelce tyto tři roviny tvořily jedinou, rovinu → smlouvy.

Zpočátku je zlý ten, kdo buď neuznává smlouvu s Hospodinem (což jsou zpravidla vnější nepřátelé), nebo mnohem častěji ten, kdo sice uznává její nezbytnost, ale nepovažuje ji za dostačující. „Hospodin je příliš daleko, nic nevidí, nic nemůže, je to, jako kdyby ani nebyl“ (Ž 10,4 a 13; Ž 14,1; Ž 53,2). Rozhodně tu nejde o ateismus. Zlý tedy vyhledává jiné smlouvy s jinými bohy (podobně jedná celý národ, když se uchází o smlouvy s jinými národy; to je ostatně významově shodné s uzavřením smlouvy s jejich bohy). Prvním úkolem proroků se stane veřejné kárání těchto smluv, které zlý ve své mysli považuje za slučitelné se službou Hospodinu. Protestují-li proroci, pak se to děje především proti službě dvěma pánům (Joz 24,15; 1Kr 18,21), dále proto, že smlouva není nikdy neutrální, smlouva obdařuje „životem“, boží mocí. Znečištění je nevyhnutelné (zlý sám je nakažlivý: Ž 1). Zlý se také velmi rychle dostane k odmítnutí smlouvy s Hospodinem, stává se čím dál tím „nemocnější“. Z hlediska smlouvy Hospodinovy se stává nicotou, takže zůstává pro účastníky smlouvy nebezpečný (tato skutečnost je paradoxní jen pro naše soudobé myšlení, které považuje nicotu za neutrální, zatímco pro Izraelce je nicota škodlivá, rozkladná).

1. Na základě pozorného studia žalmů se domníváme, že *první historickou formou* zlého byl čaroděj nebo kouzelník (Ž 31; 57; 59). SZ o nich mluví hodně často a velice přísne (Dt 18,9–14): výraz překládaný „činitelé nepravosti“ patrně znamená „činitelé kouzel“ nebo přinejmenším „činitelé nicotnosti“ či „zlomyslnosti“; výraz překládaný „nepřítel“ může

mít něco společného s vyvolavačem duchů zemřelých. Magie je prvotní formou přirozené teologie. Čarodějové, kouzelníci se provinují proti Hospodinu tím, že jej prohlašují za neschopného, chtějí používat nebo se nějak zmocnit těch sil, které Hospodin neměl v úmyslu lidem poskytnout, či se jich zmocnit jinak, než si přál. Provinují se proti městu, jehož základy otřásají, proti zákonu, který je zakazuje, proti Izraelcům, které matou a vedou k bezbožnosti.

2. *Druhou formou* zlého (velice blízkou první) je → modláš. Také on uzavírá jiné smlouvy a zná jiné zákony. Zná jich tolik a tak dobře, že z toho dochází k zamítání zákona božího. Modláš se tak stane člověkem mimo zákon a jeho naprostý determinismus jej přivede k lhaní, krádeži, zabíjení a k nepřátelství vůči tomu, kdo je „v zákoně“ (což není totéž co „pod zákonem“). Zlý ubližuje svatosti Hospodinově a neporušenosti Izraele a zákona božího. Zlý musí tedy být zničen.

Jistěže jsou také jiní zlí: přestupníci, hanobitelé, vraždníci, ale z teologického důvodu byli zařazeni do druhé kategorie. Poruší jediné z přikázání nebo pohrdnou spravedlností znamená ohrozit Izraele, zrušit smlouvu, postavit se proti Hospodinu a především být modloslužebníkem, i když po našem soudu není tato modloslužba modloslužbou primitivní. Musíme si uvědomit, že v izraelském způsobu myšlení člověk mohl být buď jen „pro, nebo proti“. Proto bylo možno přestoupit Hospodinův příkaz jen na příkaz nepřítel. Jakákoliv křivda způsobená zbožnému Izraelci pak nutně byla ovocem naprosté modloslužby. Tím se vysvětlují *kletby proti zlým* (Ž 109; 139), které se neprávem všechny bez výjimky přijímají, nebo odmítají. Lze rozlišit dvě roviny:

a) Na rovině náboženské sem patří exkomunikační výroky. Zlí se vyloučili ze smlouvy a z obecnosti Hospodinovy moci. Schvaluje se tedy rozsudek, který vynesli sami nad sebou, a na Hospodinu se žádá, aby jej uskutečnil. Dnes bychom to nazvali exkomunikací.

b) Na rovině občanské je to určitý způsob jednání. Na soudci se požaduje (Hospodin je pro Izrael Soudec), aby potrestal zlé podle jejich přestoupení. Totéž se očekává od celého společenství. Dnes to znamená prosit Boha o více spravedlnosti

v našich zemích a v tomto smyslu také jednat.

Nový zákon

Stejný výraz může označovat zlého (Mt 5,39), Zlého-ďábla (Mt 5,37), zlo, které jím je ne samo o sobě, nýbrž ve svém neblahém působení (Mt 5,11). Výrazem zlo se hodnotí osoba (Mt 18,32), její skutky (Ko 1,21), přítomný věk (Ga 1,4; srv. Ef 5,16), přítomná generace (Mt 12,45), celý svět (1J 5,19). Pokud jde o člověka, zlé může být jeho svědomí (zmučené svědomí v novodobém smyslu je něco jiného: Žd 10,22), stejně tak jako jeho slova a skutky, Pochází to z podstaty, která není objektivně, nýbrž svévolně zlá (Mt 15,10—20 a Mk 7,14—23, srdce zde podle izraelského pojetí znamená vůli), poněvadž svět není sám v sobě zlý (J 17,15). Existují také zlí duchové (Mt 12,45; → ďáblové). Působí to dojmem jakéhosi hierarchicky uspořádaného světa, který je nepřítelem světa druhého. Neexistuje mezi nimi neutralita ani syntéza (srv. SZ a Mt 6,24). Při tom však nelze zůstat. Tento zlý svět přijímá své světlo, a tedy svůj život od Boha, který je dobrý (Mt 6,45). Tento svět začal skrze něho existovat (J 1,1nn). Nejde tu však vůbec o nějaký dualismus. Toto zlo není především součástí podstaty světa (není imanentní), takže by se jím nakazil každý, kdo je ve světě. Je spíše návykem, pokřivením, které zachvacuje; člověk se jím stává člověkem ze světa nebo z ďábla (1J 3,12). Tento návyk je hrozný, je zlobou proti Bohu, vztahuje se na všechno, takže všechno stvořené vzdychá po vysvobození (Ř 8,18nn). Kdokoli se nakazil zlem, nemůže se ho sám zbavit. Zlý strom nemůže nést dobré ovoce (srv. Mt 7,18), zlé pokolení, které se chce zla zbavit vyčištěním domu, shledá svůj stav sedmkrát horší než dříve (Mt 12,43n). Je třeba takového očistění, které by bylo zlomem (Žd 10,22; → křest).

„Zlý“ může mít také smysl čistě nenáboženský (srv. Sk 17,5) nebo specificky mravní. Označuje pak toho, kdo porušuje boží zákon. Výraz může mít také smysl čistě křesťanský: označuje toho, kdo neodpouští (Mt 18,32), kdo je proti církvi a jejím apoštolům (3J 10; 2Te 3,2) nebo kdo je heretik (2J 11).

Není-li zlý členem církve, je třeba se za něho modlit (srv. Mt 5,44). Je-li křesťan, je třeba jej upozornit, že ohrožuje

svou spásu (srv. Mt 18,15nn). A je-li to nezbytné, je třeba ho i vyloučit, aby byl přiveden k pokání (srv. Mt 18,15nn a 2K 2,5nn).

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

Z M R T V Ý C H V S T Á N Í

Skutečnost zmrtvýchvstání vyjadřuje bible (hebrejská i řecká) pomocí několika sloves, jejichž významový rozsah je širší než rozsah termínu „zmrtvýchvstání“: *probudit, podnítit, uzdravit, vstát, objevit se, zjevit se*. Výraz, vystihující jen myšlenku vzkříšení, zmrtvýchvstání, bible nemá. Sloveso *egeirein*, vyskytující se v souvislosti se vzkříšením nejčastěji, vystihuje vzkříšení (Ježíšovo i mrtvých) hlavně jako akt boží moci, zatímco *anistanai* (doslova zvednout se, postavit se) je překládá spíše jako vítězství života nad smrtí. Biblický kontext však tyto poněkud neurčité termíny náležitě upřesňuje.

1. Ve srovnání se starými náboženskými systémy Blízkého východu (egyptský Osiris, babylónský Tammúz, maloasijský Attis) vyniká SZ při zpracování tématu vzkříšení naprostou střízlivostí. Bůh zde totiž není pojat jako božstvo plodnosti, vázané na vegetativní cyklus: Hospodin ovládá i svět vegetace a ročních období. Nepodílí se na přírodním dění, nýbrž je ustavuje a řídí. „Neobrozuje“ se každým rokem na počátku období dešťů, proto ani lidé se nemají podílet či dokonce spolupracovat na tomto kosmickém dramatu magií, cyklickými slavnostmi či mystérii. Nicméně některé z vůdčích biblických myšlenek týkajících se vzkříšení nacházíme v náboženství dávného Íránu, tzv. pársismu: soud osobní povahy na konci časů, očekávanou očistu lidstva a světa. V Izraeli se objevuje myšlenka vzkříšení teprve v době exilu; týká se ponejprv Davida, pastýře Izraele, který bude „vzbuzen“ (Ez 34,23—31; 37,24—28), potom Izraele jako celku, jenž bude povolán k životu Hospodinovou mocí: „Aj, já uvedu do vás ducha, abyste ožily...“ (Ez 37,1—14; u Oz 2,16nn a Jr 3,19nn; 31,1nn; 29,10nn se nejedná o vzkříšení, nýbrž o nové ustavení Izraele. Avšak i u Ezechiele slouží myšlenka vzkříšení myšlenke znovuuastavení a prosperity Izraele (u Iz 53 je vzkříšení zřejmě vyhrazeno služebníkovi Hospodinovu; v. 10—12). V knize Jb (19,25nn) nabývá individuálnějších rysů a ústí v myšlenku konečného

obecnství s Bohem: „uzřím Boha“. V pozdních žalmech se tu a tam objevuje myšlenka osobního vzkříšení, avšak vždy velmi střídmě (Ž 16,10n; 49,16; 73,26; 17,15; — smysl těchto oddílů ostatně není sporný). Teprve v židovské apokalyptice (Iz 26,19; Da 12,1nn) zřetelněji vyvstává představa vzkříšení spravedlivých i nespravedlivých, doprovázená myšlenkou posledního soudu a následného obnovení celého lidstva (4. Ezdráš, Baruchova apokalypsa). Za Ježíšova života nebyli v této věci židovští učenci zajedno: zdá se, že saduceové myšlenku vzkříšení odmítali, na rozdíl od farizeů (Mk 12,18nn; Sk 23,6—8; shodně svědčí i Josephus Flavius, *Válka židovská* II,8,14).

2. V NZ nabývá myšlenka vzkříšení na důležitosti a přesnosti tak náhle, že to lze při prvním pohledu na věc sotva vysvětlit. Základní představa nepochybně navazuje na pojetí SZ a pársismu: vzkříšení Ježíše z mrtvých není pojato jako opakující se kosmické vítězství života nad smrtí, nýbrž jako svrchovaný eschatologický boží čin, který definitivně skončuje s nadvládou → smrti. Smrt není chápána jako dočasný výpadek života, nýbrž jako naprosté zničení člověka, záhuba, ze které může člověka „vyprostit“ pouze moc Boha stvořitele. Jedinečnost NZ tkví v tom, že vše, co se týká vzkříšení, vztahuje k blízké dějinné události: ke smrti a vzkříšení Ježíše Krista. V rámci tohoto trojího pohledu, který zakládá originalitu prvokřesťanské úvahy o vzkříšení, můžeme upřesnit následující důrazy:

a) Nejstarší svědectví o Ježíšově vzkříšení nenacházíme v evangeliích, nýbrž v epistolách a určitých oddílech Skutků (1K 15,4,12; 6,14; 2K 4,14; 5,15; Ř 1,4; 4,24n; 6,4,9; 7,4; 8,11,34; 10,9; Ga 1,1; Ef 1,20; Fp 2,9n; Ko 2,12; 1Te 1,10; 4,14; 2Tm 2,8; 1Pt 1,21; Sk 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30,37). Nápadné jsou tyto texty tím, že Ježíšovo vzkříšení spíše potvrzují než popisují, a to vždy jako akt boží moci, který nebylo lze nijak předvídat či dodatečně vysvětlit. Apoštolé „nedokazují“ Ježíšovo vzkříšení: pro ně je předmětem víry, ne-li základní jistotou víry (1K 15,12). Tato jistota však nikdy není pouhou vnitřně prožívanou duchovní jistotou věřícího: jednak Kristus vstal z mrtvých „podle Písem“ (1K 15,4), tj. v určité jedinečné chvíli dějin spásy, určené Bohem, jednak se vzkříšený Kristus „ukázal“ lidem, kteří ještě

v době, kdy Pavel píše epístoly, mohou dosvědčit, že ho na vlastní oči viděli (→ apoštolé). Podle těchto textů se Ježíš zjevil pouze svým učedníkům nebo těm, kteří se jimi poté stali. Svědectví o Ježíšově vzkříšení není tedy pojato jako nepochybný „objektivní“ důkaz, nýbrž jako výpověď víry, určená víře posluchačů.

b) Přes nejednotnost, až zmatečnost novozákonních textů o zjevení vzkříšeného Krista (ponejvíce se projevuje v určení místa a počtu zjevení a v časovém zařazení vzhledem k nanebevstoupení) vyniká skutečnost, že Vzkříšený není nikdy popsán jako „čirý duch“, nýbrž jako živoucí osoba v „těle“ (Mk 16,6; sr. v. 11.12.14; Mt 28,6nn; L 24,34; sr. v. 39; J 20,17.19.26—29). Někdy je „tělo“ Vzkříšeného ztotožněno se zabitým tělem pozemského Ježíše, někdy je zřejmě „duchovním tělem“, o němž se NZ často zmiňuje (Mt 22,30 a paralely; 1K 15,50—52; 2K 5,1; Fp 3,21). Zde NZ podtrhuje zvláště osobní totožnost toho, který „trpěl“, s tím, který byl „vzdvížen“: Jeho sláva a utrpení těží ze sebe navzájem svůj význam. Být práv Novému zákonu znamená nesměšovat je ani neoddělovat.

c) Ježíšovo vzkříšení podle NZ není pouze „historická“ událost v již nastíněném smyslu, je rovněž boží soud, který „nyní“ zasahuje každého člověka. Nejvýrazněji tuto myšlenku formuluje Ř 4,25: Ježíš „vydán jest pro hříchy naše, a vstal z mrtvých pro ospravedlnění naše“. To, co Bůh učinil, když vzkřísil Ježíše, učinil *pro nás*, pro naši spásu. Ježíšovo vzkříšení je tedy vyjádřením určité boží vůle: Bůh poté, co zahubil hříšného člověka, zázračně jej povolává k novému životu. Jeho vzkříšením jsme byli určeni pro život, a to již nyní, i když zatím skryté (Ř 6,4—11; Ga 2,20; Ko 2,12nn; Ef 2,1,5; 2K 4,10nn; 1Pt 1,3). Člověk není magicky nebo spiritualisticky proměňován v nebeskou či nesmrtelnou bytost, nýbrž skrze zvěstování, které osobně každému „udílí“ konečné boží rozhodnutí, jednou provždy zapsané v Ježíšově vzkříšení, se již za své pozemské existence smiřuje s Bohem a má podíl na Ježíšově vítězství nad smrtí.

d) Důsledky Ježíšova vzkříšení pro věřící i veškeré lidstvo se projeví v plném rozsahu až v posledních dnech. Jednotlivé případy zmrtvýchvstání, o nichž se evangelia zmiňují, jsou předzvěstným znamením definitivního a obecného vzkříšení.

