

ISE, edice OIKÚMENÉ
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5

*Tato kniha vychází za přispění
INTER NATIONES, Bonn
Die Herausgabe dieses Werkes
wurde aus Mitteln von
INTER NATIONES, Bonn gefördert*

© The Edinburgh University Press, Edinburgh 1957
Translation © Břetislav Horyna, 1994
OIKOYMENH, 1994
ISBN 80-85241-66-8

RUDOLF BULTMANN

Dějiny a eschatologie

PRAHA
1994

Jestliže se zaslíbení naplní, přinese budoucnost spásu lidu a tím přirozeně i jednotlivcům jako členům národa, ale pouze přeživším. Co se pak stane s těmi ostatními, kteří již zemřeli? Také na tuto otázku podá odpověď apokalyptická eschatologie.

III

POJETÍ DĚJIN POD VLIVEM ESCHATOLOGIE

1. Eschatologie je nauka o „posledních věcech“, nebo přesněji: o událostech, jimiž končí nám známý svět. Eschatologie je tedy nauka o konci světa, o jeho zkáze.

Mýty o konci světa byly rozšířené u mnoha národů a byly to mýty o zániku světa vodou, ohněm nebo nějakou jinou katastrofou. Lze ponechat stranou, zda všechny tyto mýty vycházely ze stejné myšlenky a zda to byly přírodní katastrofy, které v přírodních národech probouzely dojem zániku světa. Ona eschatologie, která měla rozhodující význam v dějinách Západu, se vyvinula z myšlenky periodicity ročního koloběhu na světové dění: jako se během roku opakují jaro, léto, podzim a zima, tak po sobě jdou i periody světového dění, etapy „světového roku“ či „velkého světového roku“. Přenesení má pravděpodobně původ v astronomických výpočtech, totiž v pozorování, že místo východu Slunce se rok od roku posunuje, až se po ekliptické dráze znovu navrátí ke svému východisku. Poté, co je oběh po ekliptice ukončen, nastává konec světového roku. Ale jako po přirozeném starém roce následuje nový střídáním ročních období, tak následuje nový světový rok po starém a všechny události starého roku se opětovně vrací. Běh času není trvalý pokrok, ale koloběh.¹

Idea návratu všech věcí, jež pochází z orientální astronomie, byla rozvíjena v řecké filosofii, zejména u stoiků a v jejich učení o světovém požáru (ἐκπύρωσις), který vrací svět zpět k Diovi, z něhož pak opět vyzáří jako svět nový. Chrisippos říká: „Znovu budou Sókratés a Platón, a každý se svými přáteli a spoluobčany, bude trpět tytéž věci a konat totéž. Znovu povstane každé město, každá vesnice a každé pole. A tento návrat se nestane jednou, nýbrž bez

¹ Srv. W. Bousset a G. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1962, str. 502 nn.; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, 1938, str. 158-180.

konce se bude opakovat to stejné.“² Augustinus zpravuje o stoických filosofech: „Podle učení těchto filosofů se epochy a události stále vracejí: jako např. filosof Platón, jenž učil ve škole v Athénách, v tzv. Akademii, tak existovali tentýž Platón a tatáž škola a titíž žáci už v bezpočtu epoch předtím v dlouhých, avšak určitých časových odstupech, a znovu se vrátí v bezpočtu budoucích časů“ (*De Civitate Dei* XII, 14).³

Kosmickou mytologii zracionalizovala řecká věda. Stoická nauka o světovém požáru je zdůvodněna teorií o bytnosti prvků, z nichž se skládá svět (oheň, vzduch, voda, země) a o jejich vzájemném působení ve světovém dění. Zatímco stoa přitom lpí na tradičním mytologickém vidění světových period, jeví se Hérakleitos mnohem radikálněji racionalistický tím, že nečlení proces světového dění do časově odlišených period, nýbrž chápe ho jako trvalý, zákonitě probíhající rytmus vzniku a zániku, to znamená v podstatě jako stálou změnu v každém okamžiku.⁴

Kosmologická mytologie o periodicitě světového dění však byla také různě historizována.

a) Proces dění během světového roku se původně chápal jako čistě přírodní proces, v němž se periody střídají podle téhož zákona jako roční doby. Později se ale začaly periody rozlišovat podle hlediska charakteru generací, jež v nich žijí. Na místo uvádění a zániku všeho přirozeného růstu pak nastupuje degenerace, stále snižování hodnoty lidstva. Tak v Hésiodově nauce o údobích následují po sobě zlatý, stříbrný, měděný a železný věk.⁵ Charakterizace věků podle kovů se zakládá na babylónské tradici, podle níž spadá každý věk pod správu astrálního božstva, které souvisí s nějakým kovem. Tomu odpovídá alegorické zobrazení sousledných světových říší v podobě sochy, již viděl ve snu král Nebúkadnesar (Da 2): Hlava je zlatá, hrud' a paže ze stříbra, břicho a boky z mědi, stehna ze železa, nohy dílem ze železa a dílem z hlíny. Historizace je zde

² *Stoicorum veterum fragmenta*, vyd. H. von Arnim, II, 190, str. 16 nn. Srv. E. Frank, *Philosophical Understanding and Truth*, str. 67 nn. a 82 nn., resp. 56 nn. a 154 nn.; K. Löwith, *Meaning in History*, str. 248, pozn. 15, resp. str. 223, pozn. 15.

³ Cit. u E. Franka, cit. d., str. 83, resp. 155 n.

⁴ Srv. E. Reinhardt, *Heraklits Lehre vom Feuer*, v: *Hermes*, sv. 77/1942, str. 1-27.

⁵ *Hésiodos* 109 nn. Hésiodos zařadil mezi třetí a čtvrtý věk ještě heroickou dobu. O teorii depravace, velmi rozšířené v pozdní antice, viz např. C. Andresen, *Logos und Nomos*, 1955, str. 165, 248 nn.

provedena ještě radikálněji, neboť periody se nyní nevztahují na mytickou minulost, ale označují historická světová království: Babylónanů, Médů, Peršanů a Řeků (Alexandrovo a diadochů). Ještě víc do jednotlivostí zachází historizace mýtu v symbolickém znázornění světových říší prostřednictvím čtyř zvířat (Da 7), kde se neobjevuje pouze babylónská, médská, perská a řecká říše, ale speciálně jako poslední je znázorněno také království Seleukovců s jeho králi od Alexandra po Seleuka IV., resp. Antiocha. Oproti tomu v Iránu je historizace ještě na Hésiodově stupni: Ahura-Mazda ukazuje (v Avestě) Zarathustrovi kořeny stromu, který nese čtyři větve, zlatou, stříbrnou, ocelovou a ze slitiny železa a oceli; tím naznačuje, že v příštím tisíciletí přijdou čtyři stále se zhoršující periody.

b) Ještě mnohem významnější je druhá obměna mýtu, již je také třeba označovat za jeho historizaci, totiž ta, že se sice zachovává myšlenka periodicity světového roku, ne však myšlenka opakování světových roků, věčného koloběhu. Nový počátek, jenž následuje po konci starého světového roku, se pak chápe jako začátek nikdy nekončícího věku spásy. Kosmický světový rok se tedy redukuje na dějiny našeho světa. Symptodem toho je užívání výrazu ἀποκατάστασις. Tento termín označuje v astrologické literatuře periodický návrat souhvězdí do východiště jeho pohybu a v souladu s tím jím stoa označovala restauraci kosmu na konci světového roku do počátečního stavu, v němž začíná nový světový rok. Ve Skutcích apoštolů (Sk 3,21) a dále od Origena se pak stal eschatologickým termínem.⁶

Tato historizující redukce proběhla již v Iránu, kam sice proniklo učení o periodizaci z babylónské oblasti, určené astrální mytologií, kde se též nacházejí jisté rysy ztotožnění závěrečného a počátečního věku, kde je však opuštěna myšlenka koloběhu světových věků. Poté, co proběhnou periody světa, následuje definitivní věk spásy. Teprve zde lze hovořit o eschatologii ve vlastním smyslu; neboť až zde se s koncem nynějšího světa a s nástupem nového udějí poslední věci.

Zatímco u Hésioda se o eschatologii nehovoří, je právě ona zvěstováním čtvrté Vergiliový eklogy: poslední věk starého běhu světa, vláda Apollónova, je přítomností. Nadchází změna světového roku, zrozením dítěte, s nímž začíná nové lidské pokolení, nastupuje návrat zlatého věku míru a štěstí.

⁶ Srv. *Hermes Trismegistos*, vyd. A. D. Nock a A. J. Festugière, VIII, 4; XI, 2, a k tomu pozn. 17, str. 90 a 6, str. 155-157.

Stejně tak u Daniela: kámen, který podle Da 2 rozdrtí sochu, „člověk“, jehož království bude podle Da 7 následovat po vládě čtyř zvířat, jsou „království svatých Nejvyššího“, lid Izraele nadcházejícího věku spásy. Vzhledem k věku spásy se pak všechny předchozí doby světa jeví bez ohledu na svou periodizaci jako jeden celek, a sice se jeví v protikladu vůči věku spásy jako věk nemilosti, a oba tyto velké věky světa stojí proti sobě jako *dva aeóny*. Počínaje Danielem rozvíjela židovská apokalyptika tento dualistický světový náhled a tuto eschatologii.

