

NEBE V NOVÉM ZÁKONĚ

Stejně jako ve spisech Starého zákona, tak i v Novém zákoně se slovo „nebe“ vztahuje v první řadě k nebeské klenbě nad námi, kterou si lidé ve starověku představovali jako jakýsi chrám, někdy také jako stan, tvořící oblohu, na níž jsou upevněny hvězdy, Dvojice pojmů „nebe – země“ nebo trojice „nebe, země a moře“ označovala veškeré stvoření, celý vesmír.

Tímto primárním, věčným smyslem slova „nebe“ se zde nemusíme zabývat. Dnes jsme již upustili od myšlenkových konstrukcí (jako např. představa, podle níž je na sebe jakoby navrstveno více stupňů nebe) zakládajících se na takovém pohledu na vesmír, který již nezastávají ani astronomové, ani filozofové. Neznamená to pro teologii žádnou ztrátu, ačkoli se takové konstrukce – jako např. v 2 Kor 12,2–4 – občas používaly v nahodilých apokalyptických narážkách na ráj. Ale jestliže slovo „nebe“ označuje skutečnost, jež přesahuje naši smyslovou zkušenost a je lidským duchem těžko pochopitelná a lidskou řečí těžko vyjádřitelná, musí být toto symbolické slovo v každé generaci nově zváženo a pod ním se skrývající skutečnost nově pochopena. Jsme tedy postaveni před úkol znovu přezkoumat obrazná slova, která v Novém zákoně a v myšlenkovém světě, v němž se pohybovali jeho autoři, obrazně mluví o nebi.

Eschatologické „nebe“ v židovském světě

Teologická reflexe o nebi se zakládá na představě, podle níž nebe je místem, kde přebývá Bůh, ale nikoli smrtelný člověk. Tento původně prostorový obraz se používal v mytické řeči starých orientálních civilizací, byl převzat Izraelem a objevuje se v helénském světě, kde je nakonec Olymp ztotožněn s nebem nad námi. Tato představa se udržuje dále v době Nového zákona, ačkoli filozoficky myslící duchové v Izraeli i jinde již jasně nahlédli, že Boha nelze vtěsnat do nějakého ohraničeného prostoru kdesi ve vesmíru.

V posledních stoletích předkřesťanské éry až do doby Nového zákona byly starozákonní představy doplněny vizemi náboženských židovských apokalyptických autorů, kteří byli zklamáni pozemským světem, viděli ho jako bezbožný a zlý. Toužili po světě lepším, po jakémisi nebeském světě, ve kterém by se zbožní těšili novému životu s Bohem. Starší, klasická židovská eschatologie se svým očekáváním velkého dne, kdy by staré židovské instituce tohoto světa vstoupily do nového lepšího času, byla pozvolna doplněna novou, univerzálnější eschatologií, vyrůstající už z jistých prorockých spisů, podle níž všichni spravedliví dosáhnou šťastnější existence v budoucím věku, který po konečném soudu a zkáze nastoupí na místo naší nynější nešťastné existence.

To vedlo ke spekulaci o dvou časech nynějším a budoucím, který ho vystřídá. Budoucí věk měl být vykoupením z nynějšího bídného života. Tím však vyvstávaly otázky, jako např.: Kdo unikne trestu? Kde se budou zachráněni v budoucím věku zdržovat? Jaký bude způsob jejich existence? O těchto otázkách podávali různí apokalyptičtí autoři rozličné vizionářské zprávy. Vcelku závisely odpovědi na tom, koho si dotyční autoři představovali jako příjemce spásy. Většinou přisuzovali spásu Izraeli jako celku nebo spravedlivým v židovském společenství (myšlenka, která se

objevuje u Dan 12,1–4 a znovu zaznívá u Lk 19,9). Příležitostně však dávali židovští autoři období mezi Starým a Novým zákonem naději na spásu v budoucím věku i spravedlivým ze všech národů, za předpokladu, že se nějakým způsobem včlení do Izraele. A na některých místech Ezdrášovy a Baruchovy apokalypsy (obě jsou velmi pozdní) i v III. knize Sibiyliných proroctví se dává naděje na spásu všem lidem, kteří upřímně slouží Bohu, i když se vůbec k Izraeli nepřipojí.