Potvrzují, že se „naplnil čas“, že Ježíš otevřívá → království (prozatím skryté) a že vládu smrti vystřídá vítězství → života (Mk 5,41 a paralely; L 7,11—17; J 11; sr. 5,2; 12,1.9.7). Tento eschatologický význam je třeba vidět tam, kde synoptikové ohlašují Ježíšovo utrpení a vzkříšení, což podle nich jsou určené etapy dějin spásy a jejich záměrem je definitivní obnova lidstva pod vládou Vzkříšeného (sr. Mt 16,21; L 9,22; Mt 17,9.23; 20,19; Mk 14,28). Na toto všeobecné vzkříšení činí evangelia několik narážek (Mk 12,23nn a paralely; 14,25 a par.; Mt 8,11; L 13,22—30; Mt 25,31—46; J 5,28nn; 6,39n; 6,44; 17,24). Epištoly jsou zde určitější:

1. Všeobecné vzkříšení je naprosto podmíněno Ježíšovým vzkříšením. — Člověk „nemusí“ vstát z mrtvých, nevlastní nijaký princip nesmrtnosti (ať již ducha či duše); „ale vstal z mrtvých Kristus, prvotiny těch, kteří zesnuli“ (1K 15,20.23; 1Te 4,14). 2. Obecné vzkříšení bude signálem konečného Kristova vítězství nad nepřáteli, zvl. nad smrtí (1K 15,26). 3. Jedná se především o vzkříšení věřících, vzkříšení „nespravedlivých“ k soudu se však předpokládá a někdy i výslovně potvrzuje (Sk 24,15; J 5,28n; Mt 11,24; Sk 20,4n.12n; 1Te 1,9n; 2,12). 4. Tak jako Ježíš ani ostatní vzkříšení nebudou „čistě duchovními“ bytostmi. Budou oděni („Bohem“, ne díky procesu zduchovnění; 1K 15,38) v totéž duchovní a neporušitelné tělo, v které byl oděn oslavený Kristus před nimi (1K 15,51—57). 5. Byla vyslovena domněnka, že Pavlovo myšlení se vyvíjelo od očekávání budoucího vzkříšení, které zdědil ze svého židovství, k spiritualističtějšímu pojetí osobního společenství s Kristem záhy po smrti, které měl údajně převzít z dobové helénistické mystiky (porovnej 1Te a 1K 15 s 2K 5,1nn a Fp 1,23). Nezdá se však, že by tato hypotéza odpovídala skutečnosti. Lze říci, že v době, kdy psal epištoly do Filipis, nepocítá již s tím, že by se dočkal Kristova příchodu. Doufá-li však, že bude „s Kristem“ (Fp 1,23) po své smrti, nijak proto neupouští od očekávání konečného vyústění dějin spásy v duchu eschatologické naděje, která v jeho myšlení zřetelně převládá (sr. Fp 3,10n.20n; 2K 1,9; 4,14).

P. BONNARD /přel. M. Rejchrt

ZNAMENÍ → Zázrak

ZNÁT

Máme-li vymezit, jaký je vlastní význam slova „znát“ v bibli, je vhodné srovnat hebrejský pojem poznání s klasickým pojmem řeckým. Získaná upřesnění nám pomohou vyloučit nejsložitější údaje Nového zákona.

1. *Poznání řecké a poznání hebrejské.* Poznání řecké (a novodobé poznání vědecké, které z něho vychází) je povýtce rozumové. Tím se chce říci, že poznaná skutečnost, věc nebo osoba nepřestává být předmětem, jehož se duch poznávající osoby zmocňuje prostřednictvím smyslu a zvláště prostřednictvím zraku. Toto zmocňování je tím úplnější, čím je představa přiměřenější poznávanému předmětu. Aby si takto předmět osvojil, musí poznávající, pokud je to v jeho moci, zachovat vůči předmětu co možno největší odstup. Ovládne ho rozumově v té míře, v níž se věnuje pouze pozorování. Znat znamená tu vpodstatě vědět a opakem poznání může být jen neznalost či omyl.

Hebrejské poznání obdobnou předmětnost na úrovni prostého rozumu nevyklučuje, avšak zcela ji převyšuje. Pro Starý zákon poznávat neznamená jen pozorovat a vědět, nýbrž také, ne-li především, potkávat, zkusit, podílet se. Jde mnohem méně o to, přivlastnit si „předmět“ myšlenkou, nežli dát se protknout skutečností, která zaplní nitro „podmětu“ a vytrhne jej z jeho soběstačnosti.

V tomto smyslu podle Starého zákona člověk pozná (něco, co by pro řecké myšlení nemělo skoro smysl), totiž bolest a nemoc (Iz 53,3), ztrátu dětí (Iz 47,8), boží moc (Jr 16,21) a jeho pomstu (Ez 25,14). V tomto smyslu muž „pozná“ ženu (Gn 4,1; Sd 19,25) a žena muže (Nu 31,17). Stalo se zvykem — a ne neprávem — mluvit v tomto posledním případě o poznání „v biblickém smyslu“, avšak zapomnělo se, že je to jen zvláštní případ mnohem obecnějšího významu.

K prostému pozorování věcí a osob, které si duch osvojuje myšlenkou, přidává hebrejské myšlení nový rozměr, a to čas, v němž se odvíjí děj, který obsahuje již závazek poznávajícího „podmětu“ vůči poznávanému „předmětu“. Poznávat znamená ve Starém zákoně přijmout závazek v určitém ději a souhlasit s tímto závaz-

kem. Ve hře není již jen rozum. Zasahuje i vůle a opak poznání se zdaleka neomezuje jen na neznalost a omyl, nýbrž vrcholí v neposlušnosti, vzpouře a v svévoli, jedním slovem v → hřích.

Tento pojem poznání nabývá plného dosahu ve vztazích mezi Bohem a lidem izraelským. Znáť Izraele není pro Boha jen vědět, co je Izrael a co dělá. Znamená to zavázat se vůči němu jako snoubenec vůči snoubence, spojit se s ním vůlí ke společným dějinám (Oz 13,5). Toto poznání, povýtce biblické a bohoslovné, zahrnuje v sobě nutně → vyvolení, a může proto způsobit zavržení (Am 3,2). Znáť Boha znamená pro Izraele nejen vědět, že „je Bůh“, nýbrž i přijmout → smlouvu boží (Oz 2,20), (znovu) uznat jeho veliké skutky (Dt 11,2; Iz 41,20; Oz 11,3), vzdávat mu slávu a poslouchat ho (Iz 11,2; Ž 9,11; 36,11), znamená chtít to, co on chtěl první.

2. *Poznání v Novém zákoně.* V podstatném spočívá pojem poznání v Novém zákoně na pojmu zákona Starého. Poznání = poslušné uznání božího díla, s tím rozdílem, že toto dílo je od nynějška již uskutečněno v Ježíši Kristu (L 10,11; Sk 2,30; 1K 2,8; Fp 3,10), a ačkoli je ještě ukryto, projeví se slavně na konci času pro spásu věřících (Mt 24,32n par). Může-li člověk znát, je to jedině proto, že Bůh jej předtím již poznal a spojil se s ním (Ga 4,9; 1K 13,12). Nicméně je třeba poznamenat dvě odlišnosti neznámé ve Starém zákoně, které si nové okolnosti vyžadují:

Za prvé je třeba si povšimnout, že určité oddíly (např. Ř 1,18—23; 1K 1,21; Ga 4,8n; Ř 2,20; 1Tm 2,4; 2Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1 atd.) nepochybně chápou poznávání jako vědění. Starý zákon, obracející se v podstatě k Izraelcům, mohl si dovolit nezastavit se u stránky rozumové. Právem se předpokládalo, že veliké boží skutky Izrael teoreticky zná. Důležité bylo ukázat jejich mravní důsledky. Poněvadž apoštolská zvěst se obrací také k pohanům, stalo se nutným dát pohanům především poznání rozumové o božích skutcích, které neznali. Ostatně oddíly Nového zákona upřesňují, že toto poznání by bylo marné, kdyby zůstalo jen teoretické (1K 13,2.8.9.12). Vědění o velikých božích skutcích je podmínkou nezbytnou, i když ne dostatečnou, pro pravé poznání, jež je i nadále jen božím darem, udělovaným skrze Ducha svatého (1K 12,8) a přijímaným vírou jednatelů (Ep 1,9—11; Fm 6).

Za druhé si povšimneme, že apoštolské myšlení o poznání je mnohdy u Pavla a zvláště u Jana namířeno proti gnosticismu, často však právě z něho čerpá svůj slovník. Gnosticismus, filozofické a náboženské hnutí, které bylo starší než křesťanství a brzy je vážně ohrožovalo, se lišilo od řeckého klasického myšlení a považovalo poznání ne za výsledek předmětného pozorování, nýbrž za zasvěcení, které zasvěceného činí vlastním duchovních schopností převyšujícím rozum. Zastánci řeckého klasického myšlení proti němu bojovali ve jménu rozumu a křesťané ve jménu víry. Gnosticismus vskutku činil z poznání tajemné vědění, osvčující zasvěceného a domněle činící každou víru zbytečnou. Pavel (1K 8,1—3) a Jan (v celém svém evangeliu a ve svých listech) připomenou, že poznání není schopnost přidaná člověku, kterého by užíval podle své libosti, nýbrž že poznání vyvěrá z rozhodnutí pro víru v dějinné boží zjevení v Ježíši Kristu, který je naplněním dějin Izraele. Víra a poznání se navzájem podporují (J 6,69; 8,31n; 10,38; 16,30; 17,7n; atd.), aniž se kdy poznání může oddělit od → víry a aniž člověk může být odtržen od svatých dějin a mít jen svoje dějiny vlastní. Evangelijní poznání není známost zasvěcenců, nýbrž rozpoznání věřících.

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

ZNOVUZROZENÍ → *Křest, Život, Slovo*

Z P Ě V

Izraelci nepovažovali hudbu za umění v novodobém smyslu slova, tedy za umění, které je samo sobě účelem, jisté však je, že hudba pro ně měla především nadpřirozený původ, a tím nabývala, ve vztahu k ostatnímu umění, výsadního postavení.

Obešla se, hlavně v nejstarším období, beze slov. Vzrušovala, uklidňovala nebo vyvolávala extázi (2Kr 3,15 — jde tu o jistý paralelismus blízký opojení). Mohla zahánět nebo probouzet demony (1S 16,16 a 23; 18,10; 19,10). „Dobry“ hudebník (dnes je téměř nnesnadné zjistit, podle jakých měřítek se toto označení posuzovalo) byl obdařený inspirací a navíc dovedl svým uměním tuto inspiraci sdělit posluchačům. Tato inspirace měla přechodnou povahu.

Hudba přitahovala boží pozornost a byla Bohu příjemná (srv. trubky z Nu 10,9—10). Existovalo mnoho různých hudebních ná-

strojů (Ž 149 a 150), které nesloužily jen k boží chvále, ale byly i znázorněním chvalozpěvu všeho živého stvoření (Ž 150,6). Mohly být také prostředkem boží moci (Joz 6,20) nebo ohlašovatelem dne Hospodinova (Jl 2,1nn,15; Zj 8,6; 9,21).

Postupně se hudba stává více spojovala s poezií a společně sloužily → modlitbě. Činily ji výraznější, aby ji Bůh lépe slyšel nebo aby tak člověk lépe vyjádřil svou chválu. Hudba se tak stávala „doprovodem“ a hudební nástroje „nástroji zpěvu“ (Am 6,5).

Jako se člověk snažil dobře se modlit, tak se začal snažit o krásnou hudbu (připadala by nám jako zvláštní kakofonie). Nakonec si připomeňme, že žalmy byly zpívány v chrámě a že profesionální hudebníci byli ve službě chrámové (pěvecké sbory Chóre a Azafa). V NZ se často zpívá (Mt 26,30; Sk 16,25; Jk 5,13 atd.). A Pavel viděl ve zpěvu mocný prostředek budování církve (Ko 3,16; Ef 5,19).

A. MAILLOT /přel. D. Matějka

Z ŮSTÁVA T

1. Ve SZ a NZ se sloveso „zůstávat“ vztahuje k Bohu a označuje stálé trvání boží osobnosti a božích činů. Tuto myšlenku zesilují pojmy království a věčnost. Sloveso „zůstávat“ však podtrhuje kontrast mezi věčně trvajícím Bohem a božím světem a mezi pomíjejícími tvory a stvořením, které je bez trvání a bez stálosti (Ž 102,26—28 = Žd 1,10—12). „Bůh je Bůh živý, zůstávající na věky, království jeho nebude zrušeno, ani panování jeho až do konce“ (Da 6,26), zatímco zemské říše pomíjejí (Da 7,1—12) a lidská moc se hroutí (Jb 15,29).

Tak jako zůstává Bůh, zůstává i boží Slovo, zatímco všecko stvoření usychá jako tráva (Iz 40,6—8 = 1Pt 1,24—25). Boží záměr zůstává pevný. V tom se liší od úmyslu lidského srdce (Př 19,21). V této perspektivě je eschatologickou nadějí jistota, že Bůh a jeho království potrvají, až první stvoření pomine (Iz 66,22 = 1Pt 3,13; Žd 12,27).

Už ve SZ se objevuje myšlenka, že spravedlivý unikne pomíjejícímu způsobu tohoto světa a že zůstane navěky (Ž 112,3,9 = 2K 9,9) pro spravedlnost, která jej přibližuje Bohu. Tato myšlenka zazní naplno zejména v NZ.

2. Ježíšův příchod do dějin nemění charakter tohoto světa. Dokud nepřijde krá-

lovství boží v moci a slávě, „pomíjí způsob tohoto světa“ (1K 7,31). Kristus, který přináší boží život, dává věřícím už teď podíl na tom, co trvá. Pro Žalmistu byl věčný život jenom nadějí; Ježíšovým příchodem a darem → Ducha je pro věřícího už teď prožívanou jistotou.

Čtyři evangelia zmiňují, že na Ježíše sestoupil při křtu Duch. Jan to zpřesňuje tak, že na něm zůstal (1,32). Než vstoupil k svému Otci, předal Ježíš Ducha učedníkům (J 20,22; sr. 7,39). Podle celého NZ je → čas → církve časem, v němž je Duch vyliť na věřící a dává v nich najevo svoji přítomnost a moc (Sk 2,17n; 10,44n; Ř 8,23; Ga 3,2; Žd 6,4 atd.). Říká se tím, že Duch zůstává v církvi a na jejích věřících a že nejedná jen při vzácných příležitostech extází a inspirací.