Starému zákonu a speciálně starozákonním *prorokům* je taková eschatologie ještě cizí, ovšem s výjimkou Daniela. Sice se také mluvívá (zejm. Gunkel a Gressmann) o starozákonní eschatologii, avšak vlastní eschatologii jako nauku o konci světa a o následném věku spásy Starý zákon ještě neobsahuje, již proto ne, že taková představa by neodpovídala starozákonní myšlence Boha, a to ze dvou zdánlivě si odporujících důvodů: zaprvé odporuje dualismus aeónů představě Boha jako Tvůrce, a zadruhé Starý zákon nemyslí Boha jako Boha celého světa, ale jako Pána dějin. Při tom však pozornost neplatí světovým dějinám, nýbrž dějinám lidu Izraele.

Prorocké knihy samozřejmě obsahují věštby spásy a nemilosti. Ty se však vztahují na Izrael nebo na jeho nepřátele. Prorocství jistě hovoří také o Božím soudu, není to však poslední soud jako u Da 7, nýbrž dochází k němu v dějinách. Ovšem takové dění, jež mluví o soudu a o obratu izraelských dějin, je často vykresleno s mytologickými rysy, s kosmickými katastrofami jako zemětřesením, zatměním Slunce, požáry apod. Tyto rysy mohly být přebírány ze staroorientální kosmologie a z jejího vidění zániku a obnovy světa. Jsou to však pouhé ornamenty a dosvědčují pouze historizaci kosmologií. Skutečnost, že v Izraeli nebyla převzata myšlenka koloběhu a střídání věků, je odůvodněna myšlenkou Boha jakožto Stvořitele, jenž na počátku stvořil svět. Mohly být přejímány jen dílčí rysy kosmologického výkladu světového dění. Tyto rysy mohou být např. líčením pohrom, které předcházejí zvratu v údělu Izraele, a jež se pak v pozdější apokalyptice objevují jako pohromy konce času, jako „Mesiášovy porodní bolesti“. I kdyby pocházely z líčení poslední periody světového roku, přesto by jejich představy historizovaly, protože čas nemilosti pojímají jednak jako čas války, které Izrael musí vytrpět, a jednak se zde jeví jako trest za hříchy lidu.

Z kosmologického vidění návratu Zlatého věku, rajskeho času, zřejmě vycházejí líčení věku spásy, jako je tomu např. o míru mezi světem zvířat a lidí (Iz 11,6 nn.), o proměně pouště v ráj, o novém

nebi a nové zemi. Tyto představy jsou však stejně historizovány, nakolik líčí štěstí Izraele ve věku spásy.

Speciálně také mesiášská naděje může mít původ v kosmologické mytologii, podle níž se každá světová perioda nachází pod vládou nového vládce, totiž pod novým souhvězdím. I tato naděje byla historizována; neboť jako Pán věku spásy, pokud se o něm vůbec mluví, je očekáván král z domu Davidova.

Podobně jako prorocké knihy i žalmy přejala a taktéž zhistorizovaly kosmologické motivy. Zde snad je třeba obzvláště uvést žalmy zmiňovaný svátek Nového roku jakožto svátek, kdy Jahve vstupuje na trůn. Ten se ovšem zhistorizoval už v babylónském prostředí, protože svátek Nového roku, původně svátek obnovy stvoření na počátku nové světové periody, byl slaven jako den, kdy se panovník ujímal vlády.

2. V *židovské apokalyptice* se kosmologie historizovala tím, že na místo osudu světa vstoupil osud lidstva. Konec starého věku světa se odehrává v soudu, který koná Bůh. S názorem o dvou aeónech nastoupila na místo cyklického novopočátku pravá eschatologie; avšak na druhou stranu se *nyní dějiny interpretují z hlediska eschatologie*, a tím dochází k rozhodující změně oproti starozákonnímu vidění dějin.

Soud Boží, jímž končí starý aeón, se už nadále neuskutečňuje v pozemských dějinách lidu a národů, nýbrž je supranaturálním děním, doprovázeným *kosmickou katastrofou*. A zde se znovu prosazují a osamostatňují kosmologické motivy, jež měly ve starozákonních proroctvích v podstatě jen ornamentální úlohu. Všechny příznaky degenerace, které kdysi charakterizovaly poslední periodu před cyklickým obrátem časů, se nyní stávají předznamenáním konce. Apokalyptická literatura očekává taková předznamenání a jako takové jevy konce vykládá strašlivé přírodní úkazy, války, hladomor a mor. Znovu je patrný původní charakter konečných jevů jakožto přírodních úkazů, a s líčením přírody, jež se vymkla svým pořádkům, se pojí popis morální degenerace člověka. Srv. 4 Ezdráš 5,4-12:

*Až se po třetí ozve polnice,
dopřeje-li ti Nejvyšší, abys zůstal tak dlouho na živu,
uvidíš, jak slunce náhle zazáří v noci
a měsíc třikrát za dne
a jak ze stromů bude kapat krev
a kameny vydají svůj hlas,
takže národy propadnou zděšení.
A vlády se ujme ten,*

koho obyvatelé země nečekají,
 a dokonce všichni ptáci se vystěhují.
 Sodomské moře vyvrhne ryby
 a v noci se ozve hlas mnohým neznámý,
 ale všichni jej budou slyšet.
 A na mnoha místech vypukne zmatek,
 vyšlehnou oheň
 a divoká zvěř se bude řítit z dosahu jeho plamenů.
 Ženy v době krvácení porodí zrůdy,
 prameny pitné vody postihne slanost
 a přátelé budou všude bojovat navzájem proti sobě.
 Tehdy se zakalí soudnost
 a rozum se skryje do svého příbytku.
 Mnozí jej budou hledat, ale nenajdou ho;
 zemi zaplaví neřest a nespravedlnost.
 A pak se bude ptát jedna krajina druhé:
 „Potkali jste spravedlnost nebo aspoň člověka,
 který je spravedlivý?“
 To i ono bude popřeno.
 V té době budou lidé doufat,
 ale jejich naděje bude marná;
 přestože se budou namáhat,
 jejich snažení nedojde zdaru.
 (Viz též 4 Ezdráš 6,20-24;⁷ překlad: *Starý zákon. Apokryfy*, Praha 1985, str. 390-437.)

To je čas *Mesiášových porodních bolestí*, jejichž vyvrcholením je podle velice rozšířené představy zjev *Antikrista*. Tato původně mytologická postava, totiž drak, v němž je zosobněn stvoření předcházející chaos, je nyní historizována jako pseudoprorok či pseudomešiáš, jako politický vládce, jako Antiochos u Daniela nebo později římský císař v křesťanské tradici.

Obrat nastává, když se na soudu vyjevuje Bůh či jej zastupující soudce světa a Spasitel, jenž sestupuje na oblaku z nebes. Neboť i Spasitel je nyní mytologická postava, která vstupuje na místo někoho z rodu Davidova nebo s ním splývá.

Pak následuje *vzkříšení z mrtvých*, probíhá *soud*, forensní akt mimo dějiny, jež nyní došly svého konce. Soud je soudem nad

⁷ Německý překlad apokalyptických textů je z práce *Pseudepigraphen des Alten Testaments*, vyd. E. Kautzsch.

celým světem a každý člověk se před ním bude zodpovídat. Srv. 4 Ezdráš 7,32-38:

Země vydá ty, kdo v ní spí,
 a prach vydá ty, kdo v něm přebývají v mlčení;
 a zásobárny vydají zpět duše těch,
 kdo jim byli svěřeni.
 Potom se zjeví Nejvyšší na soudné stolici;
 tehdy bude konec všem strastem i shovívavosti.
 Zůstane pak pouze soud,
 pravda bude upevněna a víra zmohutní;
 nastane účtování a veřejné vyplácení mzdy;
 skutky spravedlnosti budou zjevné
 a skutky nespravedlnosti už nebudou vládnout.
 Objeví se jezero trápení
 a naproti němu místo pokoje;
 bude vidět pec geheny
 a na protější straně sladký ráj.
 Tehdy promluví Nejvyšší k národům,
 které se probudí k životu:
 „Hle, už chápete, kdo je ten, koho jste zavrhlí,
 komu jste odmítli sloužit
 a jehož příkázáními jste pohrdali?
 Pohlédněte sem před sebe i tam naproti:
 zde je pokoj a útěcha,
 kdežto tam je oheň a trápení.“
 Toto jim ohlásí v den soudu.
 (Překlad: *Starý zákon. Apokryfy*, Praha 1985, str. 390-437)

V této židovské eschatologii se spojují kosmologické a dějinné nazírání. Převaha kosmologického nazírání světa je zřejmá v tom, že konec je skutečně konec světa a jeho dějin, a že tento konec dějin nelze vlastně označit za cíl dějin, k němuž spěje dějinný pohyb a který se v dějinách postupně uskutečňuje, takže by konec bylo možné pojmut jako naplnění všeho, co v běhu dějin hledalo své naplnění – třeba tak, jak pro Polybia bylo cílem antických dějin římské impérium.

Spíše: *dějiny náhle končí*. Jejich konec je, kosmologicky viděno, smrt sešlostí věkem. „Tvorstvo stárne a opouští je síla mládí“ (4 Ezdráš 5,55).