V židovských spisech tohoto období nadále převládla představa eschatologického vítězství spravedlivých v budoucím věku na zemi. To platí v jistém smyslu o členech kumránské sekty, i když některé kumránské dokumenty vyjadřují očekávání, podle něhož budou mít vyvolení z Izraele účast na osudu andělů a nebeských bytostí (IQH 3,21–23; 6,13; 11,13; IQM 10,10–12). Svitek o obci mluví o tom, že vyvolení lidstva budou stát navždy před Bohem. Jiné místo z bojovného kumránského svitku udává, že vítězství vyvolení Božího lidu budou přiřčeny k zástupům andělů, kteří jsou v nebi u Boha (IQM 12,1–5). Mohli bychom považovat Jeruzalém a zemi zaslíbenou Abrahamovi po jejich přetvoření za vhodná pro eschatologickou existenci Židů a židů z pohanství, avšak těžko si je můžeme představit jako místo, kde jsou všichni spravedliví bez rozdílu národnosti účastni spásy.

Zvláště v textech těch židovských autorů, kteří méně výlučně zastávali tento etnický pohled na budoucí věk, bylo znázorňováno nebe jako místo přisuzované spravedlivým. Tak např. v Henochovi 104,2–6 se mluví o tom, že se na konci nynějšího věku otevrou nebeské brány pro spravedlivého, který se přidruží k andělům. To, co můžeme číst o něco později v ryze židovských odstavcích Ezdrášovy apokalypsy, obsahuje méně názorných líčení, ale lépe vystihuje vlastní smysl nebeské blaženosti (4. Ezd). Praví se tam, že po zániku nynějšího světa uvidí spravedliví nádheru Toho, který je přijímá (7,91), a pospíší si, aby spatřili tvář Toho, kterému v životě sloužili (7,98).

Eschatologické „nebe“ v Novém zákoně

V křesťanství se myšlenka, že nebe je místo, kde člověk požívá eschatologických dober, všeobecně rozšířila. Mesiášská říše se stala „říší nebe“ nebo „nebeským královstvím“ (2 Tim 4,18), kde je naše vlast (Flp 3,20). Naše odplata je v nebi (Mt 5,12; Lk 6,23); tam si máme skládat poklady, které se nekazí jako bohatství tohoto světa (Mt 6,20; Lk 12,33). Náš pozemský příbytek, naše pozemské tělo nám bude vzato, ale dostaneme věčný příbytek a věčné tělo v nebi (2 Kor 5,1–10). Křesťané se mají radovat z toho, že jejich jména jsou zapsána v nebesích a ne už na daňových seznamech pozemské říše (Lk 10,20).

Tento vývoj uspíšilo přesvědčení, že největší ze všech radostí je být vysvobozen z útrap tohoto času a žít navěky u Boha, a to je nyní každému umožněno mocí Kristova spásného díla. Protože Ježíš sám vstal z mrtvých a byl oslaven nanebevstoupením, chápe apoštol Pavel (který se pokouší přivést vyvolené ke spásu) tuto spásu jako paralelu k tomu, čeho se dostalo Ježíši: jestliže jsme s Kristem zemřeli, budeme s ním i žít; jestliže s ním vytrváme, budeme s ním i kralovat (2 Tim 2,8.10–12). Podle evangelisty Jana potáhne Kristus všechny k sobě, až bude povýšen od země (Jan 12,32), neboť on je cesta (14,6). Je také původce (ARCHEGOS) spásy (Žid 2,10), života (Sk 3,15), Bůh ho povýšil svou pravicí za vládce a vykupitele (Sk 5,3). Autor

listu Židům přirovnává život křesťana na zemi k cestě do nebeské vlasti, do místa odpočinku (Žid 3,7–4,11), kam už nás Kristus předešel (4,14; 6,20; 8,1–2; 9,15; 10,12.19–22).

V těchto textech se stále ještě odráží charakteristické židovské učení o dvojím věku, ale představa o budoucím eschatologickém věku se již změnila: celý křesťanský život nespěje výlučně ke konečnému věku v přetvořeném světě (tato představa je ještě v 2 Petr 3,10–13; Zj 21,1, kde se mluví o novém, přetvořeném kosmickém nebi a zemi), nýbrž spěje k nebi ve šlépějích Kristových. Slovem „nebe“ není míněna pozemská, prostorová klenba nad zemí, která tvoří se zemí součást stvořeného světa, nýbrž spíše protiklad ke stvořenému viditelnému pozemskému nebi. Je to symbolický výraz transcendentního způsobu bytí, jež má účast na božské slávě.