Podle Pavla „přebývá“ Duch skutečně ve věřícím a věřící „jsou v Duchu“ (Ř 8,9—11) tak, jako Kristus žije ve věřících a věřící žijí v Kristu (Ga 2,20 atd.). Stejně tak jako — podle Janova evangelia — zůstává Ježíš při vtělení v Bohu (14,20; 15,10) a jako zůstává Bůh v Ježíšovi (14,10), zůstávají i věřící v Ježíšovi a Ježíš zůstává ve věřících (6,56; 15,4—7; 1J 3,24). Podobně také zůstávají věřící v Bohu a Bůh zůstává ve věřících (1J 4,12—16). Věřící, který činí vůli boží, trvá navěky (1J 2,17), ale hřích nevěřících zůstává (J 9,41) a oni zůstávají v smrti (1J 3,14).

Krátce řečeno: I když věřící žijí ve světě, který pomíjí, a „nemají zde místa zůstávajícího“ (Žd 13,14), „zůstávají“ v absolutním smyslu, to jest, žijí ode dne, kdy uvěřili, tímto božím a duchovním životem, který nemá konce.

3. Tato teologická situace dává křesťanskému životu zvláštní styl. Křesťan je → vírou zvedán z pomíjející úrovně tohoto světa na trvajících úroveň boží, Kristovu, na úroveň Ducha. Té se musí křesťan bez selhání přidržet. Sloveso „zůstávat“ vyjadřuje proto základní imperativ existence věřících. Ta existence pro ně začala toho dne, kdy v Ježíši vírou rozeznali Krista a Pána. Mají nyní vytrvat v učiněném rozhodnutí a v chování, které si přisvojili toho dne, kdy uvěřili a kdy vstoupili do duchovního života.

NZ, který se obrací především k věřícím, obsahuje proto mnohem víc napomenutí k zůstávání ve víře než výzev k věření. Na každé stránce připomíná různými výrazy a obrazy, že křesťanský život je

stav, který má trvat a ve kterém mají věřící setrvávat se stálou bdělostí a vytrvalostí. Ježíš přirovnává ve svých podobenstvích horlivé učedníky k služebníkům, kteří nepropadají netrpělivosti a mdlobě a kteří bdí až do rána, očekávající svého pána (Mk 13,34nn). Janovský Ježíš prohlašuje k Židům, kteří mu uvěřili: „Zůstanete-li v mém slovu, jste opravdu mámi učedníky“ (J 8,31). Jinými slovy: po aktu víry, kterým člověk rozeznává v Ježíšovi zjevovatele, který přišel od Otce, má následovat „setrvání v slově Ježíšově“, trvalé zakořenění v jeho vyučování, které dává sílu a působí život. Zachovávat Ježíšova přikázání znamená zůstat v lásce (J 15, 9—10) a ve světle (1J 2,10). Je to nezbytná podmínka pro trvání obecnství s Kristem a s Bohem, jak to zdůrazňuje apoštol: „A proto zůstaň ve vás to, co jste slyšeli od počátku. Zůstane-li ve vás to, co jste slyšeli od počátku, i vy také v Synu i v Otcí zůstanete“ (1J 2,24). Svätý Pavel vyjadruje stejnou myšlenku, když představuje křesťanský život buď jako růst nového stvoření zrozeného činností Ducha (1K 3,1; 2,6; Ef 4,13; Ko 1,28), nebo jako běh, který začíná aktem víry (1K 9,24n; Fp 3,12). Skutky apoštolské hovoří o tom, že věřící „zůstávali v učení apoštolském, a v společnosti, a v lámání chleba, a na modlitbách“ (2,42). Celý křesťanský život se dá převést na tyto čtyři specifické známky, které si musí církve zachovat, nemá-li přestat být církví a má-li zůstat věrná svému Pánu.

PH.-H. MENOUD /přel. J. Miřejovský

ZVĚSTOVAT → Kázat

ZVÍTĚZIT

1. Celé drama vykoupení světa v Ježíši Kristu je v bibli předkládáno jako boží vítězství nad Protivníkem. Absolutně pověděno: Hospodin zástupů, Bůh nejvyšší, Všemohoucí, je vítěz. Vítězství náleží Hospodinu tak jako království, spravedlnost, svatost, sláva; nikoliv jako přídavek, ale jako jeho způsob bytí zjevovat se a jednat. Boj, který předchází poslední vítězství, není nebezpečná bitva mezi dvěma mocnostmi, které jsou si rovny nebo mají stejnou povahu. Bible nezná dualismus. Od prvního vpádu Protivníka do světa je → Satan předem „potřen“: vítězství ze zaslíbeno „semeni Evinu“ (Gn 3,15); Kainovi je dávana spříkazem i možnost dosáhnout

vítězství nad hříchem („ale ty panovati budeš nad ním“ Gn 4,7). Od Abrahama do Ježíše, v celých dějinách spásy, které zjevují boží vítězství ve světě, je proto v každém okamžiku toto boží vítězství spojeno s vítězstvím *víry*.

Četné příběhy o vítězství, jehož dosáhli praotcové Mojžíš a Jozue, soudci a králové, je nutno chápat v této perspektivě, jež je perspektivou → smlouvy (Gn 14,13—14; Ex 14,13—14; 15,1—27; 17,8—16; Joz 6nn; Sd 6—7; 1S 17,45 atd.). Všechna tato vítězství jsou znamením přítomnosti Hospodinovy uprostřed jeho lidu nebo se svým „pomazaným“, svým „vyvoleným“.

Vítězství je vždy dobyté „mocným ramenem“ nebo „pravici boží“ nebo „ve jménu Boha zástupů“. Někdy vstupuje na scénu → „anděl“ nebo „kníže vojska Hospodinova“ (Joz 5,13—15; Da 10,13—20; Iz 37,36), nebo také sám Hospodin (Ex 14,14). Naopak i porážky a útek Izraele, k nimž v průběhu jeho dějin docházelo, ukazují boží vítězství, ale tentokrát *nad* jeho lidem, aby vynikla jeho spravedlnost a svatost. Kráčí-li Hospodin „v čele svého lidu“, aby „rozehnal jeho nepřátele“ (Ž 68), právě tak může vést boj a táhnout vítězně proti tomuto lidu, ruší-li svým modlářstvím a nevěrou smlouvu a chová-li se jako „nepřítel“ boží (Sd 2,10—21). Jeremiáš takto oznamuje pohromu a zkázu Jeruzaléma a spatřuje ve vítězství Nabuchodonozora, „služebníka božího“ (Jr 27,6), velké boží soudy nad jeho lidem (Jr 15,1—8 atd.). Takto prožívá tajemný úděl Izraele, který je od podivného Jákovova zápasu s andělem božím (Gn 32,24—32) povolán k tomu, aby byl „vítězem“ i „poraženým“ v boji, který vede pro Boha i proti němu jako svědek jeho *spravedlnosti*.

2. Týž vztah mezi vítězstvím a spravedlností nacházíme také na úrovni osobního života věřícího člověka, který v Ž 51,6 poznává svou porážku a vinu pod úderem boží spravedlnosti („abys spravedlivý zůstal v řečech svých a bez úhony v soudech svých“ = ve své pfi). Tento právní ráz božího vítězství je ještě podtržen v kázáních proroků, kteří oznamují zkázu a potrestání Izraele a Judy jako spravedlivý rozsudek v procesu, který Bůh nakonec proti svému lidu vyhraje (Oz 4,1—4; 5,1 až 11; Mi 6,1—16). I mesiášská zaslíbení úzce spojují příchod Mesiáše, Pomazaného božího, očekávaného jako „Krále slávy“ (Ž 24,7—8), s triumfem spravedlnosti, před-

stavovaným jak vítězstvím Cýra, vysvoboditele potlačeného Izraele (Iz 45,1—8, 22 až 25), tak službou → služebníka Hospodina, který nezemdlí, dokud „soudu na zemi nevykoná“ (Iz 42,4,21), nebo také pokorným a mírumilovným králem Jeruzaléma, „spravedlivým a spasení plným“ (Za 9,9).

3. V NZ nacházíme téma mesiášského i eschatologického vítězství v náznamech nejdříve u synoptiků, Ježíšovy → divy, zvláště uzdravování ďábelníků, jsou zvěstná znamení rozhodujícího vítězství nad Satanem, které je obsahem podobenství o silném oděnci (L 11, 21—22) a které Ježíš prorocky ohlašuje po návratu sedmdesátí učedníků (L 10,17—20). → Příchod Syna člověka „se slávou“ je vyličen jako příchod „soudce národů“ (Mt 24,30—31 a 25,31—33). Jsou to však zejména janovské spisy, které rozvíjejí toto téma. Ztotožňují poslední vítězství Krista, přemožitele a soudce, knížete tohoto světa, s Ježíšovým vítězstvím a se zmrtvýchvstáním (J 12,31; 16,33). Jde tu současně o vítězství nad „světem“, hříchem, smrtí i Antikristem. Na tom vítězství se věříci svou vírou účastní již nyní (1J 2,13—14; 4,4; 5,4—5). Když Pavel učí o ospravedlnění z víry, vidí boj a vítězství víry v životě křesťana také v těsné souvislosti s jedinečným a rozhodujícím vítězstvím vítězného Krista, s vítězstvím vybojovaným na kříži a ve zmrtvýchvstání. Na základě svobodné boží milosti a rozhodnutím jeho spravedlnosti je vše dokonáno jednou provždy, Kristus je vítěz nad hříchem a nad smrtí; → víra záleží v přijetí tohoto vítězství, jehož bylo již dosaženo. Je životem z něho (Ř 5,1—15; 6,3—11; 1K 15,57).

I když rozhodujícího vítězství Ježíše Krista je již dosaženo, zůstává stále něčím budoucím. Bude zjeveno až při jeho návratu. Proto zůstává život křesťana stálým bojem. Přemožený hřích musí být stále znovu přemáhán a překonáván (Ř 12,21). Proto také kniha Zjevení, oznamující poslední projevení „Vítěze“ (5,5; 6,2), „vítězství Beránkovo“ (17,14), obsahuje ze všech novozákonních knih nejvíc povzbuzení k vytrvalosti víry a nejvíc slibů, jež platí „tomu, kdo zvítězí“ (2,7; 3,5—12 aj.).

H. ROUX /přel. J. Kvízová

Ž A D O S T I V O S T

1. Písmo se nedívá na člověka z hlediska přírodního, v němž se jeví všechny žádosti a vášně jako oprávněné, nýbrž pohlíží na něho ve světle zjevené boží vůle. Již ve Starém zákoně ukazuje obsah desátého přikázání, že hřích není jen ve skutcích, nýbrž v srdci a vůli člověka.

2. Desáté přikázání (Ex 20,17; Dt 5,21) vypočítává předměty žádostivosti: ženu, služebníky, dobytek a dům bližního. Po hlavním žádostivost hraje velkou úlohu (Gn 39,7; 2S 11,2; Jb 31,1,7; Př 6,25; Mt 5,28; Ř 1,24) a vedle ní i žádost po majetku (Ml 2,2), po penězích a po zlatě (Sk 20,33). Žádostivé je srdce (Ř 1,24), tělo (celé i s duší, řecky *sóma*, Ř 6,12), tělo („masité“, řecky *sarx*, Ř 13,14; Ef 2,3; 1Pt 2,11; 2Pt 2,18; 1J 2,16), oči (Gn 3,6; Jb 31,1; 1J 2,16), duše (Zj 18,14). Přitom např. ne oko, ale celý člověk je vinen (Mk 9,47).

3. Chyba není v předmětech žádostivosti, nýbrž v člověku, který je žádostivý: „To, co vychází z člověka, jej poskvřňuje“ (Mk 7,20—23). Žádostivost projevuje, že → člověk je „tělo (maso)“, že nemiluje Boha z celého svého srdce a ze vši své síly (Dt 6,5; Mt 22,37), ale v odporu proti Bohu prosazuje svou vlastní vůli. Poněvadž účelem zákona je ukázat povahu člověka, může se jeho souhrn vyjádřit zákazem žádostivosti (Ř 7,7). Poddat se žádostem znamená žít způsobem pohanů (1Pt 4,2; Ef 4,17) a podle světa (Tt 2,12; 1J 2,16). Oddíly o žádostivosti se prolínají s oddíly o protikladu těla (masitého) a Ducha (Ef 2,3; Ř 8; Ga 5—6) a protikladu věcí zemských a nebeských (Fp 3,18—20; Ko 3,1—3).

4. Žádostivost nepochází z Boha (Jk 1,13 až 15), ale přebývá v každém člověku jako moc porušení a zotročení (Ef 4,22; Tt 3,3), přichází ze „světa“ a strhává jej s ním do záhuby (1J 2,15—17). Člověk, který jí podlehně, je stržen k smrti (Jk 1,15).

5. Žádostivost je znamením nespokojenosti a vzpoury (Jk 4,1—4). Věřící jsou voláni k tomu, aby se spokojili s tím, co jim Bůh dává (Fp 4,11—13; Žd 13,5—6), a svěřili se mu se všemi svými potřebami a nedostatky (Žd 13,5; Mt 6,25—34; Fp 4,6n; 1Pt 5,7). Jestliže se znovu ustaví

v lásce k Bohu a k bližnímu (Ř 13,9n), budou osvobozeni od žádostivosti právě tak jako od všech ostatních hříchů, a to Duchem svatým, kterého jim Kristus dává, aby v nich přebýval. Avšak toto vysvobození je vázáno na víru, na její boj a na její vytrvalost. Odtud výzvy apoštolů, aby ti, kdo uvěřili, nežili již jako dříve (Ef 2,3; 4,5; Ga 5,16.24.25; 1Pt 1,14.15; 4,1—4), nýbrž jako vykoupení (1K 6,20) a jako děti světla (Ef 5,8).

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

ŽEŇ

S výrazem žeň se setkáváme ve třech hlavních významech: 1. v původním smyslu, 2. v přeneseném smyslu pozemském (eticko-psychologickém), 3. v přeneseném smyslu prorocky eschatologickém.

1. *Původní smysl* (Gn 8,22; J 4,35; Jk 5,4 atd.). Žeň není v bibli záležitost pouze hmotného a egoistického rázu. Je doprovázána požadavky jednak vzhledem k Bohu — musí mu být obětovány první plody žně (svátek letnic: Ex 22,29; Lv 23,10) —, jednak vzhledem k bližnímu — žnec ponechá cíp svého pole neposečený a přenechá jej chudým a cizincům (Lv 19,9, 23,22 = Dt 24,19). Událost žni se jevila jako znamení milosti, jako milost splněného zaslíbení, jako radost ze zralých plodů, které splnily očekávání rozséváče, proto byla příležitostí k slavení svátků a k radovánkám pro všechny lid (Ex 34,22; Iz 9,2).

Obrazu žně, sklizně, se od té doby často užívá k označení vztahu příčiny a následku mezi činem a jeho výsledky: co se zaseje, to se sklídí (Ga 6,7). Je to obecný zákon, který lze aplikovat nejen na přírodu, ale i na mravní uspořádání tohoto světa a na událost konce světa, připodobněnou ke světové žni.

2. *Přenesený smysl pozemský*. Vposledu již v tomto světě lze, ač nedokonale, ověřit mechanismus mravních zákonitostí a konstatovat, jaké jsou výsledky imanentní spravedlnosti: kdo zasévá bezpráví, bezpráví sklízí (Př 22,8); kdo seje vítr, sklídí bouři (Oz 8,7); zatímco ten, kdo zasevá podle spravedlnosti, sklídí podle milosrdenství (Oz 10,12), a kdo zasel pro druhé duchovní věci, má právo sklízet jejich pozemské věci (1K 9,11).