*Tak mládí světa pominulo
 a síla tvorstva se už dávno vyčerpala,
 již nastává konec časů*

*a čas již téměř pominul.
Neboť džbán má blízko ke studni
a loď do přístavu a karavana k městu
a život ke konci.*

[Syrská apokalypsa (2 Báruk) 85,10]

Míra toho, co pominulo, je mnohem větší než míra toho, co ještě nadejde; co minulo, přešlo jako hojný déšť; zbyly z něho jen kapky (4 Ezdráš 4,48-50).

Na místo starého světa nastoupí nové tvorstvo, nové nebe a nová země, a mezi oběma aeóny chybí jakákoli kontinuita. Vymizí i vzpomínka na to, co kdysi bývalo – tak už u Iz 65,17. Všechno, co bylo, propadne zkáze, „a bude to tak, jako kdyby to nikdy nebylo“ (Syr. apokalypsa [2. Báruk] 31,5). S dějinnou vzpomínkou ale ustávají také dějiny, a nebude již žádný dějinný čas. S novým aeónem pomine sama pomíjivost (4 Ezdráš 7,31), časy a roky budou zničeny a nebudou měsíce ani dny ani hodiny (Etiopský Henoch 65,7 n.). Pokud je konec světa koncem starého, zlého aeónu při soudu Božím, dějiny končí. Jejich konec je stanoven Bohem a není to organický závěr, dovršení nějakého vývoje.

*Až se naplní počet vašeho potomstva,
neboť Bůh zvažil na vahách celý věk,
měřidlem změřil časy
a počtem sečetl doby
a nepohnul jimi ani je neposunul,
dokud se nenaplní předpověděná míra.
(4 Ezdráš 4,36 n.)*

Příchod konce tedy není jako ve Starém zákoně vázán na nějakou podmínku, kterou by měl člověk splnit. Podle prorocké naděje Starého zákona sice přivodí konec strastiplných dějin lidu rovněž Boží zásah, avšak Bůh nechá nastat věk spásy jen poté, až lid splní podmínku poslušnosti. Tato myšlenka se udržuje ještě v židovském rabínství, praví-li se, že Bůh by přivodil spásu, jestliže by Izrael pouze dvakrát přísně dodržel sabat. Podle apokalyptické naděje nadejde ovšem konec nutně, v čase stanoveném Bohem. Tak lze zřejmě říci, že konec světa je cílem dějin, není to však cíl běhu dějin vlastní, nýbrž se jím stává pouze jakoby zvnějšku, totiž prostřednictvím cíle určeného Boží determinací.

S tímto v apokalyptice skutečněným popřením dějinnosti dějin souvisí ještě něco dalšího. Konec dějin je ve starozákonní naději vykoupěním lidu, a protože příchod spásy je vázán na poslušnost lidu, překrývá se *odpovědnost jednotlivce* s odpovědností lidu.

V apokalyptické naději nese jednotlivec odpovědnost jen sám za sebe. Konec, jehož příchod nezávisí na chování jednotlivce a lidu, nýbrž je určen Bohem, přinese soud i spásu současně, a budoucnost jednotlivce bude určena jeho skutky. Soud bude vynesen nad celým světem. Spása budoucnosti bude sice i spásou Božího lidu, avšak lid Boží je obcí vyvolených a svatých, a proto není jen společností nebo národem, nýbrž pospolitostí jednotlivců. Pravda, toto pojetí nebylo vždy zastáváno do všech důsledků. Občas si zvláštním způsobem konkurují eschatologie a dějiny, národ a obec svatých, případně se směšují. Příkladem tohoto druhu vzájemného pronikání dvojího obrazu budoucnosti jsou tzv. Žalmy Šalomounovy.

3. V *Novém zákoně* se starozákonní pojetí dějin úplně neztrácí, avšak převahu získává apokalyptická eschatologie. Dnes se obecně uznává, že *Ježíšovo zvěstování království Božího* bylo eschatologickým poselstvím, a spor trvá jen ohledně toho, zda ohlašoval království Boží jako bezprostředně nadcházející, ba dokonce již pronikající do přítomnosti jeho vyháněním zlých duchů, anebo jako již prostě přítomné v jeho vlastní osobě, a jaký význam v této souvislosti své osobě připisoval. V našem kontextu nemusíme druhé otázce věnovat pozornost. Co se týče první otázky, je mimo pochybnost, že Ježíš nahlížel dobu svého působení jako čas rozhodnutí a postoje ke své osobě a svému zvěstování jako to, v čem se rozhodne budoucnost jednotlivce.

Že nyní nadešel čas, v němž dojdou naplnění naděje a zaslíbení starých časů, říká toto slovo:

*Blahoslavené oči, které vidí, co vy vidíte. Říkám vám,
že mnozí proroci a králové chtěli vidět, na co vy hledíte,
ale neviděli; a slyšet, co vy slyšíte, ale neslyšeli.
(L 10,23-24)*

Totéž říká i odsudek těch, kteří nejsou s to rozumět znamením času (L 12,54-56). Na vyhánění zlých duchů lze poznat, že vláda Satana se hroutí a nadchází království Boží (Mk 3,27; L 11,20; Mt 12,28). Nyní zazní spása nad chudými, hladovějícími a plačícími (L 6,20-23); slepí nyní uvidí a chromí budou chodit, malomocní budou očištěni a hluchí uslyší, nyní budou mrtví vzkříšeni a chudým zazní poselství spásy (Mt 11,5); nyní bude blahoslaven ten, kdo se nad Ježíšem neuráží (Mt 11,6). Neboť kdo se přizná k němu (a k jeho slovům), k tomu se přizná také „Syn člověka“, až znovu přijde ve slávě (Mt 10,32; L 12,8; příp. M 8,38).

Ježíš odkazuje na nadcházející příchod *Syna člověka* (Mk 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,27.37.39.44), tedy nikoli na dějinného, nýbrž na supranaturálního Spasitele, jenž bude podle Mt 25,31-46 soudit. Mnohá Ježíšova slova ohlašují *nadcházející soud*. Tak např. běda nad galilejskými městy (L 10,13-16), nebo slova o náhlosti parúsie a o rozdělení těch, kteří byli dosud spolu (L 17,34; Mk 24,37-41), varování před tím, jenž může zabít tělo i duši (Mt 10,28; L 12,4-6), obraz s fíkovníkem (Mk 13,28), podobenství o deseti družičkách (Mt 25,1-13).

Ježíš už nepohlíží tak jako Starý zákon na dějiny lidu, v jehož osudech se prokazuje trestající a odměňující Boží spravedlnost. Odmítá také spatřovat v nebyvalých neštěstích trest za mimořádné hříchy (L 13,1-5; Galilejci, které nechal zabít Pilát, osmnáct lidí, na něž se zřítila věž v Siloe). „Nebudete-li činit pokání, všichni právě tak zahynete.“ Soud se plně koncentruje do posledního soudu, před nímž se bude každý jednotlivě zodpovídat. Pozornost již nepatří lidu Izraele; spása se netýká jen jeho, ale též pohané na ní budou mít podíl (Mt 8,11; L 13,28 n.). Ježíšovo zvěstování neposkytuje výhled do budoucnosti lidu a neobsahuje jako Izajáš či Deuteroizajáš zaslíbení skvělé budoucnosti Izraele nebo nového zřízení domu Davida, o něž úpěnlivě žádá židovská modlitba osmnácti proseb.

Od apokalyptiky se Ježíš odlišuje pouze potud, že nelíčí budoucí království Boží a spásu jen obrazně označuje jako radostné stolování (Mt 8,11 n.). Neříká o ní nic víc, než že je život (Mk 9,43.45 atd.) a že k tomuto životu mají být vzkříšeni mrtví (Mk 12,18-27). Tento život již nebude mít charakter pozemského dějinného života; neboť vzkříšení už nebudou uzavírat manželství, ale budou jako nebeští andělé (Mk 12,25).

Toto eschatologické Ježíšovo zvěstování přejala a rozvíjela jeho obec. Přitom bylo obohacováno přejímáním motivů židovské apokalyptiky. Např. se zdá, že v Mk 13 byla zapracována a křesťansky zredigována malá židovská apokalypsa. V závěru se tam praví: „Ale v těch dnech po onom soužení zatmí se slunce, a měsíc ztratí svou záři, hvězdy budou padat z nebe a mocnosti, které jsou v nebesích, se zachvějí. A tehdy uvidí Syna člověka přicházet v oblacích s velikou mocí a slávou. Tehdy vyšle anděly a shromáždí své vyvolené od čtyř úhlů světa, od nejzazších konců země po nejzazší konce nebe.“ (Mk 13,24-27). Mrtví budou vzkříšeni a bude se konat soud; spravedliví vejdou do života a zlí budou vydáni věčnému utrpení.