Pozadí tohoto sublimovaného pojmu nebe se hledalo v různých antických náboženstvích. Jistá dávka dualismu je zřejmá, ale dualistické představy samy jsou různého původu. Pod původní židovskou myšlenkou dvou věků, nynějšího a budoucího, můžeme pozorovat vliv iránského dualistického myšlení, podle něhož existuje princip zla a dobra. O nynějším světě se všeobecně předpokládalo, že je vydán světským nebo démonickým silám zla, zatímco budoucí věk bude zcela určován Bohem. I sama myšlenka zvláštního nebeského způsobu bytí pro nesmrtelné, kterou můžeme najít v různých formách u pythagorejců, některých novoplatoniků a konečně u gnostiků a stoupců mystérijních náboženství, má tedy vzdálené indo-iránské a egyptské předchůdce.

Sublimovaná představa nebe jako ideálního místa spásy, jež znamená osvobození od omezeností pozemského bytí, souvisí však ještě více s dualismem platónského ražení, který je pro helénský svět příznačný. V dualistickém myšlení tohoto druhu znamená nebeský svět ideální svět dokonalých věčných skutečností, jejichž nedokonalými a pomíjejícími stíny jsou pozemské jevy. Z toho plyne názor, že to, co lze vnímat duchovními schopnostmi lidského ducha a rozumu, stojí výše než to, co mohou vnímat smysly: smysly vnímatelný svět je pozemský, jeho protikladem je nebeský svět vnímaný duchovními schopnostmi. Zdá se, že původně stoický ideál svobody od tělesnosti měl vliv na vzdělané Židy a raně křesťanské myslitele.

Nebeský život v přítomnosti a budoucnosti

Myšlenku nebeského způsobu bytí v budoucnosti po ukončení života v nynějším čase bylo poměrně snadné zahrnout do eschatologie dvou věků, pokud se předpokládalo, že poslední věk je výlučně záležitostí budoucnosti. Podle křesťanského poselství o spáse a o novém životě však již budoucí věk, jež čekáme, spásným činem Kristovým započal. Jednotlivé židovské apokalypsy vidí spravedlivé po konci tohoto světa v novém ráji v nebi (staroslověnský Henoch 65,9; Baruchova apokalypsa 51,10–11; Testamenty 12 patriarchů; Testament Danielův 5). Ježíš však říká (aniž se výslovně zmiňuje o nebi) zločinci s ním ukřižovanému, že ještě téhož dne s ním bude v ráji (Lk 23,43). Boží království (které se nazývá také „nebeské“) s Kristem již přišlo (Mt 12, 28; Lk 17,20–21), a přece máme vyčkávat jeho příchod (Mt 16,20).

Pavel se zmiňuje na různých místech o nynější a budoucí spáse. V Řím 8,10 říká: „A je-li Kristus ve vás, je sice tělo pro hřích mrtvé, duch však žije pro ospravedlnění“ (srov. také Gal 2,2C; Kol 3, 3–4). A přece pokračuje: „Ten, jenž vzkřísil Krista Ježíše,

oživí také vaše smrtelná těla svým Duchem, jenž přebývá ve vás“ (8,11). Myšlenka specificky nebeského způsobu bytí, na němž máme účast již na zemi, není však v Pavlových epištolách výslovně vyjádřena. Podle epištoly Filipánům 3,20 je naše vlast v nebesích, ale tím je míněno: na rozdíl od těch, kdo myslí jen na pozemské věci (3,19), směřují naše myšlenky a zájmy k nebi, které si představujeme v budoucnosti.

Podle čtvrtého evangelia s jeho výraznou reflexí o nebeském původu Kristově (Jan 3,13.31; 6,38.41–42.51) pochází chléb, který dává svým učedníkům na tomto světě, z nebe, neboť je to on sám (6,32–33.41.50–51.58). A ačkoli se tu o křesťanech neříká, že mají účast na „nebeském“ životě, čteme ve čtvrtém evangeliu, že ten, kdo věří (3,36; 6,47), kdo jí a pije Kristovo tělo a krev (6,54), má věčný život, což podle helénského myšlení, které je v tomto evangeliu patrné, prakticky znamená totéž. Předpokladem toho, abychom dosáhli slávy s oslaveným Kristem, je to, že již v tomto životě nejsme z tohoto světa (7,33–35; 8,22–23).