Projevy tohoto zákona vztahu mezi setbou a žní dodávají veškerému lidskému

jednání to, co bychom mohli nazvat „dějinná závažnost“. Žádný lidský skutek není lhostejný, protože každý skutek v sobě nese zárodek příštího života, časného i budoucího. Všechno se zapisuje do dějin, které budou šťastným nebo nešťastným důsledkem či vývojem pozitivního nebo negativního náboje činu. To je hybnou pákou kázání o mravnosti a zároveň varováním i napomenutím: varováním těm, kdo činí zlo, aniž si dělají starost s tím, co z toho vzkličí, a napomenutím k činění dobra, „nebo časem svým budeme žnouti“ (Ga 6,9).

Leč i kdyby se napříště v tomto věku čas žně sporadicky objevoval, v plnosti nastane až v době posledního soudu, s nímž splývá (Mt 9,37—38; J 4,35—38). Žně tohoto světa manifestují a ohlašují žeň světovou, totiž hodinu, kdy bude sklizena sama země (Sk 14,15—16).

3. *Přenesený smysl prorocko-eschatologický*. „Žeň pak jest skonání světa“ (Mt 13,39). Zákon vzájemného vztahu mezi setbou a žní zde nachází dokonalé vyjádření současně s dokonalým tajemstvím. Ovoce našich skutků totiž plně dozraje až ke dni, kdy je Bůh sám bude podle své spravedlnosti sklízet nebo zavrhovat. Tehdy ten, kdo zaséval pro tělo, sklídí od těla porušení, kdo však zaséval pro Ducha, sklídí od Ducha věčný život (Ga 6,8). A tak lidské skutky nejsou nabyty pouze dějinami, ale i věčností.

Poslední sklizeň zůstává tajemstvím právě proto, že člověku nenáleží, ani aby disponoval věčností, ani aby hodnotil jakýkoliv skutek jako věčný, ať dobrý, nebo zlý. Na tomto světě není služebníkům dán úkol, aby oddělili plevel od dobrého zrna, a to z obavy, aby při vytrhávání plevele nevykořenili zároveň i obilí. Oddělit plevel od zrna náleží božským žencům (Mt 13,28—30). Naše skutky jsou vystaveny boží spravedlnosti a slunce této spravedlnosti bude s to nechat dozrát i nejméně známou a nejbezvýznamnější setbu, zatímco ovoce pýchy a domýšlivosti pohlít. Ve více můžeme s klidnou jistotou vědět jen to, že v Ježíši Kristu boží spravedlnost znamená spravedlnost jeho lásky.

Tato víra umožňuje pokojné očekávání času nebeské žně. Zdali to nebude, jako za pozemských žní, čas svátku a radosti, kdy hrozivé stíny soudu dají lépe vyniknout skutečností zaslíbení a spasení, čas radosti šťastných žní, příslibených těm, kdo

zasévali pro království, královská odměna poskytnutá těm, kdo zasévali se slzami a budou sklízet s jásavým zpěvem (Ž 126,5)?

Bohu tedy náleží čas žně, člověku naopak čas setby. Neboť o žni se zčásti rozhoduje už při setbě. Bůh učiní zjevným v posledním dni to, čemu člověk dal počátek dávno předtím. Co se projeví v nebi, bude mít svůj původ na zemi. Nové zde bude jen zjevující, ano i proměňující světlo, ale jím ozářená žně nebude jiná než ta, jež byla vložena do země v době lidského obdělávání a setby. A tak apoštol v již citovaném nejdůležitějším oddílu nálehavě nabádá, abychom neumdléváli v zasévání pro dobro..., dokud k tomu máme příležitost (Ga 6,9—10).

J.-PH. RAMSEYER /přel. V. Syrovátka

ŽENA

Starý zákon

Starý zákon v některých oddílech zrcadlí myšlenky — pokud jde o ženu — běžné v celém východním světě. Žena je považována mnohem více za věc nežli za osobu. Zaujímá ve společnosti postavení zcela podřízené. Je to bytost, která má nad sebou stále nějakého poručníka. Před svatbou je jejím pánem otec (např. 1S 18,17), potom její manžel. Po smrti manžela se jejím poručníkem stává nejstarší syn. Má určitou vážnost jen jako matka synů, které dala rodině.

Tento směr vývoje převládl nakonec v pozdním Židovstvu.

Přesto však Starý zákon zná ještě jiný směr v hodnocení ženy. Vidíme, že se ženy účastní určitých veřejných projevů, zvláště lidových náboženských slavností (Dt 12,12; 2S 6,19), posvátných tanců (Sd 21,21) a obětí jídla (1S 1,4). Mají právo brát na sebe určité úkoly ve svatyni (Ex 38,8). V právním ohledu mají dcery nárok na otcovské dědictví, není-li synů (Nu 27,8).

Starý zákon zaznamenává důležitou úlohu, kterou měly určité vládné ženy — soudkyně nebo prorokyně —, nebo dává za příklad jiné, docela prosté, a uvádí je jako vzory pro naši víru (jako je Marie, sestra Mojžíšova, Ex 15,20, Debora, Sd 4 a 5, Hulda, 2Pa 34,22nn, Raab, Joz 2,9 (sr. Žd 11,31), Rut, 1—4, vdova ze Sarepty, 1Kr 17,12, sunamitská žena, 2Kr 4,8nn atd.).

Konečně a především Starý zákon ve dvou prvních kapitolách knihy Genesis vyhláší, že lidská dvojice je podle vůle Stvořitele jednotná. — Muž a žena společně

jsou stvořeni k obrazu božímu a společně přijímají poslání, aby panovali nad stvořením (Gn 1,25—28). Žena byla stvořena po boku muže, jemu podobná, aby mu byla pomocí (Gn 2,18). Není tedy méně než muž, nýbrž je jeho společnice, jeho protějšek, který jej svou osobností doplňuje a zbavuje jej samoty (Gn 2,23). Aby se k ní připojil, opustí muž to, co má nejdražšího a nejbližšího na světě, to jest svého otce a svou matku (Gn 2,24).

Nový zákon

1. Jestliže si vzpomeneme, do jaké míry pozdní Židovstvo zašlo zpět ve srovnání s Gn 1 a 2, bude se nám postoj *Ježíšův* vůči ženám ihned jevit jako převratný.

Zajisté, jestliže se Ježíšova láska projevovala zvláště ve vztahu k malým, chudým a ponížným, je samozřejmé, že se obracel také k ženám. Avšak jde o mnohem víc. Zdá se, že Ježíš rázem zrovnoprávníje ženu s mužem. Milost a pomoc přinášená Ježíšem platí stejně i pro ni (např. J 4,7nn; Mk 5,23nn; 7,24nn; L 10, 38—42). Jestliže ženy nebyly vyslány jako učedníci s mocí činit zázraky, měly v širším kruhu učedníků zvláštní poslání služby, pomocí a přijímání hostí (L 8,2; Mk 15,40n). A právě ony byly prvními svědky zmrtnýchvstání (Mk 16,1; J 20,1,17).

Jako znamení důležitosti, kterou Ježíš přikládal ženám, povšimneme si četných ženských postav, které se objevují v jeho podobenstvích.

2. *Skutky a epistoly* se zmiňují o četných ženách, které se tím či oním způsobem podílely na službě evangelia (Sk 4,14; 12,12; 16,13nn; 17,4,12; Ř 16,1,3,12,15; 1K 1,11; Ko 4,15; 2Tm 1,5; Fp 4,2—3). Tyto oddíly nám neumožňují vymezit přesně úlohu, kterou ženy měly uprostřed církve. Některé byly především duší rodiny nebo křesťanského jádra, které se shromažďovalo v hostitelských domech. Jiné vykonávaly určitou službu, přesnější a pravidelnější, jako např. Fébe, diakonka sboru v Cenchreis (Ř 16,1), Priscilla, která, jak se zdá, byla učitelkou Apollonovou (Sk 18,24—26), ženské „presbyterky“, o nichž mluví Titus 2,3—5. Je možno se zmínit také o úloze vdov, z nichž některé, zdá se, vykonávaly skutečnou službu přímluvných modliteb (1Tm 5,5). Konečně, zdá se dokázáno, že prvotní církev měla své ženy prorokyně (sr. Sk 21,9).

V každém případě Pavel výslovně uzná-

vá, že žena může být povolána, aby prorokovala, tedy mluvila v církvi právě tak jako muž (1K 11,5).

Obecně řečeno Pavel jasně vyhláší rovnost muže a ženy „v Kristu“, což zahrnuje rovnocennou vzájemnost pohlavní (1K 7,4) a nejúplnější rovnost v přijímání milosti a výzvy Ducha svatého (Ga 3,28; 1K 11,12).

Ačkoliv Pavel zastával tuto základní pravdu, nebyl v této otázce stoupencem převratu. Zdá se, že prvotní křesťanství muselo do určité míry spíše brzdit jistého osvobodovacího ducha pozdní řecké vzdělanosti. To vysvětluje, že ve společenském ohledu Pavel nepřestával zastávat určité odstupňování, jistou nadřazenost pohlaví, z níž potom u něho pramení požadavek zvláštního postoje žen (ženy ve shromáždění mlčí a jsou zahalené, 1K 11,5–6; 14,34). Zde však jde méně o vyhlášení zásad nežli o pravidla slušnosti, neboť apoštolova napomenutí mají hlavně platnost kvůli pořádku a dobrému svědectví mezi pohany (sr. 1Pt 2,12). Také pozdní listy zrcadlí potřebu přibrzdit nepravé osvobodování žen (1Tm 2,11n; 3,14; 5,13).

3. Nový zákon vyhláší úplnou rovnost muže a ženy v přijetí milosti a nerozlučnou jednotu dvojice, jež nachází svůj nedokonalejší výraz v jednotě Krista s jeho církví (Ef 5,21–33), nezmenšuje však v ničem uznání osobitosti ženy. Napomenutí určená ženám jsou jiná nežli napomenutí určená mužům. Žena má svůj vlastní způsob bytí a projevu. Avšak tento způsob uplatnění — jako všechno ostatní — byl převrácen hříchem. Vztahy mezi muži a ženami byly narušeny a znetvořeny, svrchovanost muže se přeměnila v panovačnou moc a poddanost ženy se stala vzdáním vlastní vůle, otroctvím. Hřích působí určité rozjitření zvláštnosti mužské na straně jedné a ženské zvláštnosti na straně druhé.

Zvěst Nového zákona převrací tento stav tím, že od základu staví vše na své místo. Znovu zhodnocuje obojí zvláštnost tím, že jim vrací správný rozměr, totiž ten, který je dán v Kristu, jenž jediný může vést k plnosti lidství. V tomto novém pohledu se muž učí, že v Kristu není svrchovanosti bez lásky, bez starosti o svou společnost a bez skutečné péče o ni (Ef 5,28n). Žena nalézá pravý význam své poddanosti v tom, že se nemusí vzdát svých práv a být lhostejná, ale že se stane zname-

ním pokory Kristovy, který byl až do smrti poddán svému Otci a lidem, svým bratřím (sr. Fp 2,5–9). Tato poddanost podle Krista (Ko 3,18; Ef 5,21) je poddanost bytosti svobodné a odpovědné, jež neuzivá svobody jako kořisti, kterou si musí urvat, nýbrž přijímá svobodu k jednání ve způsobu „služebníka“. Tak vlastně ženě právě pro osobitost jejího bytí obzvláště přísluší svědčit o tom, co je podstatou vši křesťanské mravouky.

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ
/přel. A. Mikolášek

ŽIDĚ

1. *Obecné poznámky.* Bylo by omylem se domnívat, že v Ježíšově době sídlila většina Židů v Judsku. Mnoho jich obývalo Galilej; to byli judaizovaní Izraelci, přesněji řečeno potomci kmenů Neftalim, Izachar, Zabulon, Asser. Narozdíl od Samaritánů se hlásil k jeruzalémskému kultu. Veliká většina Židů však žila rozptýlena mimo Palestinu, v diaspoře. Je obtížné přesně určit její počet, byl však značný (6–7 miliónů v Římské říši, z toho v Egyptě milión, v Římě za Tiberia 50 000 z celkového počtu 800 000 obyvatel). Pohanští i židovští autoři se shodují v tom, že říše byla „plná Židů“. K tomu je třeba přičíst ty, kteří žili mimo impérium, zvl. v Babylonii, kde kvetlo rabínské učení. V samotné Palestině se počet Židů jistě snížil v důsledku válek z r. 70 a 130, jinde tyto události neměly na počet židovského obyvatelstva vliv.

2. *Diasporní Židé.* Je pochopitelné, že Židé z diaspory se mohli podílet na chrámovém kultu (→ chrám) jen v omezené míře. S výjimkou egyptských Židů, kteří měli svůj chrám v Elefantině, se jejich náboženství soustřeďovalo kolem synagogálního kultu a kolem určitých, na kultu nezávislých obřadů, jako je obřizka, rituální předpisy týkající se jídla, svěcení → soboty. V NZ jsou diasporní Židé často nazýváni „helénisty“ (Kraličtí: „Řekové“; Sk 6,1; 9,29; 11,20), protože většinou hovořili řecky; pro některé byla řečtina jediným jazykem (Filón), jiní uměli i aramejsky (apoštol Pavel). Stejně tak, když 4. evangelium hovoří o „diaspoře Řeků“ (nebo krátce o „Řecích“), jedná se vždy o Židy hovořící řecky (J 7,35–36).

Početnost diasporních Židů lze jen z malé části vysvětlit deportacemi, které pro-

vedli Asyráné (722), Babylónané (597 a 587) a Peršané (kolem r. 350); jejich rozsah nelze přeceňovat a kromě toho by nikdy nepřivedli Židy jinam než do Babylónie, Medeie a „Hyrkánie“. Ve Sk 2 se označují za vlast Židů, kteří přišli do Jeruzaléma, tyto země: Parthea, Medea, Elam, Mezopotámie, různé oblasti Malé Asie, Egypt, Kyrenaika, Kréta, Arábie. Bylo jich však mnoho i v zemi Filistinských, ve Fénicii, v Sýrii, v Řecku, na Kypru, v Pompejích. Ve druhém století n. l. je jejich přítomnost doložena i v Kartágu, „Numidii“ (Tunisko a Alžír), v Maurétánii (Maroko), ve Španělsku a v Galii. Zaujímalí různé společenské postavení. Zřejmě byli většinou obchodníky; nescházeli mezi nimi lidé velmi dobře situovaní, a to i v zemích, kam byli deportováni (sr. Tobiášův příběh).

Teologickou a literární činností vynikali babylónští a zvláště alexandrijské Židé. V Alexandrii vyšel nejdůležitější z řeckých překladů hebrejské bible (nejen pro potřebu misie mezi pohany, nýbrž také pro Židy, kteří zapoměli hebrejsky). V tomto kosmopolitním městě zveřejnil Filón svá slavná díla, která představují skvělou syntézu řecké filozofie, orientální teozofie a židovské víry.