Tak učí také *Pavel*: „Zazní povel, hlas archanděla a zvuk Boží polnice, Pán sestoupí z nebe, a ti, kdo zemřeli v Kristu, vstanou nejdříve; potom my živí, kteří se toho dočkáme, budeme spolu

s nimi uchvázeni v oblacích vzhůru vstříc Pánu. A pak už navždy budeme s Pánem.“ (1Te 4,16-17)

„Hle, odhalím vám tajemství: Ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni, naráz, v okamžiku, až se naposled ozve polnice. Až zazní, mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti a my živí proměněni.“ (1K 15,51-52)

„Vždyť se všichni musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé.“ (2K 5,10)

Podobně nechává autor Skutků apoštolských zakončit Pavla jeho řeč na Areopágu slovy: „Bůh však prominul lidem dobu, kdy to ještě nemohli pochopit, a nyní zvěstuje všem, ať jsou kdekoli, aby této neznalosti litovali a obrátili se k němu. Neboť ustanovil den, v němž bude spravedlivě soudit celý svět skrze muže, kterého k tomu určil. Všem lidem o tom poskytl důkaz, když jej vzkřísil z mrtvých.“ (Sk 17,30-31)

Tak proniká poselství o nadcházejícím konci světa, o vzkříšení mrtvých a o soudu celý Nový zákon, s odhlédnutím od Janova evangelia. A stejně i očekávání, že konec je nablízku, bylo nejdříve obhajováno a bráněno proti znenáhla se vynořujícím pochybnostem. Jako psal Pavel Římanům: „Noc pokročila, den se přiblížil“ (Ř 13,12), tak se v 1. epištole Petrově zase praví: „Konec všech věcí je blízko“ (4,7) či ve Zjevení Janově 1,3 a 22,10: „Čas je blízko.“ Podobně i Židům 10,25 a list Jakubův 5,8.

S apokalyptickou eschatologií se ovšem pojí *motivy starozákonního pojetí dějin*, neboť křesťanská obec přejímá od židovství Starý zákon a chápe se jako pravý Izrael, jako „Izrael Boží“ (G 6,16), jako „vyvolený rod“ a „lid náležející Bohu“ (1P 2,9), jako lid „dvanácti pokolení v diaspoře“ (Jk 1,1). Abrahám je otec všech věřících (Ř 4,1-12; Jk 2,21; list Klementův 31,2; ep. Barnabášova 13,7 ad.). Tak se křesťanská obec chápe jako konec a naplnění dějin spásy a často se z tohoto hlediska ohlíží na dějiny Izraele, jež nyní dosáhly svého cíle. Štěpánova řeč před radou (Sk 7,2-53) tak podává přehled dějin Izraele od Abraháma po Šalomouna, a sice podle tradičního starozákonního schématu rozporu mezi Božím vedením a vzpěčováním lidu, a tak nechává autor Skutků Pavla v Pisidské Antiochii podat přehled izraelských dějin z hlediska Božího vedení Bohem vyvolených „otců“ až k Davidovi, na něž pak navazuje vyslání Ježíše jako cíle těchto dějin. Na tomto pojetí dějin spočívá též výčet starozákonních svědků víry jako vzorů pro křesťanskou víru v Žd 11. Jednota se starozákonními dějinami je zvlášť charakteristicky vyjádřena v myšlence nové smlouvy. Proroctví Jr 30,31 nn.

o nové smlouvě končícího věku je nyní naplněno, nová smlouva je uzavřena smrtí Ježíšovu jako zakládající obětí (1K 11,25; 2K 3,6; Ga 4,24; Žd 8,8 nn. atd.).

Těmito výpověďmi se ale nesmíme nechat zmást tak, jako by se rané křesťanství chápalo jako pravý dějinný fenomén a jako by sounáležitost s lidem Izraele pojímalo jako dějinnou kontinuitu. Genealogická souvislost starého a nového Božího lidu neexistuje, anebo, pokud existuje, je zásadně lhotejná. Abrahám je otec všech věřících, pohanských jako židovských. Kontinuita nevzešla z organické dějinné souvislosti, nýbrž je stvořena Božím jednáním. On povolal svůj nový lid, pro nějž se naplňují všechna zaslíbení Starého zákona, ba právě pro nějž byla tato zaslíbení původně zamýšlena. Neboť *Starý zákon* není zprvu čten jako doklad o dějinách, nýbrž jako *kniha Zjevení*, jako kniha nyní naplněných prorocství. Teprve nyní se poznává smysl, obsažený v izraelských dějinách a ve slovech Starého zákona; teprve nyní se totiž vyjevil plán Boží spásy. Bylo to $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, jež je nyní odhaleno. Jeho obsahem není Boží řízení dějin Izraele, jak je chápalo deuteronomické dějepiscectví, takže by z ohlednutí do těchto dějin bylo možné vyčíst vládu spravedlnosti Boží. Spíše je obsahem tajemství eschatologické dění, jež nyní začalo tím, že se Kristus stal člověkem, byl ukřižován, vstal z mrtvých a byl oslaven, jež dále pokračuje obracením pohanů a konstituováním církve jako těla Kristova a jež bude ukončeno v eschatologickém konečném dění.

Nová smlouva na rozdíl od staré není zakládající událostí dějin jednoho lidu, nýbrž eschatologickou událostí; Ježíšova smrt, jíž je založena, není historickou událostí, na niž se člověk ohlíží jako na Mojžíšův příběh atd.⁸ *Nový lid Boží, církev*, dějiny nemá, je to vskutku obec posledního času, eschatologický fenomén. Jak by měla mít dějiny, když přece čas světa vypršel a konec je nablízku! Vědomí, že je eschatologickou obcí, je současně vědomím, že je z dosud existujícího světa vyčleněna. Ten je přece sférou nečistoty a hříchu; je cizinou pro věřící, jejich občanství je v nebesích (F 3,20). Tak nemá křesťanská obec, tak nemá jednotlivý věřící žádnou odpovědnost za ještě existující svět a jeho pořádky, za úlohy společnosti a státu. Věřící jsou spíše vázáni požadavkem neznečistit se světem, „všechno dělat bez reptání a bez pochybování, aby byli

⁸ Srv. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. vyd. 1954, str. 467, a článek History and Eschatology in the New Testament, v: *New Testament Studies* I, 1954, str. 5-16.

bezúhonní a ryzí, Boží děti bez poskvrny uprostřed pokolení pokřiveného a zvráceného“ a svítit „jako hvězdy, které osvěcují svět“ (F 2,15). Zde nelze rozvíjet žádný sociální program, jenom vůči světu negativní etiku posvěcení, což znamená hlavně etiku zdrženlivosti. V tomto smyslu zůstávají v platnosti etická příkázání Starého zákona, avšak rovněž se přijímají požadavky stoické etiky, pokud se týkají postojů jednotlivce. Rovněž specificky křesťanský požadavek lásky je negativní, když vyžaduje nesobeckost, avšak neposkytuje konkrétní cíle jednání, nenavrhuje program utváření života společenství. Je pochopitelné, že už velmi záhy tu a tam proniká ideál asketice.

To všechno znamená: v prvotním křesťanství *pohltila eschatologie dějiny*. Prvotní křesťanská obec se nechápe jako dějinný, nýbrž jako eschatologický fenomén. Nepatří již k tomuto světu, ale k přicházejícímu, nedějinnému aeónu, jenž nastává. Otázkou je, jak dlouho mohlo toto vědomí obstát, jak dlouho mohlo vydržet neochvějné očekávání hrozícího konce světa.

Brzy se totiž projevovalo, že očekávaná parúsie Syna člověka se omeškává a brzy se objevily pochyby a zklamání. Proto se pak množí varování, aby věřící neochabovali v trpělivém čekání (Jk 9,7; Žd 10,36 apod.), proto dochází k potírání projevených pochyb, jež se ohlašují např. v 2P 3,4: „Kde je ten jeho zaslíbený příchod? Od té doby, co zesnuli otcové, všechno zůstává tak, jak to bylo od počátku stvoření.“ Zde odpověď zní, že Bůh má jiná časová měřítka než člověk; před ním je tisíc let jako jeden den; dále je třeba pamatovat, že Bůh je shovívavý a čeká na obrácení člověka (srv. 1. Klementova 23,3-5; 2. Klementova 11 a 12). Jinak se též jednoduše odkazuje na skrytost Božího úradku: nikdo neví dne ani hodiny, ani andělé v nebesích, a dokonce ani Syn, ale jen Otec (Mk 13,32; srv. Sk 1,7; 2. Klementova 12). Ovšem takové odpovědi nemohly problém vyřešit natrvalo.

IV

PROBLÉM ESCHATOLOGIE A

Historizace a neutralizace
eschatologie v prvotním křesťanství

1. Problém eschatologie narůstal z toho, že *nenastal očekávaný konec světa*, že se Syn člověka nezjevil na nebeském oblaku, že se dál odvíjely dějiny a že se ani eschatologická obec nemohla nestát historickou veličinou, že se křesťanská víra uvedla ve světě jako nové náboženství.