Autor listu Židům používá jako jediný z autorů Nového zákona platonizující myšlenku dvou světů – věčného, nebeského světa a pomíjejícího světa pozemského – v tom smyslu, že skutečnosti nebeského světa jsou křesťanům přístupny již na tomto světě. Proto nacházíme na mnohých místech epištoly Židům apokalyptický věk budoucích eschatologických dober přenesený do nebeského věčného věku spásy, který se již teď projevuje na křesťanech, žijících ještě v tomto světě. Oba věky už jsou tu (Žid 1,2; 11,3) a budou dovršeny příchodem Krista (9,26). Putujeme ještě k nebeskému městu (13,14) a přece jsme ho již dosáhli a již se těšíme společenství s Kristem, anděly a svatými. V 10,1 můžeme číst, že Izraelův zákon obsahoval jen (platónsky pomíjivý, pozemský) „stín budoucích statků“ a nikoli tyto statky v jejich podstatě: nebeské, věčné, dokonalé skutečnosti, které vyzařují na tento svět svůj odlesk (EIKÓN) a které nyní přišly s Kristem jako veleknězem (9,11 podle varianty „přicházejících dober“ místo nepravděpodobnější varianty „budoucích dober“, jež byla vyjádřena ve „futorum bonorum“ latinské Vulgáty). Máme účast na „nebeském“ povolání (3,1), které v budoucnosti dosáhne dovršení a účasti na spáse, jež není pomíjivá, pozemská, nýbrž věčná (5,10). Vírou máme zaručeno právo na skutečnosti, v něž doufáme (11,1), jestliže slovo HYPOSTASIS chápeme ve smyslu „zaručené právo“ (dosvědčené v řeckých papýrech).

V listu Židům (6,4–6) je typická paralela mezi „okoušením *nebeského* daru“ a na druhé straně „účastí na Duchu svatém“, „okoušením Božího slova a sil *budoucího* věku“. Toto všechno můžeme mít již v tomto životě a i když to máme, můžeme to opět ztratit, ačkoli to patří do budoucího věku. Všeho toho se nám dostává skrze Boží slovo a svátosti, které jsou podle platónských myšlenkových kategorií projekcemi – EIKONES – spásy. V kapitole 8 a 9 listu Židům, kde autor použil židovského způsobu výkladu a platonizující spekulace, je to spása dovršené v nebesích oslaveným Kristem.

V této části listu spojuje autor obraz Krista sedícího po pravici trůnu velebnosti v nebesích s obrazem velekněze, dokonávajícího dílo spásy v nebeské svatyni. Tato svatyně – nebo stánek – který si postavil, je v nebi (8,1), stánek „který postavil Hospodin, ne člověk“ (8,2). Patří proto k transcendentnímu řádu, kde spásu působí Kristem vykonaná liturgie, která symbolicky představuje jeho smrt a vstup do slávy. Je to spása věčná a trvalé (5,9; 9,12) na místě, kde přebývá Bůh ve své velebnosti (8,1), na místě věčného, dokonalého spojení člověka s Bohem (12,22–24).

Věčné blaženost u Boha, k níž nám otevřel přístup Kristus, odpovídá našemu nebeskému povolání (3,1). Jestliže jsme „umyti čistou vodou“ (10,22), můžeme již okusit nebeského daru, přece však můžeme tuto spásu v tomto světě v budoucnu zase ztratit (6,4). Musíme stále usilovat o své osobní posvěcení, „bez něhož nikdo nespátí Boha“ (12,14). A tak podle názoru autora listu Židům máme již v tomto viditelném světě svátostnou účast na neviditelných eschatologických nebeských dobrech, ale tato účast bude konečná teprve v okamžiku, kdy opustíme tento svět stínů a vstoupíme do světa nebeských skutečností, kde se s Kristem objevíme před Boží tváří.