Židé se v impériu těšili výsadnímu postavení. Byli zproštěni císařského kultu (s výjimkou každodenní oběti, která byla obětována — samozřejmě Bohu — v chrámě k císařově zdaru). Byli prakticky, ne-li i teoreticky, osvobozeni od vojenské služby. Kromě jiného užívali výsady, jež byla výslovně potvrzena Césarem a Augustem, soudit své příslušníky vlastními soudy, ovšem kromě přestupků a zločinů páchaných proti pohanům. Ohlasem židovské války v Palestině (66—70 n. l.) byla pronásledování v Egyptě, Damašku a možná i jinde; pogromy však vyvolávala spíše nálada místního obyvatelstva než římské úřady. Pronásledování neměla dlouhého trvání. Stejně tak edikt císaře Klaudia, kterým se Židé vykazují z Říma (Sk 18,2), byl místního dosahu a přechodné povahy. Všude Židé získávali „prozelyty“, tj. na víru obrácené (sr. Mt 23,15; Sk 2,10; 6,5; 13,43). Kromě toho tu byly důležité skupiny „bojících se Boha“, tj. sympatizantů, kteří nebyli povinni zachovávat zákon — obdobně jako později pohanokřesťané, kteří částečně z těchto kruhů vzešli (sr. knihu Skutků, zvl. k. 10.13.16.18).

3. *Palestínský judaismus.* a) *Farizeové.* V Palestině, obzvláště v Jeruzalémě, vynikali náboženskou horlivosťou farizeové. Jejich jméno znamená „separatisté“, oddělující se, a dobře vystihuje jejich snahu oddělit se nejen od pohanů (považovaných vesměs za nečisté), nýbrž i od většiny souvěrců, které shledávali příliš vlažnými. S nesmírnou pečlivostí zachovávali mojíšovské zákony a kromě toho i pravidla přidaná tradicí, tj. rabíny, kteří také většinou byli stoupcem jejich strany (sr. Mk 7,3 a paralely, kde se farizeové uvádějí společně s učenci, „doktory“, lidově zákoníky). V Mišně (Sanhedrin babyl. 10,3) se dokonce předpokládá, že je třeba zachovávat doslovněji předpisy učenců než sám zákon. Farizeové se stali tvůrci židovského práva jak v posvátné, tak i ve světské oblasti. Stejně tak měli rozhodující vliv na synagogální kult, který byl zcela laickou záležitostí (bez účasti kněží). Po zániku chrámu a kněžské strany se farizejské rabínství stalo jedinou vůdčí silou židovského náboženství.

—Víme (např. ze Sk 23,6), že součástí jejich nauky byla víra ve → vzkříšení na konci věků (jeden z mála bodů, kde se jejich učení shodovalo s Ježíšovými) a v existenci andělů (tamtéž). Podle jejich představ budou lidé po vzkříšení buď odměněni (→ odplata), nebo potrestáni, přičemž nebude bez významu poklad zásluh shromážděný patriarchy, na který se věrní budou moci odvolat. Těšili se také mesiášskými nadějemi, zastávali velmi nacionální a protifirmský postoj. Nelze je však ztotožnit se stranou „odbojářů“ (zelótů), protože očekávali vysvobození především jako výsledek božího zásahu.

Konflikty mezi Ježíšem a farizey byly časté. Farizeové mu nehodlali prominout porušování zákonů o → sobotě ani nedodržení rituálních předpisů (Mk 2,16.23n a paralely; 7,15 atd.) ani jeho náročné vyhlášení, že odpouští hříchy (Mk 2,6n a par.), ani skutečnost, že při vymítání démonů osvědčoval větší moc než oni (Mk 3,22n a par.). Ježíš jim naopak vytkal hnidopištní, pokrytectví, pýchu (sr. Mt 5,20; 6,1—6.16—18; 23,1—36) a neschopnost seřadit příkázání v pravou posloupnost, v níž by láska k Bohu a bližnímu předstávala vrchol.

NZ však zná i příklady upřímných a sympatizujících farizeů, jako byl Nikodém (J 3,1n; 7,50—51; 19,39) nebo Gamaliel, který podle Sk 5,34—38 vyzýval ke

snášenlivosti vůči apoštolům (sr. rovněž učitele zákona, jak je charakterizován u Mk 12,32—34).

b) *Saduceové*. Méně časté, ale o to dramatictější byly Ježíšovy střety se saducey. Slovo saduceové znamená „potomci kněze Sádocha“ (1Kr 2,35; 1Pa 29,22); podle Ezechie (40,46; 43,19; 44,15—16; 48,11) měli výlučné právo služby v chrámě. Představovali stranu kněží, přesněji nejvyšší kněžskou třídu. K nim se řadili aristokraté, kteří je podporovali. V politice prosazovali kolaboraci s okupační mocností, jež je chránila. V synedriu měli většinu. V oblasti morálky odmítali — což je jediný jejich styčný bod s křesťanstvím — závaznost rabínských předpisů přidaných k zákonu. Popírali zmrtvýchvstání, jistě ne ze sympatií k řecké filozofii, spíše v důsledku svého konzervatismu, neboť učení o vzkříšení bylo poměrně mladé. Nezdá se, že by s nimi Ježíš vstupoval do rozhovoru (sr. však Mk 12,18; Mt 21,23n a par), zřejmě je v náboženských věcech považoval za lidi vlažné a bez zájmu. Učedníky varuje nejen před „kvasem“ farizeů, ale i saduceů (Mt 16,6). Zvláště v podobenství o milosrdném Samaritánu uvádí Ježíš jako odstrašující příklad chování kněze a levity (L 10,31—32). Saduceové se stali Ježíšovými zapřisáhlými nepřáteli po vyhnání kupců z chrámu; tímto výstupem zasáhl Ježíš přímo do jejich sféry (Mk 11,15—18 a par.; J 2,13—17). Jistě mu neodpustili ani proctví o zániku chrámu (J 2,19; sr. 4,21; Mt 26,61; 27,40).

Saducejská obžaloba Ježíše, že se chtěl stát králem Židů v politickém smyslu, byla nejen věcně nepodložená, ale i motivovaná zlým úmyslem; jejím cílem bylo dosáhnout Ježíšova odsouzení římskými úřady. Není vyloučeno, že někteří saduceové se vážně obávali nového výbuchu národního revolučního hnutí, obdobného tomu, který je zmíněn ve Sk 5,36—37 (sr. J 11,47—50).

Po Ježíšově smrti saduceové jako celek setrvali na svém nepřátelském postoji vůči zvěstování evangelia a pokoušeli se mu zabránit (Sk 3—5).

c) *Křtěnci, esejci, nazirejci*. Zde se pohybujeme na nepříliš probádaném terénu. Nicméně můžeme předeslat: Když NZ hovoří o „Janu Křtiteli“, připomíná tím jeho příslušnost k sektě křtěnců (jako např. „Simon Zelótés“ spojuje tohoto apoštola s hnutím zelótů). O předkřesťanských křtěneckých sektách víme (kromě esejců) velmi málo; s jistotou jen to, že provozovali

asketickou praxi a rituální očistu. O něco lépe jsme zpraveni o esejcích, kteří z větší části žili v okolí Mrtvého moře ve skutečných klášteřích. Pokud k nim Jan — působící právě v těchto končinách — náležel, oddělil se od nich zavedením zcela nové praxe: ze → křtu učinil jedinečný akt s mravním a eschatologickým dosahem. Evangelijní tradice předkládá Jana jako váhajícího ve vztahu k Ježíši; výjimkou je výpověď 4. evangelia (J 1,29,34; sr. zvl. L 7,18—35). Janovi učedníci se cítili v opozici vůči učedníkům Ježíšovým (Mk 2,18; Mt 9,14; L 5,33), zvláště pro Ježíšovo odmítnutí asketismu. Hnutí, které se dovoľávalo Jana Křtitele, působilo na křesťanství nezávisle: viz zmínky o Egyptanu Apollovi ve Sk 18,25 a o Janových učednících v Malé Asii (Sk 19,1—7). Dodnes existují v Iráku potomci těchto křtěnců (mandejci), kteří uctívají Jana jako spásitele a jsou nesmlouvavě nepřátelští vůči křesťanství i vůči židovství. Pozoruhodné je, že sami sebe nazývají „nazirejci“, „nazarejští“, což je termín, který někdy označuje Ježíše a jeho učedníky (sr. řecký text Mt 2,23; 26,71; J 18,5,7; 19,19; Sk 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9 a v podání některých rukopisů i Mk 10,47; L 18,37; 24,19; Sk 9,5); sotva jej lze odvodit od města Nazaret (navzdory Mt 2,23). Tato shoda by se dala vysvětlit tehdy, kdyby termín „nazirejští“ označoval původně křtěneckou sektu, jejímž byl Ježíš jako Janův učedník (jak napovídá J 1) členem, dokud nezačal působit samostatně.

Esejci nejsou nikde v NZ zmíněni. Jejich etické učení se však v mnohém ohledu blíží učení křesťanskému, zvláště svým důrazem na lásku. Esejská teologie se zabývala hlavně učením o andělech a eschatologií. V politické oblasti esejci zprvu odpírali vojenskou službu, později většinou přešli do tábora „zelótů“ a dokonce „sikariů“ (teroristů). Obětího kultu se nezúčastňovali.

d) *Chudí země (chudí v Izraeli)*. Jedná se ne snad přímo o ohraničenou sektu, spíše o společenství zbožných lidí, kteří — podobně jako v moderní době pietisté — usilovali o pokojný život a ze srdce vycházející náboženství. Ozvěnu jejich zbožnosti nacházíme v mnoha žalmech, kde se sami označují jako „chudí“, kteří jsou pronásledováni „mocnými“, ale neztrácejí důvěru v Boha (sr. zvl. Ž 10; 22; 69; 73; 94; 146). Je o nich zmínka i v pseudoepi-grafech („Testament dvanácti“, „Testa-

ment Izacharův“) pocházejících z Galileje, kde v té době měli farizeové menší vliv než v Judsku. Víme, jak si Ježíš vážil upřímného postoje „chudých v duchu“, kteří se snažili být „tvůrci pokoje“, „milosrdní“, „čistého srdce“ (sr. Mt 5,3—10 a 11,5; radostná zvěst je zde určena „chudým“). Není vyloučeno, že pisatelé Henochových knih měli styky s těmito „chudými“ tak jako esejci.

4. *Samaritáni*. Chceme-li přesně postihnout, kdo to byli Samaritáni, musíme odhlédnout od pomluv ze strany Židů, kteří je nenáviděli. Jedná se většinou o Izraelce pocházející z kmenů severního království, jmenovitě z kmene Manasesova a Efraimova. Pohané, které do Samaří přivedli Asyřané ke konci 8. stol. př. n. l., splynuli s původním obyvatelstvem a podle dostupných zpráv se u Samaritánů v Ježíšově době nevyskytoval žádný náznak polyteismu nebo synkretismu. Od Židů je odlišovalo to, že jakkoliv byli politicky zcela závislí na Judsku (v době Makabejců), zachovali si na hoře Garizim u města Sichem vlastní oltář (sr. J 4). Samařský chrám byl zbořen Janem Hyrkánem r. 127 př. n. l. a obnoven již nebyl. Samařští kněží se považovali za potomky Lévího. Narozdíl od Židů uznávali jako kanonický spis pouze samotný Pentateuch. Odmítali tedy druhou část židovské bible, „proroky“, a ještě silněji „spisy“. Pentateuch měli přeložený do svého dialektu a zachycený písmem, které se lišilo od hebrejského. Vcelku byli konzervativnější než Židé. Mesiánské naděje však byly i u nich živé a je možné, že víra v Mesiáše z pokolení Efraim, jak ji zachycuje talmud, byla samařského původu.

O politickém postoji Samaritánů za židovské války proti Římanům (66—70) podávají dokumenty nesourodé zprávy. Zřejmě se část Samaritánů spojila s Židy, část s Římany. Jejich kult byl definitivně zrušen za Hadriána. Samaritáni však nadále dodržovali všechna možžíšovská ustanovení včetně svátku velikonoce.

Zdá se, že je Ježíš nepovažoval za pravé Židy, neboť podle Mt 10,5 zapovídá učedníkům evangelizovat Samaří (zákaz je zcela nepochybně zrušen příkazem Mt 28,18). Tím významnější je, že na protest proti nesnášenlivosti Židů a k jejich zahanbení dal Ježíš v známém podobenství L 10,30—37 za příklad Samaritána. Také je příznačné, že na rozdíl od většiny Galilejců,

kteří raději volili delší cestu přes Perea, Ježíš se nebál projít Samařím (sr. L 9,52; 17,11nn a zvláště J 4, rozhovor se Samaritánkou). Po svatodušní události kázal evangelista Filip v Samaří s velkým úspěchem (Sk 8,5—8). Známe také význačnou úlohu Samaritánů v dějinách křesťanské gnose; NZ jmenovitě uvádí kouzelníka Šimona (Sk 8,9n). Počet Samaritánů se po r. 70 značně ztenčil a dnes je jich asi kolem jednoho tisíce; jejich sídlem je Nábulus.

J. HÉRING /přel. M. Rejchrt

ŽIVOT

Starý zákon

Když SZ mluví o lidském životě, zůstává na materiální a konkrétní půdě existence, nehledá abstraktní odpovědi na teoretické problémy lidského osudu nebo filozofie lidského života. Studium užitých slov umožňuje, abychom dosti dobře porozuměli smyslu tohoto pojmu, lišícího se poněkud od dnes běžně užívaného pojmu život.

1. V první řadě obsahuje pojem život myšlenku hluboké *jednoty* živé bytosti. Neexistuje naše rozlišování života fyzického, intelektuálního nebo duchovního. Člověk je celek, dokonalá jednota. Jeho tělo a duch, jeho dech a duše jsou do té míry sjednoceny, že jedna část může bez obtíží označovat celek. Tak je tomu u jednoho z nejčastěji užívaných slov k označení života, u hebrejského slova *nefeš*, jehož původní smysl pochází ze slovesa dýchat a znamená *dech života*, jenž se ve všech živých bytostech projevuje dýcháním. Bůh dal člověku život tím způsobem, že mu do nozder vdechl dech života (Gn 2,7). Toto slovo odpovídá francouzskému výrazu pro duši (*âme*), pocházejícímu z latinského *anima*, v jeho původním smyslu, nikoliv v duchovním, nebo mystickým významu, který mu připisujeme. Např. tato duše, tento život člověka sídlí v → krvi (Lv 17,11; Dt 12,23) a v mnoha textech SZ, kde naše překlady mají výraz duše, by se spíše mělo překládat *život* (mít prázdnou nebo vyschlou duši znamená mít hlad nebo žízeň, Nu 11,6; Iz 29,8). Stejně slovo může také označovat → člověka v jeho úplnosti a v mnoha případech by se dalo překládat osobním zájmenem *já* (Ž 3,3 „Mnozí mluví o duši mé“ znamená „Mnozí říkají o mně“; Ž 103,1: „Dobrořeč duše má Hospodinu“). Totéž by se dalo říci i o jiných výrazech

(např. tělo), které představují úplnost a jednotu člověka. Život tvoří nedělitelný celek. Každá část těla (maso, srdce, krev atd.) má plnou funkci, současně fyzickou i psychickou.