To si lze objasnit na dvou skutečnostech: a) na dějepisectví autora Lukášova evangelia a Skutků apoštolů, b) na významu, který v křesťanské obci získává tradice.

a) Zatímco Marek a Matouš nepíší jako historikové, nýbrž jako zvěstovatelé a učitelé, chce Lukáš ve svém evangeliu zobrazit Ježíšův život jako historik. V úvodu evangelia sám ujišťuje, že se jako svědomitý dějepisec snažil vycházet ze spolehlivých pramenů, a ve svém výkladu podává nejen lepší propojení událostí, než jak je našel u Marka, ale klade své vyprávění i do souvislosti světových dějin, např. prostřednictvím datování Ježíšova narození (L 2,1-3) a vystoupení Křtitele (L 3,1 nn.). Ježíšův příběh pak nechává pokračovat ve Skutcích apoštolů dějinami prvotní obce, počátky misie a pavlovskými misijními cestami až k římskému vězení. O takové znázornění by nejstarší obec ve svém eschatologickém vědomí vůbec neměla zájem. Připomeňme mimochodem, že Lukáš ve Skutcích sleduje vzor antických historiků tím, že při vyvrcholení vyprávění vkládá Petrovi a Pavlovi do úst slova, jež vyjadřují smysl dění.¹

b) Jaký význam musela v křesťanské obci získávat *tradice* s tím, jak vymírali očití svědkové Ježíšova příběhu a první generace, ukazuje užívání slov παραδιδόναι – παραλαμβάνειν, s nímž se setkáváme již u Pavla. Tím více to dokládají i pastorální listy, jež mají pro tradici učení termín παραθήκη – depositum (1Tm 6,20; 2Tm 1,12-14, srv. 2,2). Pastorální listy mají o hodnověrnost představených obcí, kteří tradici předávají, největší zájem, jakož potě i vznik

a vývoj církevního úřadu je podstatným dílem zdůvodněn nutností strážít jistotu tradice.²

Ze skutečnosti, že obec není konstituována národními nebo společenskými motivy, nýbrž Slovem, povolávajícím jednotlivce do společenství, plyne, že tradice musí být prvořadě tradicí učení. Učení říká, co je obsahem víry. Tak lze učení označovat např. jako od počátků tradované Slovo (Polykarpos Filipským 7,2), nebo jako víru, jednou provždy předanou svatým (Ju 3); právě tak jako předané svaté přikázání, přičemž se asi myslelo současně na tradici etických přikázání, jak je shrnuta v Didaché 1-5 nebo v epištole Barnabášově 19. K tomu se pak připojuje tradice liturgických formulí a zvyků (Didaché 7-15), která se zčásti překrývá s tradicí učení, pokud jsou liturgické formule jejím shrnutím. Popavlovská literatura se v mnoha případech zakládá na takové tradici, na niž se příležitostně odvolával také sám Pavel (K, Ef, pastorální listy, 1. Klem., Ignatios apod.).

Jak se však nyní církev, jež se stává veličinou dějin světa, vyrovnává s *eschatologií* a s *problémem omeškalé parúsie*? Tato otázka současně znamená: jak chápe dějiny a poměr dějin a eschatologie? Řešení tohoto problému je dáno v novém pojetí eschatologie, které se poprvé objevuje u Pavla a jež radikálně propracovává Jan.

2. Rovněž *Pavlovo pojetí dějin* je plně určeno eschatologií. Na dějiny Izraele se neohlíží jako na národní dějiny, v nichž se střídá Boží milost se vzpurností lidu, hřích s trestem, pokání s odpuštěním. Dějiny Izraele pro něj spíše tvoří jednotu jakožto jednotné dějiny hříchu. Hřích přišel na svět skrze Adama a plně se rozmohl skrze Mojžíšovým zákonem (Ga 3,19; Ř 5,20). Dějiny, na něž se Pavel ohlíží, nejsou v žádném případě dějinami Izraele, tedy národními dějinami, nýbrž dějinami lidstva. Neboť Židé stejně jako pohané jsou hříšníci, propadli Božímu hněvu, a celý svět musí být před Bohem usvědčen z viny (Ř 3,19). Konec těchto dějin přirozeně nemůže vyplývat z dějinného vývoje jako jeho výsledek, ale může to být pouze zlom, konec stanovený Bohem. Sub specie Dei je však tento konec přece jen potud cílem dějin, nakolik je to podle Pavla právě milost Boží, která určuje konec, a nakolik milost má a může působit právě tam, kde se rozmohl hřích (Ř 5,15 nejl. v. 20 nn.; srv. Ga 3,19-22). Pavel uznává do té míry *smysl dějin*, jenž jim ale není vlastní, není to jejich vnitřní smysl, pokud se na ně pohlíží jako na

¹ Srv. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit, Studien z. Theol. des Lukas*, 1954; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1953.

² Srv. R. Bultmann, *Theologie des NT*, str. 451, 453 nn.

dějiny o sobě, neboť se nezakládá na smysluplnosti dějinných činů a dějinného vývoje a nelze ho poznat dějinně filosofickým poznáním. Je to naopak smysl, který dějiny dostaly od Boha, protože Bůh paradoxně dává dějinám hříšného lidstva smysl být přiměřenou přípravou na milost Boží. Je zřejmé, že Pavlovo chápání dějin nepramení z dějin Izraele, jak o nich zpravuje Starý zákon. Je to natolik *dějinně-apokalyptický obraz*, nakolik jsou pro Pavla minulé dějiny dějinami lidstva a nakolik jsou dějinami hříchu, jimž Bůh činí konec. Minulost je starý aeón, jemuž vládne ďábel jakožto jeho bůh (2K 4,4), a který potrvá ještě krátký čas do dne Kristovy parúsie, vzkříšení mrtvých, soudu a definitivního nastolení království Božího (1K 15,25-28).

Apokalyptický obraz dějin je však podstatně *modifikován* tím, že podle Pavla má minulost pozitivní význam pro budoucnost, že hříchem a zákonem ovládané dějiny lidstva jsou sub specie Dei smysluplné. Jinými slovy: Pavel interpretoval apokalyptickou vizi dějin z *hlediska své antropologie*: skutečnost, že člověk může být živ jen z milosti Boží, že pouze člověk, který je před Bohem ničím, dokáže přijímat milost jako milost, a že hřích, v němž je člověk ztracen, je předpokladem přijetí milosti – tuto skutečnost vyjadřuje Pavlův nejpůvodnější obraz dějin. Zákon, jenž vládl v době mezi Adamem a Kristem, má hříchu umožnit plný rozmach, aby pak mohla zavládnout milost (Ř 5,20-21). Tak má hřích pozitivní význam. Příznakem toho, že toto pojetí dějin vzešlo z antropologie, že dějiny lidstva jsou u Pavla vlastně dějinami člověka, je, že Pavel popsal dějiny od Adama přes Mojžíše ke Kristovi v „Já“-formě (Ř 7,7-25).

Postačí jenom připomenout, že Pavel se kvůli svému pojetí dějin dostal do nesnází s ohledem na otázku naplnění zaslíbení, jež přece bylo dáno lidu Izraele, a že se ji pokouší řešit v Ř 9-11. Pro naši souvislost je však důležité, že Pavel *podstatně modifikuje* jak apokalyptický obraz dějin, tak jejich *eschatologii*. Přirozeně nemůže eschatologické naplnění chápat jako naplnění národních dějin, a to ani v tak širokém smyslu, jak mu rozuměl už Deuteroizajáš a mnoho pozdějších židovských obrazů naděje, totiž že spása Izraele je současně spásou všech národů, které dospěly k jisté jednotě s Izraelem. Spíše je jeho *představa eschatologické spásy* rovněž určena jeho antropologií.

Nevzdává se sice apokalyptického obrazu budoucnosti se vzkříšením mrtvých, se soudem, s oslavením, jimiž jednou mají být odměněni věřící a spravedliví. Vlastní spásou je však spravedlnost a s ní svoboda. Království Boží je spravedlnost a spása a radost

v Duchu svatém (Ř 14,17). To ovšem znamená: *představa spásy se orientuje na jednotlivce*. A tato spása je *už přítomná*. Věřící, jenž přijal křest, je „v Kristu“, a nyní platí: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření“ (2K 5,17); a o něm platí: „Co je staré pominulo, hle, je tu nové“ (tamt.). Nový aeón se už stal skutečností, neboť: „Když se naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna.“ (Ga 4,4) Čas spásy, prorokovaný Izajášem, je přítomný: „Hle, nyní je čas příhodný, nyní je den spásy.“ (2K 6,2) Eschatologický dar Ducha, v nějž doufala židovská tužba, byl už věřícím dán, takže se nyní stali dětmi Božími, z otroků se stali svobodní (Ga 4,6 n.).

Dar Ducha jistě znamená také dar prvotiny (Ř 8,23), závdavek (2K 1,22; 5,5), a víra je potud čímsi přechodným, nakolik má dojít ke změně od života ve víře k životu ve vidění. Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, ale následovat má zření tváří v tvář (2K 5,7; 1K 13,12). Za prvé však tato naděje směřuje také k jednotlivci, pozornost už nepatří národním a světovým dějinám, není to pohled do nových dějin; dějiny totiž dospěly ke svému konci, protože Kristus je konec zákona (Ř 10,4). A za druhé, pro věřícího, který „je v Kristu“, se rozhodující již událo. Ani život ani smrt, ani všechny nepřátelské mocnosti, nás nemohou odloučit od lásky Boží v Kristu (Ř 8,35-39), protože ať žijeme, ať umíráme, patříme Pánu (Ř 14,7-9). Už nyní má věřící svobodu a je pánem všeho osudu:

Všechno je vaše,...

*ať svět nebo život nebo smrt,
přítomnost nebo budoucnost,
všechno je vaše,*

vy však jste Kristovi a Kristus je Boží. (1K 3,21-23)

Tím, že Pavel interpretoval dějiny a eschatologii z hlediska člověka, ztratily se z jeho úhlu pohledu dějiny lidu Izraele a dějiny světa, ale zato se objevilo něco jiného: *dějinnost lidského bytí*, to znamená dějiny, které zakouší či může zakoušet každý člověk a v nichž teprve nabývá svou bytnost.