Zmrtvýchvstání a nebe

Otázka, kterou se Nový zákon příliš nezabývá, je otázka vztahu nebe ke zmrtvýchvstání těla. V židovské literatuře období mezi oběma zákony bylo zmrtvýchvstání, přisuzované pouze spravedlivým, chápáno jako obnova sil tělesného života (srov. Dan 12,1–3; 2 Mak 7,9–14; 12,43–46; žalmy Šalomounovy 3,11). Tato budoucí obnova se pravděpodobně měla uskutečnit na tomto světě, na konci nynějšího věku. Jakmile bylo jednou přijato nebe jako konečný cíl pro všechny, kdo mají být na konci spaseni, musela dříve nebo později vyvstat otázka, jak sladit nebeský způsob bytí v onom životě s budoucím zmrtvýchvstáním těla. Na jedné straně poukazuje tradice na možnost tělesné existence v nebi u některých mužů z minulosti, jako např. Henocha, Mojžíše, Eliáše, kteří byli po smrti nebo dokonce ještě za živa vzati do nebe. Pro křesťany je tato možnost potvrzena tím, že Pán po svém zmrtvýchvstání vstoupil do nebe. Naproti tomu pojem duchové duše, která může existovat i v odloučení od těla a ve shodě s helenistickým pojetím, jídle něhož představuje nebe duchovní místo přesahující materiální svět, nás nutí vysvětlit, jakým způsobem má být vzkříšeno tělo, aby dostalo do nebeské slávy.

Palestinské židovství, méně ovlivněné helénským myšlením, si mohlo těžko představit, že by se někdo mimo své tělo mohl těšit z dober eschatologického věku. Byla to také tato oblast, kde obzvláště sílila naděje na zmrtvýchvstání těla. Život, k němuž má být tělo vzkříšeno, byl chápán spíše jako život pokračující na zemi v budoucím věku než jako pokračující život v nebi.

Naproti tomu v helénském židovství s jeho pojmem duchové duše byla duše chápána jako nesmrtelná, schopná samostatné existence, a někdy se dokonce myslelo, že existuje již před svým spojením s tělem. Tělo bylo považováno za hmotné, pomíjející, a byl mu proto přikládán jen nepatrný význam pro eschatologický život. Čím více byli židovští myslitelé ovlivněni myšlením helénským, tím méně považovali za nutné budoucí zmrtvýchvstání těla. V Knize moudrosti, silně ovlivněné helénismem, jsou *duše* spravedlivých v Boží ruce a těší se blaženosti (Mdr 3,1–9), se zřetelem k duši je jejich „naděje plna nesmrtelnosti“ (3,4, poprvé je tu ve spise Starého zákona použito slova „nesmrtelnost“). Stejný základní postoj nacházíme ve 4 Mak, Hen 108, ve staroslověnském Henochovi a dokonce v jednotlivých esejských spisech, třebaže méně důsledný než v pracích alexandrijského žida Filóna. Platonizující teorie duchového nebeského světa, který se může pochopit pouze duchovními silami lidského ducha, ponechává – jak ji používá Filón ve svých spekulacích o osudu duše – ve svém myšlení jen málo prostoru pro myšlenku vzkříšení hmotného, pozemského těla.

Jak nás Josephus Flavius zpravuje ve spise „De bello judaico“ (2,8,14), zastávali farizeové názor, že duše po smrti dále žije bez těla až do přechodu z tohoto věku do věku příštího. Potom duše dobrých lidí obdrží opět tělo, zatímco duše zlých budou podrobeny věčnému trestu. Farizeové tedy spojovali očekávání určitého druhu tělesného vzkříšení s principem nesmrtnosti duše. Z toho však nevyplývá, že by farizeové přijali myšlenku nebeské, transcendentní existence duše a že by očekávali, že po soudu přejde do jiného těla.

V křesťanství patřilo vzkříšení mrtvých od začátku k základním přesvědčením, které zvěstoval sám Ježíš (Mk 12,18–27par). Přesto se nikde nezkoumal problém, jak uvést v soulad vzkříšení mrtvých s očekáváním specificky nebeské existence. V rozmluvě mezi Martou a Ježíšem v Jan 11,23–26 se objevuje staré židovská víra ve vzkříšení k životu na konci tohoto času. Ježíš sám je teď původce vzkříšení a života. Není vyslovena otázka po nebi jako místě určeném pro vzkříšení těla. U podobenství o nebeské hostině v synoptických evangeliích (Mt 8,11; Lk 13–28–29) nesmíme přeceňovat tělesný prvek. Naopak k existenci spravedlivých v nebi nebude přinejmenším náležet tělesnost tohoto světa, neboť „až vstanou z mrtvých, nebudou se ani ženit, ani vdávat, nýbrž budou jako naděle v nebesích“ (Mk 12,25par). V těchto textech se však nejedná o spekulativní otázku, jak může tělo v nebi existovat.