2. V myšlence života jsou dále obsaženy pojmy *pohyb* a *činnost*. Sloveso *žít* (*ch-j-h*) má v semitských jazycích patrně význam svalového napětí v protikladu ke → smrti, jejíž slovní kořen znamená pokládat se, uvolňovat se. Život je tedy napětí celé bytosti oživené silou, která se projevuje pohybem. Je to přítomnost aktivní síly, která pohání člověka a nutí ho, aby se pohyboval, nikoliv pouhá pasivní skutečnost existence. Potvrzuje to použití adjektiva *živý* k označení věcí, které nejsou obdařeny životem, ale oživeny pohybem: mluví se o živé rostlině v protikladu k rostlině uschlé (Ž 58,10), a ještě lépe, o *živé* vodě v protikladu k vodě stojaté, jež se nepohybuje (Gn 26,19; Lv 14,5). V tomto smyslu substantivum *chajjâ* označuje také živé zvíře, obzvláště zvíře divoké, v protikladu k zvířeti domácímu, stádnému dobytku, žijícímu pokojněji než zvířata polní a lesní (Gn 7,14, 8,1; Lv 11,2). Mrtví už nemají tuto aktivní sílu života, stávají se slabými bytostmi, stíny bez síly, obyvateli říše mrtvých, kde život pokračuje ve stavu extrémního zpomalení (Ž 88,11; Iz 14,9—10, 26,14).

3. K pojmu život se váže ještě důležitější myšlenka — myšlenka *plnosti* a *intenzity* života. Slova, které odpovídá našemu substantivu život, se v SZ skoro vždycky užívá v množném čísle: *chajjim* nebo *chajjin*. Tento plurál neoznačuje mnohost života, ale jeho mimořádnou intenzitu, dokonalost a plnost. Jasně to lze ukázat na použití slovesa *žít* v textech. Žít neznámá pouze existovat v běžném slova smyslu, ale i život znovu nalézt, *ožít* nebo *přežít*, když slabost, nemoc a smrt útočily na živého tvora. Umírající hladý ožije, když dostane potravu (Gn 13,8; 2Kř 7,4), člověk ohrožený smrtí ožije, když je osvobozen (Gn 20,7), člověk nemocný ožije, když nabude nového zdraví (Joz 5,8; Nu 21,8—9; 2Kř 1; 2; Iz 38,9). Sloveso *žít* tedy znamená: *obnovit úplné životní síly*, a tak se *vrátit do života* po smrti, uzdravit se. Člověk nemůže mluvit o životě, je-li nemocen, slabý, trpící a nešťasten.

Taková intenzita života dokonce přesa-

huje osobu, rozšiřuje se i mimo její tělo a vztahuje se ke všemu, co se osoby týká, co jí patří. Žít tedy neznámá jen těšit se dobrému zdraví, ale i *mít dostatek, prosperovat*. Pro lidi SZ život v chudobě a strastech není doopravdy život. Je-li komu vskutku dán život, je mu dán i nadbytek materiálních statků a úspěch v podnikání. Platí to už i o dobytku, kterému se dostává hojně potravy (říkalo se: živit svůj dobytek, totiž poskytnout mu hojně výživy, 2S 12,3; Iz 7,21—22), platí to i o národu nebo o městě v troskách, které je znovu vybudováno a prosperuje (Neh 4,2), zvláště to však platí o člověku, u něhož život a prosperita jsou identické (Dt 8,1). Tak docházíme k myšlence, že život je synonymem *štěstí* a → *pokoje*. (Pokoj nezáleží pouze v tom, že není válka, nýbrž je to dokonalá blaženost, zdraví, štěstí. Takový je také smysl pozdravné fráze: Pokoj s tebou! Sd 19,20; 1Pa 12,18). Mít život znamená tedy mít největší možný majetek (Jb 2,4) a člověk si především přeje, aby měl *dlouhý život*, protože to znamená plnost štěstí (1Kř 3,11; Př 3,16; Ž 34,13, 91,16). Pozdravná formule: *Ať žije král!* (1S 10,24; 2S 16,16) vyjadřuje nejen přání, aby život krále trval co nejdéle, ale i přání, aby probíhal v míru, prosperitě a štěstí, tedy i přání života v plnosti. Stejně tak neštěstí, protivenství, nemoc jsou znamením smrti nebo oslabení síly života, jež vede k smrti.

4. Takto docházíme k hlavní starozákonní myšlence o životě. Nelze uvažovat o plnosti života, tožné se štěstím člověka, a nepočítat s Bohem. Pravý a úplný život je dán postojem člověka vůči božímu zákonu. Každý, kdo poslouchá boží přikázání, vydává se na cestu života. Naopak ten, kdo se zpronevěruje Hospodinovu zákonu, jde cestou smrti. Život a smrt se nazývají *poslušnost a neposlušnost boží vůle* (nebo boží moudrosti v knihách moudrosti Přísloví a Kazatel). Také se život a smrt nazývají *dobro a zlo*, nikoliv ve smyslu abstraktního morálního pojmu, ale v přesném smyslu toho, co je dobré nebo zlé před božím očima. Prosperita a štěstí v životě jsou proto boží požehnání. Člověk není živ jen chlebem, ale vším, co pochází z božích úst (Dt 8,3). Je postaven před volbu: „Hle, předložil jsem tobě dnes život a dobré, smrt i zlé... přikazují tobě dnes, abys miloval Hospodina Boha svého... ostříhaje přikázání jeho...“, abys živ

jsa, rozmnožen byl, a požehnal tobě Hospodin... nebo on jest život tvůj a dlouhost dnů tvých“ (Dt 30,15—20, 32,47, 28,1—14; Ž 36,9—10; Př 3,1—10 atd.). Život je boží dar, milost, kterou Bůh v plnosti poskytuje těm, kdo ho milují a poslouchají.

To je možné jen proto, že Hospodin je *Bůh života*, je *živý Bůh* podle výrazu v SZ častého (Nu 14,28; 2Kr 2,2; Jr 10,10; Ez 20,31, 33,11). Těchto slov se běžně užívalo při slavnostních promluvách nebo přísahách, dokonce se jich někdy i zneužívalo, jak o tom svědčí proroci (Jr 4,2, 5,2). Co tento výraz znamená? Říci, že Bůh je živý, znamená, že v míře ještě vyšší než člověk vlastní život v jeho jedinečnosti, aktivitě a plnosti. Život Boha není jen to, co jej odlišuje od mrtvých idolů (Ž 115), ale je také zdrojem jeho jedání. Bůh je život i dárce života, není pasivní bytost ve vzdáleném nebi, tvoří svět a člověka, mluví, vede, zasahuje v dějinách, trestá, vysvobozuje (Dt 32,19; Iz 57,14—18, 40,12—26; Neh 9,6). Všechny obrazné výrazy, které se vztahují k životu, jsou srozumitelné pouze ve vztahu k Bohu: *strom života* (Gn 2,9, 3,22; Př 3,18), *cesta života* (Ž 16,11), *pramen života* (Ž 36,10), *kníha života* (Ž 69,29), *země života* (Jb 28,13), *světlo života* (Ž 56,14). Tento život darovaný Bohem samozřejmě může být pouze život v prosperitě, štěstí a pokoji, také život dlouhého trvání (Ž 103,3—5).

5. Jelikož ve starém Izraeli smrt byla sestoupením do údolí stínů daleko od Boha, největším požehláním bylo prodloužení dnů člověka na zemi, ještě před odchodem za praotci či za svým lidem do hrobu (Ž 89,47—49; Gn 49,33). Zdá se, že několik textů SZ naznačuje použitím neurčitých a tajemných výrazů, že věrní mohou dosáhnout života u Boha až navěky (Ž 16,10—11, 73,22—28; Jb 19,25—26). Takové texty jsou však v knihách SZ výjimkou. Většinou se naopak setkáváme s vírou, že člověku se dostává odměny od Boha už během života a že právě dlouhý život je odměna spravedlivých. Násilná a předčasná smrt spravedlivého člověka však jako by uváděla v pochybnost boží spravedlnost, a byla proto bolestným problémem věřícím lidem. O tom vypovídá palčivě svědčící kniha Jobova. Odpověď na takovou otázku se tehdy jen nejasně rýsovala. Bude třeba těžkých zkušeností perzekuce a brutální smrti nejvěrnějších v době útlaku pohanskými říšemi (řeckou

a římskou), aby se objevilo světlo naděje: vzkříšení z mrtvých na konci dnů a boží soud, který jedny zatratí a druhým daruje blaženost *věčného života* v božím království. Věčný život nebude záležet v nesmrtnosti duchovního bytí, neboť smrtí prochází člověk celý. Bude to nový život od vzkříšení v posledním dni až na věčnost. Hovoří o tom výslovně jen dva texty: Iz 26,19 a Da 12,2.

F. MICHAELI /přel. V. Syrovátka

Nový zákon

1. V překladech Nového zákona odpovídá slovo *život* jednomu ze tří řeckých výrazů; *zoé*, *psyché* a *bios*. První je nejběžnější. Druhý, ne tak častý, znamená vlastně → duši; jako hebrejské *nefeš* označuje dech života, životní princip a dále být na živu, zvláště být člověk (Mt 2,20; 6,25; 10,39; Mk 3,4; L 12,20; J 10,11; Sk 2,41). Třetí, poměrně řídký výraz, se vztahuje zvláště na život v jeho projevech, jako jsou okolnosti, za nichž probíhá (L 8,14; 1Tm 2,2), nebo prostředky nezbytné k jeho zachování (Mk 12,44).

2. Starý zákon uzavírá život všeobecně do hranic tohoto světa. V Novém zákoně tomu tak není. Ježíšovo → vzkříšení na jedné straně a dar → Ducha svatého na straně druhé tento pojem hluboce proměnily a prolomily dotud uzavřený rámeček.

To však pisatelům Nového zákona nebrání, aby mluvili o životě tak, jak jej znala obecná zkušenost. K myšlence života se připojuje myšlenka pohybu (Sk 17,28). Živě je to, co je obdařeno silou a účinností (Ř 12,1; Ž 4,12; 1Pt 1,3). Život je pomíječící (Jk 4,14), odkázaný na tok ohraničeného času (Ř 7,1—3; Žd 9,17), jehož mezí je → smrt (Fp 1,20). Člověk žije opravdu, pouze těší-li se dobrému zdraví (Mk 5,23). Život je největší z hodnot (Mk 8,36—37). Člověk může s tímto bohatstvím svobodně nakládat a žít podle své libosti (L 15,13; Ko 3,7; 2Tm 3,12).

Jako v SZ nepokládají se život a smrt za neoddělitelné a přirozeně spolu svázané. Nemluví se o nich z hlediska vědeckého, nýbrž z hlediska vztahů člověka k Bohu ve světle víry. A tak NZ, ačkoli nezapomíná, že k životu je třeba i pokrmu, prohlašuje, že život závisí podstatně na Bohu (Mt 4,4; L 12,15; srv. 6,27), který jej dává (Sk 17,25—28). Je to vpravdě živý (Mt 16,16; Sk 14,15) a nesmrtný Bůh (1Tm 6,16; Sk 4,9—10), který působí zro-

zení všech věcí (1Tm 6,13). Život, který dal (L 12,20), je možno stejně přijmout jako zničit (Mt 10,28). Z toho plyne, že člověk je za užití svého života odpovědný před Bohem, soudcem živých i mrtvých (Ř 14,7—12; 1Pt 4,5). Nicméně NZ méně zdůrazňuje bezprostřední následky poslušnosti a neposlušnosti boží vůle než následky, jež se projeví na posledním — soudu.

To odpovídá obecnému vývoji náboženského myšlení Izraele: tou měrou, jakou (v důsledku neštěstí, jež ho postihla) vidí unikat požehnaní, jichž se nadála jeho víra, usiluje přenést zjevení boží spravedlnosti a zvláště spásy zaslíbené božím lidu do budoucnosti. „Den Páně“ se stal styčným bodem zájmu zbožných, poněvadž v něm bude konečně poznán život ve své plnosti. Tak se vytváří pojem života osvobozeného ode všeho, co zatemňuje nynější bytí: život, v němž se již nevyskytují ani → nemoc ani → utrpení ani → smrt ani to, co je její nejhlubší příčinou: → hřích. Život, v němž se člověk bude podílet na slavném životě božím, poněvadž jej od něho již nic nebude oddělovat. Jako boží → království, s nímž bývá zaměňován, lze život charakterizovat slovy: → spravedlnost, → pokoj a → radost v Duchu svatém (Ř 14,17) a také sláva (Ř 2,7; 2K 3,11; 2Tm 2,10; 1Pt 5,1,4; srv. Ř 3,23). Pouze tento celostný život zasluhuje být takto označován a od přesnějšího vymezení se často upouští. Bývá však také nazýván život věčný. Sluší poznamenat, že toto přídavné jméno nenaznačuje ani tak nekonečné trvání života jako jeho vztah k → času spásy, v němž má být zjeven. Proto se také nazývá *budoucí život* (1Tm 1,4). Ve srovnání s ním je nynější pozemský život, ovládaný hříchem a smrtí, v podstatě smrt (Mt 8,22; Ko 2,13; 1Tm 5,6; Zj 3,1).

3. Je samozřejmé, že o tomto životě, právě tak jako o životě přirozeném, rozhoduje pouze Bůh (Sk 13,48) a, že jej lidé mohou jen → zdědit (Mk 10,17; Mt 19,29; L 10,25; Tt 3,7; 1Pt 3,7), přijmout (Mk 10,30 = L 18,30). Přesto však postoj, který nyní zaujímáme k Bohu a k jeho zjevení v Kristu, nás může učinit hodnými tohoto života (Mt 25,46; Mk 10,17,29n; L 10,28; J 5,29; 12,25; Ř 2,7; 6,22—23; srv. Mt 7,13—14). Dar tohoto života je boží zásah, boží čin podobný stvoření: vzkříšení, jež se netýká pouze duše, nýbrž celé lidské bytosti. Biblické myšlení, narozdíl od řec-

kého a východního světa, nechápe totiž lidskou existenci odtrženě od tělesnosti.

To vše by však byla pouhá náboženská spekulace, kdyby nebylo události, jež je úhelným kamenem evangelia (Sk 4,11; 1Pt 2,4; srv. Ř 10,9; 1K 15,3n): vzkříšení Ježíše Krista z mrtvých, jímž byl zjeven neporušitelný život (2Tm 1,10) a založena naděje věřících tak, že je nadějí životu (1Pt 1,3). První křesťané pozdravovali v této události první čin spásy, poněvadž vzkříšení Kristovo je počátek díla, jež nakonec zahrne všechny lidi: „skrze Krista všickni obživeni budou, ale jeden každý ve svém pořádku“ (1K 15,22—23). A tak může být Kristus nazván „Pán života“ (Sk 3,15), to jest ten, který kráčí v čele lidí, aby je dovedl k životu, „prvorozený z mrtvých“ (Ko 1,18; srv. Sk 13,33), určený k tomu, aby je následovali mnozí bratři (Ř 8,29).

4. Z díla spásy máme užitek → vírou: tím, že věříme v boží spasitelský čin v Ježíši Kristu. Apoštol Pavel se dovolává (Ř 1,17; Ga 3,11) slova Abakukova (2,4): „Spravedlivý bude žít vírou.“ Kdo věří, bude mít život (1Tm 1,16; J 3,15—16).

Kdy? Zde je čtenář NZ postaven před choulostivý problém. Vskutku, život se jeví nejen jako naděje, nýbrž v mnoha oddílech také jako přítomná skutečnost. Jak to, že věřící, kteří žijí ještě v těle (→ tělo — maso, Fp 1,22), to jest v podmínkách existence společné všem lidem zde na světě, kteří přece ještě očekávají své vzkříšení či proměnu (1K 15,50—57; 1Te 4,13—18), se mohou prohlašovat již za „vzkříšené s Kristem“ (Ko 3,1) či volat: „My víme, že jsme přeneseni ze smrti do života“ (1J 3,14)? To je otázka, které musíme věnovat ještě pozornost.