Dějiny člověka vznikají při setkávání, která se stávají součástí lidské zkušenosti, při střetech s osudem i při setkáních s lidmi, a v rozhodnutích, jež člověk vzhledem k nim činí. Teprve v těchto rozhodnutích se člověk stává sebou samým, zatímco živočišný život neprochází rozhodnutími, nýbrž vždy zůstává, čím je jednou provždy od přírody. Zvířecí jedinec je pouze exemplář svého druhu, zatímco lidský jedinec je, resp. může a má být individualitou, osobou. Život tak stále stojí před člověkem, a ten ho svými rozhodnutími buď ztrácí nebo činí autentickým, naplněným. Svými rozhodnu-

tími nevolí v podstatě to či ono, nýbrž sebe sama jako onoho, jímž vlastně chce a má být, nebo jako toho, jenž svůj autentický život míjí. Pavel nahlíží lidský život jako život před Bohem. Autentický, naplněný život je takový, který Bůh schvaluje, nepodařený je naopak Bohem zavržený život.

Z čistě formálního hlediska je člověk ve svých rozhodnutích svobodný. Každé setkání ho uvádí do nové situace, jejíž volání si ho žádá takřka jako svobodného člověka. Je otázkou, zda člověk toto volání slyší, zda mu umí naslouchat, tomuto volání být sebou samým. Neboť k dějinnosti člověka patří, že svým rozhodnutím tvoří svou bytnost, což také znamená, že ke každé nové situaci přistupuje jako starý, jímž se stal prostřednictvím svých dosavadních rozhodnutí, takže jeho budoucí rozhodnutí jsou vždy determinována předchozími.

Má-li být skutečně svobodný, musí být osvobozen také od své vlastní minulosti. Pro Pavla, který tuto věc nahlíží sub specie Dei, to znamená: volání, jež vzchází z každé situace k člověku, je voláním Boha. A Pavel je přesvědčen, že člověk se od své minulosti nemůže osvobodit, ba dokonce nechce být svobodný, nýbrž chce zůstat tím, kým je. Právě v tom je povaha hříchu.

Toto Pavlovo přesvědčení vyjadřuje jeho *boj proti zákonu jako cestě spásy*, proti mínění, že člověk může získat autentický život naplňováním zákonem předepsaných požadavků. Neboť tato židovská zákonnost se uzavírá právě proti tomu, že život má charakter rozhodování a neuznává, že člověk se vždy teprve má stát tím, kým může a má být. Člověk zbožný podle zákona se domnívá, že už v podstatě je tím, kým má být, protože všechna svá rozhodnutí předjal jedním jediným rozhodnutím: být poslušen zákona, jehož přikázání z něj snímají všechna jednotlivá rozhodnutí, jež vyžaduje daná situace. Nevídá tedy, že v každé nové situaci je jakožto on sám vždy zpochybněn, že se od něj nevyžaduje to či ono, nýbrž stojí před otázkou sebe sama. Nevídá, že jeho poslušnost vůči Bohu je vždy jen novou, pravou poslušností v rozhodnutí. Věř, že už je opravdu poslušný, domnívá se, že poslušnost dokazuje plněním jednotlivých příkazů zákona, jež nevyžadují vůbec žádná rozhodnutí, a že se tím může chlubit před Bohem. Je jasné, že Pavel má na mysli typický židovský postoj, aniž by reflektoval možné výjimky nebo modifikace. Jeho obraz Žida je takřkajíc jeho vlastním obrazem před obrácením (srv. F 3,4 nn.).

Náhled, jenž zakládá Pavlovu polemiku proti zákonu jako cestě spásy, se ještě zřetelněji vyjadřuje ve způsobu, jímž Pavel popisuje *křesťanskou existenci*. Ta je životem ve svobodě, k níž je člověk

osvobozen pro v Kristu zjevenou milost. Je osvobozen od své minulosti, od hříchu, od sebe sama jakožto starého člověka (Ř 6,6); je osvobozen k pravému dějinnému životu, to znamená k samostatnému a odpovědnému rozhodnutí v každém životním setkání.

To se najednou projevuje v tom, že se všechny Boží požadavky shrnují v *přikázání lásky* (Ř 13,8-10; Ga 5,14), to znamená v přikázání, jež neobsahuje určité, přesně formulované věty a tedy může být vlastně popsáno jen negativně (1K 13,4-7). A když Pavel popisuje lásku: „Láska je trpělivá, laskavá..., láska vytrvá“, je zřejmé, že požadavky lásky vždy povstávají ze situace, kdy se člověk setkává s druhými lidmi, a že její pojetí se zakládá na okamžitém rozhodnutí.

Těm, kteří jsou osvobozeni od zákona, se dostává napomenutí: „Proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“ (Ř 12,2) Za Filipské Pavel prosí: „Aby se vaše láska ještě víc a více rozhojňovala a s ní i poznání a hluboká vnímavost, abyste rozpoznali, na čem záleží.“ (F 1,9-10) List Filipským také ukazuje, jak málo mohou pevné předpisy normovat život křesťana, a že každá situace v sobě skrývá požadavek, který je třeba uchopit rozhodnutím: „Dovedu trpět nouzi, dovedu mít hojnost. Ve všem a do všeho jsem zasvěcen; být syt i hladov, mít nadbytek i nedostatek.“ (F 4,12) Podobně mluví 1K 9,20-22: „Židům jsem byl židem..., těm, kteří jsou pod zákonem, byl jsem pod zákonem, abych získal ty, kteří jsou pod zákonem – i když sám pod zákonem nejsem; těm, kteří jsou bez zákona, byl jsem bez zákona – i když před Bohem nejsem bez zákona, neboť mým zákonem je Kristus...; těm, kdo jsou slabí, stal jsem se slabým... Všem jsem se stal vším, abych získal aspoň některé.“ Stejnou svobodu odpovědného rozhodnutí ukazuje toto slovo: „Všechno je mi dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá; všechno je mi dovoleno – ano, ale ničím se nedám zotročit.“ (1K 6,12) Právě tak je řešena i otázka masa obětovaného modlám (1K 8,1-13; 10,23-31). Jak se má vyhovět napomenutí: „Všecko číňte k slávě Boží“ (1K 10,31), je vždy věc rozhodnutí.

Pravá dějinnost křesťanského života se však rovněž ukazuje v tom, že je *stále na cestě* mezi „již ne“ a „ještě ne“. Jako člověk, jehož se zmocnil Kristus, se Pavel snaží zmocnit cíle (F 3,12-14). Křesťanský život tedy není statický, nýbrž dynamický, je to neustále nové překonávání vazby na tělesnost silou Ducha (Ga 5,17; Ř 8,12). Indikativ křesťanského bytí zakládá právě imperativ, pod nímž se nachází život věřícího. Dialektiku mezi indikativem a imperativem popisuje jak krátké heslo v 1K 6,12, tak napomenutí v Ř 6,12-23. To, že věřící již nepodléhá zákonu, ale vládne mu milost, zdůvod-

ňuje napomenutí „propůjčujte sami sebe a své tělo Bohu... jako ti, kteří byli vyvedeni ze smrti do života“. Nebo Ga 5,25: „Jsme-li živi Božím Duchem, dejme se Duchem také řídit.“

Ponechám stranou otázku, jak dalece Pavel ve svém pojetí dějinnosti života ve víře, v rozvíjení dialektiky křesťanského bytí explicitně vyjadřuje myšlenky, jež jsou implicitně obsaženy ve zvěstování Ježíšově. Každopádně je explicitně rozvíjel, a tím je u něj dáno řešení problému dějin a eschatologie, jenž nastal omeškáním eschatologických událostí.

3. Pojetí eschatologie jako přítomného dění uskutečnil radikálněji než Pavel Jan tím, že se zřekl budoucnostní apokalyptické eschatologie, na níž Pavel ještě trval.