Podle platonizujících představ, které autor listu Židům průběžně používá, může spása spočívat jen v přechodu k nebeskému neviditelnému světu, kde se věřící setkává s Bohem. Snad proto, že v tomto typu myšlení najdeme málo prostoru pro reflexi o vzkříšení hmotného těla (proč, o tom jsme se zmínili v souvislosti s Filónem) nemluví autor listu Židům o vzkříšení mrtvých; zmiňuje se o něm pouze jako o základním prvku křesťanského učení. V listu Židům je eschatologie jednotlivce spíše eschatologií stoupání k nebeskému světu než eschatologií vzkříšení z hrobu.

V Novém zákoně je to Pavel, kdo konečně formuluje problém účasti těla na nebeském životě. Ve svých dřívějších výpovědích o vzkříšení (např. v 1 Sol 4,13–17) se ještě nepokouší takové řešení předložit. Potvrzuje pouze skutečnost vzkříšení, Apokalyptická symbolika, kterou užívá, souvisí se vzkříšením jako takovým. Nespekuluje se tu, nelíčí se způsob bytí po vzkříšení. V době, kdy Pavel tento list psal, považoval za dostačující obeznámit své čtenáře s tím, že věci, které mají co dělat s věčnou slávou, spadají do oblasti, kterou netvoří věci viditelné, nýbrž neviditelné, a tudíž už proto věčné (srov. 2 Kor 4,18).

Klíč k řešení převážně filozofické otázky o těle ve světě spíše nebeském než pozemském spočívá pro Pavla v transcendentální životní síle Božího ducha, kterou křesťan dostává při křtu a která ho – jakožto Boží dítě – pozvedá na božskou rovnu existence. Vzkříšení a věčný život pocházejí od Ducha (Řím 8,10–11, srov. 2 Kor 3,6 a také Jan 6,33). Kdo má již prvotiny Ducha, očekává „synovství (Božích dětí), to je vykoupení svého těla“ (Řím 8,23; srov. Lk 20,36).

V 1. listě do Korinta, kap. 15, je vlastní problém jasně vyjádřen: „Smrtelný člověk nemůže dostat království Boží; porušitelnost nedostává neporušitelnost“. Vzkříšené tělo se neskládá pouze z masa a krve a oživující duše, PSYCHÉ, jak je tomu u těla všech lidí reprezentovaných Adamem, nýbrž i z ducha, PNEUMA (15,44–45); tak je tomu u těl křesťanů, protože patříme nejen prvotnímu Adamovi, který byl prach,

ale i druhému Adamovi – Kristu. Tento druhý Adam je z „nebe“ a proto jsme i my, kteří jsme křtem vštípeni ke Kristu, „nebeští“.

Ve 2. listě do Korinta 5,1–10 se obrazně mluví o těle jako o oděvu nebo příbytku. Toužíme se přiodít novým oděvem, který je věčný, v nebesích (5,1–4). Bůh nás k tomu připravil tím, že nám dal již v tomto světě závdavek Ducha – ARRABÓN.

Rozhodující pro naši zdůvodněnou naději na život v nebi je však prostě to, že pak budeme u Krista, Pána (2 Kor 5,7–8; Flp 1,23; 1 Sol 4,17; 5,10). Speklativní otázky po způsobu bytí v nebi, jak si Pavel sám uvědomoval, jsou méně důležité. Jsou však užitečné, jestliže se – jako v 1 Kor 15 – jedná o lidi, kteří mají filozofické nesnáze s metafyzickým rozdělením na nebeské, duchovní a pozemské, hmotné.

Ježíš sám se málo sterá o takové otázky (Mk 12,26–27); jednoduše nám ukazuje, že naděje na naše vzkříšení má základ v naší víře v Boha Abrahama, Izákova a Jakubova, kteří, ačkoli jsou pro tento život mrtví, přece žijí: „Není přece Bůh mrtvých, ale živých“.

Aelred Cody (1979)