Je nasnadě, že v bytí toho, jenž ví o své budoucí účasti na životě Vzkříšeného, dochází k hluboké obnově. Vidí věci jinak a jinak také žije. Ujímá se již věčného života, k němuž byl povolán (1Tm 6,12), v jisté míře se jej účastní. Myšlenka, že věřící od nynějška znají věčný život, je také zahrnuta ve většině pojmů vyjadřujících jejich nynější existenci.

Boží slovo, to jest evangelium Kristovy smrti a vzkříšení, je živé Slovo (Žd 4,12; 1Pt 1,23), Slovo života (Sk 7,8; srv. J 6,63—68), neporušitelné sémě, které způsobilo znovuzrození (= nové zrození) věřících (1Pt 1,23; srv. 1,3). Z toho plyne, že služba Slova šíří „vůni života k životu“ (2K 2,16).

Duch oživuje (2K 3,6). Je to Duch života, pod jehož vedením je člověk osvobozen od zákona hříchu a smrti (Ř 8,1; srv. 8,13); mezi charizmaty, v nichž se projevuje, se vyskytuje uzdravování (1K 12,9). Tento Duch ostatně není nic jiného a nikdo jiný než sám Pán (2K 3,17; srv. Ga 2,20), kterého 1K 15,45 nazývá → „Duchem oživujícím“. Aktivní přítomnost Ducha v srdcích vytváří však jen prvotiny (Ř 8,23), → závdavek (2K 1,22; 5,5) plnosti života, k němuž jsou věřící určeni. Ti, kdo žijí Duchem, zavazují se také Duchem chodit (Ga 5,25), rozlévat Duchu, aby v čas příhodný Duchu sklízeli život věčný (Ga 6,8—9).

Vztahy, které jsme zaznamenali mezi Duchem a životem, opět vyvstávají, když apoštol mluví v Ř 6 o společenství s Kristem skrze → křest (jež Titus 3,5 nazývá křtem znovuzrození). Přijetím této svátosti věřící vyznávají, že Kristus za ně zemřel a že oni jsou mrtví v něm, aby tak jako Kristus vstal z mrtvých, i oni žili novým životem (doslovně: v novotě života, Ř 6,4). Apoštol neříká, že jsou vzkříšení, nýbrž jen že jsou mrtví, aby žili Bohu jako Kristus, s nímž srostli. Takto budou mít nakonec podíl na božím daru, totiž život věčný (Ř 6,23). Listy Efezským a Kolossenským jdou dál a vypovídají, že vzkříšení věřících je hotový fakt (Ef 2,5—6; Ko 2,12—13; 3,1), avšak nezapomenou poznamenat, že toto vzkříšení zůstává dosud skryto s Kristem v Bohu (Ko 3,3) a že nepřevýšené bohatství boží milosti se zjeví až ve věku budoucím (Ef 2,7). Ještě poznamenejme, že tyto výpovědi nenabádají věřící k tomu, aby odpočívali na tom, čím se stali ve víře, ale aby žili způsobem hodným této milosti (Ef 4,1); imperativ následuje hned po indikativu (Ko 3,2,5n). Proto také apoštol a jeho druzí, snažejíce poslušně utrpění spojená s jejich službou, nesou stále na svém těle Ježíšovu smrt, aby se na něm zjevil také Ježíšův život. Neobávají se tohoto umrtvení, protože vědí, že ten, který vzkřísil Pána Ježíše, vzkřísí s ním i je, a protože zjišťují, že zatímco se jejich zevnitřní člověk ruší, ten vnitřní se obnovuje den ode dne (2K 4,10—18; srv. 6,4—10). Smrt se stala apoštolovi lhostejnou, neboť žít je pro něho Kristus (Fp 1,21): životem nebo smrtí bude moci oslavit Krista a nic jej nebude moci odloučit od něho (1Te 5,10) a od lásky boží v něm zjevené (Ř 8,28—39). Smrt by mu byla dokonce ziskem (Fp 1,21): přiblí-

žila by ho ke Kristu (2K 5,6—8). Avšak nade vše dává přednost tomu, aby to, co je na něm smrtelné, bylo pohlceno životem, bez něhož by musel umřít (2K 5,4). Zřejmě myslí na konečné naplnění.

5. Úmyslně jsme nechali stranou janovské spisy, abychom je mohli zkoumat zvlášť, neboť svědčí ještě radikálnějším způsobem, že v Kristu dosahujeme věčného života již od nynějška.

Nejprve zjistíme, že pojem život tu zaujímá první místo: první Janův list končí prohlášením, že Bůh Ježíše Krista je pravý Bůh a věčný život (5,20), a první závěr evangelia říká, že toto dílo bylo napsáno, aby jeho čtenáři uvěřili, že Ježíš je Kristus, boží Syn, a ti, kdo věří v něho, mají život v jeho jménu (20,31). Otec, který má život v sobě, dal také svému Synu, aby měl život v sobě (J 5,26). Syn obživuje, koho chce (J 5,21). Je chléb života (J 6,35,48). Dává pít vodu živou (J 4,10). Protože vede k Otcí a zjevuje ho, je život (J 14,6). Přístup k životu, který je v něm, se děje vírou (J 3,15—16; 6,40,47; 20,31; 1J 3,14). *Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, byť pak i umřel, živ bude. A každý, kdož jest živ, a věří ve mne, neumře na věky* (J 11,25—26). Víra se zmocňuje života, když poslouchá Ježíšova slova (J 5,24; srv. 6,63,68) a když se podrobuje prikázání lásky (J 12,50; srv. 1J 2,17; J 13,34; 15,12; 1J 2,7—10). Znamením, že jsme přešli ze smrti do života, je právě milování bratří (1J 3,14). Tento přechod je připodobněn k narození, jehož původ je v Bohu (J 1,13; 1J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1,4,14). O toto narození jde, když je řeč o narození shůry nebo o narození z vody a z Ducha (J 3,3—8). Tyto dva poslední výrazy uvádějí toto narození pouze do vztahu ke křtu a k daru Ducha svatého.

V janovských spisech není věčný život především budoucí dobro. Kdo věří a poslouchá Ježíšovo slovo a miluje, protože je milován, má již život věčný. Už nepříjde na soud; přešel ze smrti do života (J 5,24; srv. 3,36). Tento život má zřejmě trvat až do budoucího života, jehož příchod není zpochybněn (J 4,14; 6,27; 12,25); ačkoliv se potom mají stát nějaké změny, nic důležitého nebude přidáno k tomu, co věřící již mají ve víře a poslušnosti Krista. To, co již nyní jsou, bude pouze zjeveno (1J 3,1—2). Očekávání je tedy uvolněné, protože je již naplněno: věřící může tedy již nyní poznat dokonalou radost (J 15,11;

17,13 atd.) a nesrovnatelný pokoj (J 14,27; 16,43).

Nápadný rozdíl, který jsme zjistili mezi učením Pavlovým a Janovým, není nakonec tak značný, jak se na první pohled zdálo. Označuje jen různost temperamentu, který dělí dva svědky téhož evangelia. Jeden je člověk činu, směřující k cíli, druhý je rozzímavý, zcela zaujatý tím, co je.

První především pozoruje, co konečně vyjde z úžasného díla, které Bůh vykonal v Kristu a na němž se aktivně podílí — skutečná re-kreace, znovustvoření světa. Druhý je uchvácen pohledem na to, co Bůh v Kristu již učinil, a jeho věřící pohled proniká tak hluboko pod vnější jevy, že vidí vše již dokonáno.

J. BURNIER /přel. V. Sláma

DOSLOV K ČESKÉMU VYDÁNÍ

Původním názvem *Vocabulaire biblique* chtěl zřejmě pořadatel Jean-Jacques von Allmen naznačit, že toto dílo nabízí stručný biblický slovník, tj. základní zásobu biblicko-teologické terminologie; Francouzi totiž dost důsledně rozlišují mezi významy ‚vocabulaire‘ = ‚stručný slovník‘, ‚slovníček‘ a ‚dictionnaire‘ = ‚slovník‘. O záměru a metodě, jichž bylo použito pro zpracování přibližně dvou set ‚klíčových slov bible‘, informuje podrobně jeho předmluva. Sám v ní dílo charakterizuje jako „lidovou příručku biblické teologie, jejíž hlavní pojmy jsou řazeny abecedně“.

Připomeňme, že slovník vznikl v reformovaném prostředí Francie a Švýcarska v letech 1945 až 1953. Toto první desetiletí po druhé světové válce bylo zde silně poznamenáno Barthovou ‚teologií božího Slova‘ i biblickým realismem Oscara Cullmanna, jeho výzkumy historické podoby prvotních křesťanských sborů a jeho pojetím ‚spásy jakožto dějin‘. Autory byli učitelé fakult, kazatelé, laici; mezi třemi ženami nezapomenutelná Suzanne de Dietrichová, o níž bylo právem řečeno, že svou prací vrátila bibli křesťanskému studentu a jeho prostřednictvím ekumenickému hnutí. Narážku na její proslulou publikaci ‚Le renouveau biblique‘ z r. 1945 čteme v prvním odstavci von Allmenovy předmluvy, kde zdůrazňuje, že to, co v současnosti církve prožívají, ‚je biblická obnova, jejíž všechny důsledky nelze ještě změřit“.

Už z data vzniku Slovníku lze tak usoudit na jeho zvláštní cenu a význam, i když se tím zároveň naznačují jeho meze. Vznikal v době, kdy první ohlasy prudké německé demytologizační debaty teprve začaly pronikat do evropské a světové teologie. Druhý svazek Bultmannovy řady ‚Věřit a rozumět‘ vyšel až v r. 1952; jeho ‚Teologie Nového zákona‘ v r. 1953; Barthovo odmítnutí demytologizace ‚Rudolf Bultmann — pokus porozumět mu‘ r. 1952. O Bonhoefferově požadavku ‚nenáboženské interpretace‘ biblických pojmů se v teologické veřejnosti nevědělo; jeho ‚Etika‘ vyšla sice 1949 a ‚Odpor a odevzdání‘ 1951, avšak jeho ‚Sebrané spisy‘ začaly vycházet až od r. 1958 a teprve v nich jsme se setkali s těmi pověstnými větami, jež v teologii šedesátých a sedmdesátých let navodily cosi jako revoluci nebo spíše převrat; dlužno dodat, ne vždy a všude věcně koncipovaný, který vedle svých prokazatelně kladných důsledků vyvolal také mohutnou vlnu teologického žurnalismu, jímž trpíme dodnes.

K jistým znepokojujícím otázkám můžeme proto ve von Allmenově Slovníku hledat odpovědi jen nepřimo. Nabízí nám biblickou teologii na odborné úrovni historické a literární kritiky let čtyřicátých a padesátých. Je to však teologie ukázněná reformovaným respektem k Písmu, a narozdíl od podobných německých publikací dobře srozumitelná i lidem na okraji nebo vně církve — v duchu karteziánského *clare et distincte* (jasně a vytříbeně). Nebyla to tehdy demytologizace, existenciální hermeneutika ani strukturální lingvistika, po nichž by byli autoři hesel bývali mohli pošilhávat. Jejich základní přístup k exegezi a interpretaci (jejich ‚hermeneutický klíč‘!) bylo respektování biblického textu. V této věci si byli naprosto jisti. Nepochybovali o tom, že samo Písmo je s to podat odpovědi na všechny otázky svého výkladu, dokážeme-li jen překonat kulturní distanci mezi jeho textem a přítomným křesťanským sborem. A k tomu poskytli čtenáři množství nesmírně cenných informací. Předpokládali však, že víra má svou vlastní řeč a předpokládali také i velmi reálný prostor církve, který touto řečí mluví a obsah biblické zvěsti dále odevzdává. (Byla to právě zmíněná laická teoložka de Dietrichová, která barthovsky definovala Písmo jako ‚svědectví církve určené církvi‘.)

Jestliže jsme se před dvanácti lety v Kalichu rozhodli vydat český překlad tohoto slovníku, bylo to proto, že jsme v něm viděli produkt biblického obnovného úsilí, které se v čtyřicátých a padesátých letech s významným přispěním z domácích zdrojů (Slavomil Daněk, J. B. Souček) prosadilo i u nás. Kromě množství nejrůznějších příruček a monografických prací dalo našim církvím Novotného Biblický slovník, Bičovu-Součkovu Biblickou konkordanci, ekumenický překlad Písma s cennými komentáři k Starému zákonu. Přesto se však zdá, jako by dnes *písmáctví* a *biblické křesťanství* přehlušovala jiná volání a jiné požadavky. Některé skupiny se soustřeďují na vlastní niternost, na duchovní prožitky a náboženskou zkušenost, při čemž se nejednou inspirují velmi problematickými podněty, ne-li přímo praxí biblickému křesťanství nahony vzdálenou. Jiní uplatňují zvláštní zúžené pojetí liturgie (bohoslužby), již rozumí buď především anebo dokonce výlučně zbožná konání v kultovém prostoru. Setkáváme se s projevy letničního hnutí, která ignorují požadavek střizlivého následování v duchu evangelia. Pseudovědecký ‚scientismus‘ holduje ‚nadpřirozenu‘, v pošetilé snaze zdůvodňovat či dokazovat obsahy víry, a klerikalismus nejrůznějších podob odmítá církve jako společenství poutníků, povolaných k službě. A jestliže se nejpřímnější ekumenickou a společenskou angažovaností snažíme tyto úchylinky ‚vyrovnat‘, pak se nejednou ukáže, že jen udýchané dobíháme programy a hnutí, která vytvořili jiní, a že sami nemáme, co bychom lidem nabídli. Znovu se tak potvrzuje, že nebiblické křesťanství je naprosto nezajímavý, pro život a mír na zemi nic podstatného nenabízející historický přežitek.

Biblická obnova je proto trvalý úkol: *Ptejme se na Písma!*

LUDEK BROŽ

Ediční poznámka

Český překlad Biblického slovníku J.-J. von Allmena pracuje s kralickým zněním biblického textu. Cituje však také nový, ekumenický překlad bible a výjimečně i překlad Františka Žilky (pokud jejich verze přesněji vystihují francouzské ekvivalenty, z nichž výklady vycházejí). Jména osob, národů, zemí atp. jsou — až na několik výjimek motivovaných zpravidla významem — uváděna rovněž podle Bible kralické.