Pro Jana se *příchodem Ježíše stalo přítomností vzkříšení mrtvých i poslední soud*. Tuto tezi formuluje zřejmě v antitezi k tradiční apokalyptické eschatologii, když výslovně říká: „Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu než světlo.“ (3,19)

Interpretuje výraz *κρίσις*, resp. *κρίμα* tím, že využívá dvojí smysl tohoto slova jako slovní hříčku; *κρίσις* chápe jako oddělení, jež nastává, poslouchají-li lidé Ježíšova slova, a které už jako takové je soudem;

*Přišel jsem na tento svět k soudu:
aby ti, kdo nevidí, viděli,
a ti, kdo vidí, byli slepí. (J 9,39)*

*Kdo věří v Syna, má život věčný.
Kdo Syna odmítá, neuzří život,
ale hněv Boží v něm zůstává. (J 3,36)*

Věřící už soudem prošel, a nevěřící je už odsouzen (J 3,18). Věřící již přešel ze smrti do života:

*Kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal
má život věčný a nepodléhá soudu,
ale přešel již ze smrti do života.
Přichází hodina, ano, už je tu,
kdy mrtví uslyší hlas Božího Syna,
a kteří uslyší, budou žít. (J 5,24-25)³*

³ I když se hned nato praví: „Přichází hodina, kdy všichni v hrobech uslyší jeho hlas a vyjdou: ti, kdo činili dobré, vstanou k životu, a ti, kdo činili zlé, vstanou k odsouzení“ (J 5,28-29), tak je to očividně sekundární korektura

Zvlášť zřejmý je evangelistův postup v kapitole 11,23-26, kde je v dialogu mezi Ježíšem a Martou výslovně korigována tradiční představa o vzkříšení. Ježíš ujišťuje Martu v jejím zármutku nad zemřelým bratrem: „Tvůj bratr vstane.“ Ona tomu rozumí v tradičním smyslu: „Vím, že vstane při vzkříšení v poslední den.“ Ježíšova slova ji opravují:

*Já jsem vzkříšení a život.
Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít.
A každý, kdo žije a věří ve mne,
neumře navěky.*

Jako pro Pavla ani pro Jana není *bytí věřícího*, který přešel ze smrti do života, nějakým statickým stavem, ale pohybem dějinného života v dialektice indikativu a imperativu. To, čím věřící je, tím se musí stát, a to, čím se má stát, tím už je ve svobodě, k níž je osvobozen prostřednictvím víry, ve svobodě, která se prokazuje v poslušnosti. Tak praví řeč o vinném kmeni, že podmínkou toho, aby ratolest zůstala na kmeni je, že musí nést ovoce, ale aby mohla nést ovoce, musí bezpodmínečně zůstat na kmeni (J 15,2-4). Dialektiku indikativu a imperativu znázorňuje Jan především na *vztahu víry a lásky*. Víra přijímá Ježíšovu službu a v lásce se přijatá služba předává dalším (J 13,4-20; srv. kap. 15). „Milovaní, jestliže Bůh nás tak miloval, i my se máme navzájem milovat... My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás.“ (1J 4,11-19) „My víme, že jsme přešli ze smrti do života, protože milujeme své bratry.“ (1J 3,14)

V jedné určité otázce vyjádřil Jan dialektiku křesťanského života, již Pavel ještě pominul. Je to dialektika *svobody od hříchu* a nutnosti stálého *vyznávání hříchů*, resp. trvalého odpouštění. Jednak to znamená, že každý, kdo se z Boha narodil, tedy věřící, nehřeší (1J 3,9), zároveň však Jan říká: „Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není. Jestliže doznáváme své hříchy, on je tak věrný a spravedlivý, že nám hříchy odpouští.“ (1J 1,8-9)

Rovněž Jan vyhlíží *budoucí naplnění nynějšího života věřících*, třebaže nikoli jako Pavel ve smyslu apokalyptické eschatologie, v kosmické katastrofě, ve vzkříšení mrtvých a v soudu světa. Jako věřící již prošel soudem a nevěřící byl již odsouzen, tak se v J 12,31 praví: „Nyní je soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vyvržen ven.“ A podle 16, 11 povede Duch věřící k poznání

církevní redakce evangelia, jež chce znovu zavést tradiční eschatologii, již sám autor evangelia výslovně korigoval v J 3,19 a 5,24.

pravého smyslu soudu, totiž že vládce tohoto světa je již odsouzen. Výhled na naplnění života se u Jana vztahuje spíše na budoucnost jednotlivých věřících po konci jejich pozemského života, a Jan zde mluví ve smyslu představ gnostické eschatologie. Tradiční představa parúsie je přeznačena; Ježíš zaslíbil svým, že znovu přijde, aby je vzal k sobě do mnoha nebeských příbytků (J 14,2 n.). V modlitbě za učedníky prosí, aby směli být s ním v nebeské slávě, k níž bude povýšen, a hledět na jeho slávu v nebeském království (J 17,24).

Pro Pavla a pro Jana je tedy nynější čas, čas tohoto světa, *mezidobím* mezi příchodem (příp. vzkříšením nebo povýšením) Krista a naplněním, jež pro Pavla znamená konec světa, pro Jana, který o konci světa nehovoří, konec pozemského života věřících. Pro oba je však bytostné, že toto mezidobí není jen chronologickým určením, ale že věčně, svou bytností, charakterizuje bytí věřících, totiž jako dialektické bytí „již ne“ a „ještě ne“. Věřící už nejsou ze světa a jejich bytí je eschatologickým bytím, a přesto ještě žijí ve světě, „a ještě nevyšlo najevo, co budeme“ (1J 3,2).

Nyní se ptáme, *zda se toto pojetí mezidobí mohlo prosadit*, tedy zda se mohl udržet Pavlův a Janův vztah dějin a eschatologie. Není tomu tak. Zaznívá sice ještě v deuteropavlovské literatuře, zejména v listech Koloským a Efezským jakož v 1. Petrově a v jiné podobě také u Ignátia. Obvykle se ale toto *mezidobí chápalo stále víc v chronologickém smyslu*. Křest se totiž nadále nechápe jako odpuštění hříchů v Pavlově smyslu, tedy tak, že je v něm starý člověk vydán na smrt, a osvobozuje se tak od své minulosti, která ho determinovala silou hříchu, nýbrž jako prominutí jednotlivých, před křtem spáchaných hříchů, jako prominutí viny, kontrahované v minulosti. Věřící se musí chránit před dalšími hříchy; protože soud nadchází a bude se řídit podle skutků. Nad věřícím je imperativ, avšak ten už nemá dialektický vztah k indikativu, v němž by mít nad sebou imperativ současně znamenalo: mít nad sebou milost. Poslušnost není samozřejmým ovocem darované spásy, ospravedlnění a svobody, nýbrž výkonem, jenž má pojistit budoucí spásu. Sice se také mluví o tom, že spása přinesená Kristem je přítomná; ale nahlížení spásy je stále omezenější. Toto omezení v zásadě spočívá v tom, že odpuštěním dřívějších hříchů při křtu je nyní darován nový začátek, nová šance, že člověk má nyní možnost, aby svou poslušností vůči příkázáním splnil podmínky, zajišťující mu budoucí spásu, a aby konal dobré skutky, na nichž záleží, zda křesťan bude při soudu osvobozen. Člověk je v podstatě znovu odkazován na vlastní síly, a tak se šíří perfekcionismus a ideál svatosti jakožto osobní kvality spolu s askézí a naopak i statutární moralismus. Je

příznačné, že se postupně vytrácí Pavlova antiteze víry a skutků, že pojem víry ztrácí sílu a že se téměř neobjevuje pojem svobody.

4. Jak se za těchto okolností řeší problém vztahu eschatologie a dějin? Jak máme vůbec rozumět tomu, že vznikající církev přestává *zklamání z toho, že se parúsie omeškala*?

K tomu je třeba za prvé uvést, že *zklamání* nepůsobilo jako náhlý a všude současně nastupující fakt. Mezidobí se nikdy nepočítalo jako čas určitého počtu měsíců a let jako kdysi v židovské apokalyptice a později občas v církevních dějinách, parúsie nikdy neměla stanovené pevné datum, aby se po jeho odškrtnutí mohlo rozšířit obecné zklamání. Bylo dáno, že den, který nikdo nezná, určil Bůh ve své svrchovanosti (Mk 13,22; Sk 1,7), a tím bylo možné uklidňovat pochyby a zklamání, pokud se tu a tam probouzely. Ve skutečnosti si lidé zvykali na čekání, a i když se při pronásledování nebo útlaču vášnivě rozhořely naděje a očekávání brzkého konce světa (Zj, 1P), přesto ukazují např. pastorální listy, že křesťané postupně vklouzávali do měšťansko-křesťanského životního způsobu. Nepřímě to dokládají i sporadicky zaznívající napomenutí k trpělivému čekání a k bdělosti, obzvláště napomenutí Hermova Pastýře z 1. poloviny 2. století, namířená na římskou obec.

Eschatologie ale nebyla nikdy zavržena; očekávaný konec světa, naplnění nadějí, eschatologické uzavření dějin se pouze přesouvalo do stále neurčitější doby. To, že nebyla jednoduše opuštěna, je založeno na tom, že s jejím zavržením by musela být opuštěna celá tradice prvotního křesťanství. Ježíšovo zvěstování, Pavlova kázání, to přece byla eschatologická poselství. Nadto křesťanská obec přejala i Starý zákon a s eschatologií by se musela vzdát i jeho.

Je charakteristické, že tam, kde byla tradiční eschatologie skutečně opuštěna, totiž v křesťanské gnósi, byl zároveň opuštěn i Starý zákon, a že zde musí být přeznačeno i Ježíšovo zvěstování. Ano, i u Jana, u něhož tradiční eschatologie dostává nový význam, se silně redukuje odvolání na Starý zákon, a rovněž zde je přeznačeno eschatologické Ježíšovo kázání. Touto cestou církev nešla a ze svého hlediska nebezpečnou perspektivu Janova evangelia recipovala jen potud, že je zredigovala a doplnila o věty tradiční eschatologie.

Postupné přivýkání na čekání ovšem nebylo jediným důvodem, proč zklamání nad omeškou parúsií neznamenal otřes a nemělo další důsledky, a proč se konec světa mohl přesouvat do neurčita. Je zde i jeden hlubší důvod: tradiční eschatologie ztrácela na zajímavosti v důsledku rozvoje *sakramentalismu*. Jím je dáno dvojí: 1) Zájem věřících se mnohem méně zaměřuje na univerzální

eschatologii, na osud světa, než na individuální spásu duše, na nesmrtnost, kterou garantují svátosti. 2) Moc onoho světa, jež jednou učiní konec vezdejšímu bytí a zničí všechno zlé, je přítomná a působí ve svátostech církve.