SEZNAM AUTORŮ A JEJICH PŘÍSPĚVKŮ

- J.-J. VON ALLMEN: Čísla, Jména vlastní NZ, Jména zeměpisná, Křest, Manželství, Oděv, Odpočínutí, Pastýř, Rodina, Smrt, Svátky NZ, Válka NZ
- S. AMSLER: Hledat, Kalich, Národy NZ, Trpět, Tvář, Zbožnost
- P. BONNARD: Ježíš, Láska, Nanebevstoupení, Písmo, Proměnění, Smlouva NZ, Spasení NZ, Spravedlivý, Svátý, Vyvolit, Vzdělat, Zmrtvýchvstání
- M. BOUTTIER: Anděl NZ, Blahoslavený, Kněžství NZ, Pečeť, Radost, Sestoupit, Smířit, Tajemství, Vidět
- M. CARREZ: Čistý NZ, Holubice, Jazyk, Oběti NZ, Poslat, Sláva NZ, Služebník — otrok, Závďavek, Zázrak NZ
- O. CULLMANN: Vrchnosti
- J. HÉRING: Ďábel, Démoni, Hřích NZ, Chrám NZ, Nebe, Svět NZ, Židé
- ED. JACOB: Bůh SZ, Člověk SZ, Moudrost SZ, Zjevení SZ
- J.-L. LEUBA: Apoštol, Jeden, Jména vlastní SZ, Odplata, Skutky, Učení, Zákon NZ, Znát
- D. LYS: Bát se SZ, Čistý SZ, Pomazání
- R. MARTIN-ACHARD: Amen, Bohoslužba, Právo, Proctví SZ, Sláva SZ, Zázrak SZ
- CH. MASSON: Kříž, Izrael NZ
- PH.-H. MENOUD: Církev, Duch svatý, Lid NZ, Služba NZ, Ustanovení — tradice, Víra, Zůstatek
- F. MICHAELI: Izrael SZ, Obrázka, Slib SZ, Služebník, Spasení SZ, Vyvolit SZ, Zákon SZ, Život SZ
- H. MICHAUD: Hněv, Jméno NZ, Lid SZ, Sen, Válka SZ
- G. NAGEL: Modly SZ, Oběti SZ, Obrazy SZ, Svátky SZ, Svět SZ
- G. PIDOUX: Hřích SZ, Chrám SZ, Kněžství SZ, Služba SZ, Smlouva SZ, Soud SZ, Stvoření
- CHR. SENFT: Evangelium, Kázat, Město, Modly NZ, Obrazy NZ, Požehnání, Pravda, Rouhání, „Svět“, Zlořečenství
- E. TROCMÉ: Čas
- S. FRUTIGEROVÁ-BICKELOVÁ: Národy NZ
- S. DE DIÉTRICHOVÁ: Bližní, Svědek
- H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ: Člověk NZ, Následovat, Odpuštění, Práce, Žena
- F. BAUDRAZ: Gehenna, Milost, Naplnit, Nový, Podobenství, Pokolení, Požádat, Stín, Světlo
- M. BERNOUILLI: Adopce, Učedník, Vzkládání rukou
- CH. BIBER: Jméno NZ, Pohoršení, Pravice, Pronásledovat, Svoboda, Vyznat, Zástup, Zjevení NZ
- J. BURNIER: Cesta, Chodit, Proctví NZ, Soud NZ, Vykoupit, Život NZ
- ED. DISERENS: Bát se NZ, Obmýt, Povolat, Voda
- A. GOY: Slib NZ
- A. LELIÈVRE: Anděl NZ, Krev, Ostatek, Pokrm, Poslouchat, Přísaha, Truhla
- A. MAILLOT: Chléb, Lež, Modlitba, Vinice, Víno, Zlý, Zpěv
- J.-CL. MARGOT: Dědictví
- A. PÉRY: Chudý
- J.-PH. RAMSEYER: Doufat, Eucharistie, Pokání, Růst, Slovo, Žeň
- J.-D. ROBERT: Půst
- H. ROUX: Brána, Království, Nemoc, Pokoj, Příchod, Zvítězit
- P. VALLOTON: Pokušení

REJSTŘÍK

- ABRAHAM → *Jména vlastní*
 ADOPCE — OSVOJENÍ 9
 AMEN 9
 ANĎEL 10
 ANTIKRIST → *Ďábel*
 APOŠTOL 12
 ARMAGEDDON — HAR
 MAGEDON → *Jména*
zeměpisná
 BAAL → *Bůh SZ*
 BABYLÓN → *Jména země-*
pisná
 BÁT SE 14
 BDÍT → *Doufat*
 BĚDA → *Blahoslavený*
 BISKUP → *Služba NZ*
 BLAHOŠLAVENSTVÍ
 → *Blahoslavený*
 BLAHOŠLAVENÝ 18
 BLIŽNÍ 19
 BOHOSLUŽBA 20
 BRÁNA 22
 BRATR → *Rodina, Bližní*
 BŮH 23

 CESTA 31
 CÍRKEV 32

 ČAS 35
 ČÍSLA 37
 ČISTÝ 40
 ČLOVĚK 44

 ĎÁBEL 48
 DAVID → *Jména vlastní*
 DĚDICTVÍ 50
 DÉMONI 53
 DEN → *Soud, Čas*
 DĚTI → *Rodina, Manželství*
 DIAKON → *Služba NZ*
 DIV → *Zázrak*
 DOBRO 54
 DOKONALÝ → *Dobro*
 DOTAZOVAT SE → *Hledat*
 DOUFAT 57
 DUCH SVATÝ 58
 DUCHOVÉ → *Démoni*
 DŮM → *Stavět, Rodina*
 DUŠE → *Člověk*
 DVANÁCT → *Apoštol,*
Služba NZ, Číslo

 EGYPT → *Jména zeměpisná*
 ELIÁŠ → *Jména vlastní*
 EXORCISMUS → *Démoni,*
Nemoc, Zázrak
 EUCHARISTIE 61

 EVANGELIUM 64
 FARIZEOVÉ → *Židé*
 GEHENNA 66

 HAR MAGEDON → *Jména*
zeměpisná
 HLEDAT 67
 HNĚV 68
 HODINA → *Čas*
 HOLUBICE 69
 HORA → *Jména zeměpisná*
 HŘÍCH 69

 CHARIZMATA → *Služba*
NZ, Duch svatý
 CHLĚB 73
 CHODIT 74
 CHRÁM 75
 CHUDÝ 78
 CHVÁLA → *Zpěv, Modlitba*

 INSPIRACE → *Písmo, Duch*
svatý
 IŠTAR (ASTARTÉ) → *Bůh*
SZ
 IZRAEL 80

 JÁKOB → *Izrael, Jména*
vlastní
 JAN KŘTITEL → *Křest,*
Jména vlastní
 JAZYK 84
 JEDEN 85
 JEDNOTA → *Jeden*
 JERUZALÉM → *Jména*
zeměpisná
 JEŽÍŠ 87
 JMÉNO 96
 JMÉNA VLASTNÍ 98
 JMÉNA ZEMĚPISNÁ 107
 JORDÁN → *Křest, Jména*
zeměpisná

 KALICH 112
 KÁMEN ÚHELNÝ → *Sta-*
vět, Ježíš
 KÁMEN ÚRAZU → *Pohor-*
šení
 KANAÁN → *Jména vlastní*
 KÁZÁNÍ → *Učení, Evange-*
lium, Kázat, Ustanovení
 KÁZAT 113
 KNĚŽSTVÍ 115
 KRÁL → *Ježíš, Služba SZ*
 KRALOVÁNÍ → *Království*
 KRÁLOVSTVÍ 118

 KREV 121
 KRISTUS → *Ježíš, Pomazá-*
ní
 KŘEST 123
 KRÍŽ 126

 LÁSKA 129
 LEVÍTA → *Kněžství SZ*
 LEŽ 133
 LID 135

 MAJETEK — STATEK →
Peníze
 MANŽELSTVÍ 137
 MARIE → *Jména vlastní*
 MATKA → *Rodina*
 MĚSTO 141
 MILOST 143
 MISIE → *Poslat, Národy*
 MOC → *Vrchnosti*
 MODLITBA 145
 MODLY 149
 MOJŽÍŠ → *Jména vlastní*
 MOŘE → *Jména zeměpisná*
 MOUDROST 152
 MUČEDNÍK → *Svědék*

 NANEBEVSTOUPENÍ 155
 NAPLNIT 156
 NAPODOBOVAT → *Násle-*
dovat
 NÁRODY 157
 NÁSLEDOVAT 161
 NEBE 161
 NEDELE → *Svátky NZ*
 NEMOC 163
 NEPRÁTELE → *Ďábel,*
Válka
 NEVĚRA → *Víra*
 NOVÝ 165

 OBĚTI 166
 OBLĚCI → *Oděv*
 OBMÝT 171
 OBNOVIT → *Nový*
 OBRÁCENÍ → *Pokání*
 OBRAZY 172
 OBRÍŽKA 175
 OČEKÁVAT → *Doufat*
 OĎEV 176
 ODPLATA 178
 ODPOČINUTÍ 179
 ODPUSTĚNÍ 180
 OLEJ → *Pomazání*
 OSPRAVEDLNIT → *Spra-*
vedlivý
 OSTATEK 181

- OSVOBODIT → *Svoboda, Hřích, Spasení*
 OSVOJENÍ → *Adopce*
 OTEC → *Bůh, Rodina*
- PÁD → *Hřích*
 PÁN → *Vrchnosti, Služba SZ*
 PANNA → *Marie, Manželství*
 PANOVÁNÍ → *Vrchnosti*
 PASTÝŘ 183
 PAVEL → *Jména vlastní*
 PEČEŤ 185
 PENÍZE 187
 PETR → *Jména vlastní*
 PÍSEŇ → *Zpěv*
 PÍSMO 190
 POČÁTEK → *Čas*
 PODOBENSTVÍ 192
 PODSVĚTÍ → *Svět, Smrt*
 POHANĚ → *Národy*
 POHORŠENÍ 193
 POKÁNÍ 194
 POKOJ 195
 POKOLENÍ (NÁROD, PRONÁROD) 197
 POKRM 197
 POKRYTECTVÍ → *Lež*
 POKUŠENÍ 199
 POMAZÁNÍ 201
 POMAZAT → *Pomazání, Ježíš*
 POSLAT 202
 POSLEDNÍ → *Čas*
 POSLOUCHAT 203
 POSVĚCOVAT → *Svatý*
 POTOMSTVO → *Pokolení, Rodina*
 POUŠŤ → *Jména zeměpisná*
 POVOLÁNÍ → *Povolat*
 POVOLAT 204
 POŽEHNÁNÍ 208
 PRÁCE 209
 PRAVDA 210
 PRAVICE 212
 PRÁVO 213
 PROMĚNĚNÍ 214
 PRONÁSLEDOVAT 215
 PROROCTVÍ 217
 PROSTŘEDNÍK → *Ježíš*
 PROTIVENSTVÍ → *Pro-následovat*
 PRVOTINY → *Závdavek, Oběti SZ*
 PŘEDURČIT → *Vyvolit*
 PŘÍCHOD 220
 PŘÍKÁZÁNÍ → *Zákon*
- PŘÍSAHA 221
 PŮST 222
- RADOST 223
 RÁJ → *Smrt, Život*
 ROD → *Národy*
 RODINA 225
 RODOKMEN → *Rodina, Pokolení*
 ROUHÁNÍ 226
 ROZJÍMAT → *Vidět*
 RUKA → *Pravice, Vzklá-dání rukou*
 RŮST 227
- SABAT → *Svátky*
 SADUCEOVĚ → *Židé*
 SATAN → *Đábel*
 SEN 228
 SESTOUPIT 229
 SHROMÁŽDIT → *Poslat, Zeň*
 SION → *Jména zeměpisná*
 SKUTKY 230
 SLÁVA 231
 SLIB → *Půst, Přísaha*
 SLOUŽIT → *Bohoslužba*
 SLOVO 234
 SLUŽBA 237
 SLUŽEBNÍK 243
 SLUŽEBNÍK — OTROK 244
 SMĚRIT 245
 SMLOUVA 247
 SMRT 251
 SOUD 254
 SPASENÍ 259
 SPRAVEDLIVÝ 262
 SPRAVEDLNOST → *Spra-vedlivý*
 SRDCE → *Člověk*
 STARŠÍ → *Služba NZ*
 STEZKA → *Cesta*
 STÍN 264
 STVOŘENÍ 265
 SVÁTKY 267
 SVATÝ 272
 SVĚDEK 274
 SVĚDOMÍ → *Člověk NZ*
 SVĚST → *Pokušení*
 SVĚT 275
 SVĚTLO 279
 SVOBODA 280
- ŠALOMOUN → *Jména vlastní*
- TAJEMSTVÍ 282
- TĚLO → *Člověk*
 TĚLO KRISTOVO → *Církev*
 TEMNOTY → *Světlo*
 TERA FIM → *Modly SZ*
 TRADICE → *Ustanovení*
 TRESTAT → *Soud, Odplata*
 TRPĚT 284
 TRUHLA 285
 TRŮNY → *Vrchnosti*
 TVÁŘ 286
- UCTÍVÁNÍ → *Modlitba*
 UČEDNÍK 287
 UČENÍ 288
 USTANOVENÍ — TRADICE 290
 UTĚŠITEL → *Duch svatý*
 UZDRAVENÍ → *Nemoc*
- VÁLKA 292
 VEČEŘE PÁNĚ → *Eucha-ristie*
 VĚČNOST → *Čas*
 VĚKY → *Čas*
 VELIKONOCE → *Svátky, Vzkříšení*
 VESELÍ → *Radost*
 VIDĚT 295
 VINICE 298
 VÍNO 299
 VÍRA 301
 VODA 302
 VOJÁK → *Válka*
 VRCHNOSTI 304
 VYKOUPENÍ → *Vykoupit*
 VYKOUPIŤ 308
 VÝKUPNĚ → *Kříž, Vykou-pit, Oběti*
 VÝSTOUPIT → *Sestoupit*
 VYSVOBODIT → *Svoboda*
 VYUČOVAT → *Učení, Služba NZ*
 VYVOLIT 309
 VYVÝŠENÍ → *Nanebevstou-pení, Sláva*
 VÝZNAT 314
 VZDĚLAT 315
 VZKLÁDÁNÍ RUKOU 317
- ZÁHUBA → *Gehenna, Soud*
 ZACHRÁNIT → *Ježíš, Spasení*
 ZAJETÍ → *Svoboda*
 ZÁKON 318
 ZÁPALNÁ OBĚŤ → *Oběti SZ*
 ZÁRMUTEK → *Pronásledo-vat*

ZASLÍBENÍ 323

ZÁSLUHA → *Odplata*

ZÁSTUP 325

ZASVĚTIT → *Služba, Po-
mazání, Oběti, Svatý*

ZÁVDAVEK 326

ZAVRHNOUT → *Vyvolit*

ZÁZRAK 326

ZBOŽNOST 329

ZĚLŮTI → *Židé*

ZJEVENÍ 330

ZKOUŠKA → *Pokušení*ZLATO → *Peníze*ZLO → *Dobro, Hřích*

ZLOŘEČENSTVÍ 335

ZLÝ 335

ZMRTVÝCHVSTÁNÍ 337

ZNAMENÍ → *Zázrak*

ZNÁT 339

ZNOVUZROZENÍ →
Křest, Život, Slovo

ZPĚV 340

ZŮSTÁVAT 341

ZVĚSTOVAT → *Kázat*

ZVÍTĚZIT 342

ŽÁDOSTIVOST 343

ŽEN 344

ŽENA 345

ŽIDÉ 346

ŽIVOT 349

BIBLICKÝ SLOVNÍK

Připravil autorský kolektiv pod vedením
J.-J. von Allmena.

Z francouzského originálu

Vocabulaire biblique

(3. vyd., Delachaux et Niestlé S. A., 1964)
přeložil Jan Miřejovský se spolupracovníky.

Odborná revize Jan Miřejovský

a Josef Veselý.

Jazyková revize Marie Laichterová.

Obálka, vazba a grafická úprava

Pravoslav Nesrovnal.

Vydal Kalich, Jungmannova 9,

111 21 Praha 1,

v Ústředním církevním nakladatelství,
1987. 1. vydání.

Odpovědný redaktor vydavatelství Kalich

Luděk Brož.

Vytiskl Tisk, knižní výroba, n. p., Brno,

závod 3, Český Těšín.

AA 29,48, VA 30,85

Cena vázaného výtisku Kčs 45,—