Tento vývoj byl dán tím, že rané křesťanství, jakmile se rozšířilo v hellénském světě, se stále víc měnilo z *eschatologického* v *kultovní společnosti*. Na příkladu dějin christologie ukázal kdysi tento vývoj Wilhelm Bousset: postava Syna člověka, jehož příchod očekávala prvotní obec, získává v hellénských obcích podobu Kyria, jenž je slavicí obcí uctíván v kultu a prokazuje se jako přítomný prostřednictvím pneumatických fenoménů, jež se v kultu zjevují. Nemusíme zde řešit spornou otázku, zda prvotní církev oslovovala a označovala Ježíše jako „Pána“, nebo zda dostává titul Kyria až v hellénistickém křesťanství, jak podle mého názoru správně soudí Bousset. Každopádně je jisté, že v hellénistickém křesťanství brzy mizí titul Syn člověka a převládá začíná titul Kyrios. A i když s titulem Syn člověka nezmizelo očekávání Kristovy parúsie, přesto se charakteristický význam Krista kryje s významem Kyria, přítomného ve slavicí obci. Zde jsou svým příbytkem rychle vznikající liturgické věty a písně, které velebí jeho životní dílo i jej samého.

Tím, jak se v kultu zpřítomňuje Kristus, je svým způsobem přítomná i spása. Na rozdíl od Pavla a Jana se tato *přítomnost* nechápe, jako by už působila v eschatologické existenci věřícího. Stále rychleji se totiž vytrácí Pavlovo „v Kristu“ a vliv nemá ani Janovo „vy ve mě, já ve vás“. Vztah přítomnosti k budoucnosti věřících tudíž není již chápán dialekticky. Mnohem spíše je zcela reálná přítomnost spásy a její poměr k budoucnosti spočívá v tom, že je předběžnou anticipací budoucnosti.

Ke kultu patří *kázání* slova pravdy (K 1,5; Ef 1,13), evangelium spásy (Ef 1,13), jež zjevilo tajemství Boží (K 1,25; K 4,3; Ef 3,1 n.; Ef 6,19), a jehož prostřednictvím je zlomena moc smrti, život a nepomíjivost se však zjevuje v plném světle (2Tm 1,10; Tt 1,3). Přineslo obci poznání, moudrost, rozum. Spása je tedy svým způsobem přítomná v tomto slově a v tom, jaké vědění přináší. Do této míry se také zachovává původní janovská a pavlovská myšlenka přítomnosti spásy. Je ovšem také omezena tím, že se v kázání přítomný Pán stává stále víc učitelem, zákonodárcem, vzorem.

Jestliže se ale v K 1,13 praví o Bohu: „On nás vysvobodil z moci tmy a přenesl do království svého milovaného Syna; v něm máme vykoupení a odpuštění hříchů“, nemyslí se tím už spásonosné Slovo ani naslouchání ve víře, ale svátost křtu (tak Ef 2,5 n.; Tt 3,5; 1P 3,21 atd.). A právě to určilo budoucí vývoj: Kristus je přítomný ve

svátostech; v nich již působí moc budoucího, onoho světa. Nejzřejměji to jako první vyjadřuje Ignátios, když označuje večeri Páně jako „lék nesmrtnosti“, jako „protijed proti umírání“ (list do Efezu 20,2). Jestliže podle 2Tm 1,10 zjevilo evangelium nepomíjící život, tak i podle Ignátia (list do Filadelfie 9,2) je evangelium „dokonalá budova nepomíjivosti“. Církev je však pro Ignátia církví svátostí, sférou, v níž žije nepomíjivost (list do Efezu 17,1). Ve slavení svátostí se odehrává eschatologické dění: „Neboť když se budete často shromažďovat (totiž k eucharistii), zhroutí se moc satanova...“ (tamt. 13,1). Protože ale slavení svátostí má v rukou církevní úřad, získává on sám svátostný charakter. Ten se přenáší sakramentálním aktem, ordinací (1Tm 4,14; 2Tm 1,6), a úředníci, v jejichž správě jsou svátosti, získávají status kněží oproti laikům. *Církev se změnila z eschatologické společnosti v ústav spásy* konstituovaný v církevních institucích, v nichž působí kult a speciálně svátosti. Duch již nadále není svobodně působící silou, ale je vázán na úřad, a věřící jsou obklopeni a nesení nařízeními, jež už nyní zprostředkovávají síly onoho světa a tím garantují budoucí nesmrtnost také těm, kteří přijali křest a zúčastňují se kultu.

Ve smyslu sakramentální církve lze vyřešit rovněž *problém hříchu*, jehož se člověk dopustil po křtu. To bylo aktuální u těžkých hříchů, protože lehčí, kterých se nevyvaruje nikdo, budou kajícímu se člověku odpuštěny, pokud bude on nebo církev prosit za jejich odpuštění (1. Klem. 60,1; Didaché 14,1); o tom není pochyb. Ale těžký hříšník či dokonce odpadlík pozbyl milosti křtu. Církev si však postupně přisvojila právo dávat odpuštění i těžkým hříšníkům, pokud činili pokání. To ovšem znamená, že tím uskutečnila sakramentální akt, jenž jako by opakoval svátost křtu: vzniká svátost pokání.

Sakramentální církev se nevzdává *eschatologie*, ale *neutralizuje* ji, protože síly budoucnosti působí už v ní samé. Zájem o tradiční kosmologickou eschatologii ustupuje. Tato skutečnost má však ještě další důvody, zvláště tím, že *kosmické dění*, jež bylo očekáváno jako dění posledního času, se klade do minulosti jako *něco, co se již událo*. Zde se projevuje vliv gnostické mytologie na hellénistické křesťanství. Podle gnostické mytologie, která zajisté ví o konci světa, se totiž rozhodující událo již tím, že na svět přišel Vykupitel z nebeského světa a pak ho zase opustil, aby svým stoupencům prorazil cestu do světa nebeského světla. Jeho sestup a návrat je bojem a vítězstvím nad nepřátelskými kosmickými mocnostmi, které drží jiskerku světla v lidské duši v poutech a brání jí v návratu do nebeského domu.

Už Jan využil tento mýtus o sestupu a návratu Vykupitele při popisu Ježíšova díla, ovšem přeznačeně ve smyslu svého pojmu Zjevení a bez jeho kosmologického smyslu. Ten se ale znovu objevuje v listech Koloským a Efezským. Dílo Kristovo se zde popisuje zároveň jako dílo kosmického smíření, které mění kosmický nelad v kosmický řád tím, že si podmaňuje nepřátelské kosmické mocnosti. V listu Koloským a zvláště v listu Efezským je tato kosmická mytologie zčásti kombinována s tradiční křesťanskou mytologií, zčásti dostává nový význam. Stále je ale zřetelná v jejich pozadí; autoři listů Koloským a Efezským zřejmě použili nejen obecnou mytologickou tradici, ale speciálně písně a liturgie, které tímto způsobem popisovaly Ježíšovo dílo. Fragmenty takových písní nacházíme i jinde, např. v P 3,22, kde se mluví o tom, jak Kristus vstoupil na nebesa, podřídil si anděly a vlády a mocnosti. Rovněž fragment, citovaný v 1Tm 3,16, popisuje vítězné vystoupání Krista, a obzvláště Ignatios líčí zjevení Krista jako kosmickou událost (především list do Efezu 19).⁴ Zatímco tedy podle Pavla a tradičního mínění vítězství Krista nad kosmickými mocnostmi teprve nadejde jako dění času konce, bylo podle těchto názorů vítězství už dosaženo. I když dál platí úsudek, že se Kristus jednoho dne opět vrátí jako soudce nad živými a mrtvými (1P 4,5; Polykarpos Filippským 2,1), přesto se změnilo těžiště. Terminologicky se to odráží v tom, že výrazy *ἐπιφάνεια* a *παρουσία*, jež původně označovaly budoucí zjevení Krista, mohou nyní vyjadřovat jeho historické zjevení (2Tm 1,10; Ignatios Filadelfským 9,2).

Výsledkem tohoto Kristova kosmického vítězství může být tedy církev, jež ve své současné podobě představuje eschatologicko-kosmický fenomén, jak je tomu v listech Koloským a Efezským. Proto se mohou již záhy vynořit spekulace, přisuzující církvi preexistenci, která předchází jejímu historickému uskutečnění (Ef 5,32; 2. Klem. 14; Pastýř Hermův 4,1).

⁴ Srv. H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 1929; *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930; E. Käsemann, *Die urchristliche Tauf liturgie*, v: *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, 1949, str. 133-148; R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im 1. Petrusbrief*, v: *Coniectanea neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen*, 1947, str. 1-14.

V

PROBLÉM ESCHATOLOGIE B¹

Sekularizace eschatologie v průběhu staletí

1. Čím déle se parúsie omeškávala, čím neurčitější a vzdálenější byl konec světa, čím více církev prožívala dějiny v tomto světě, tím více se také probouzel zájem o její dějiny.

Zájem o dějiny církve zprvu narůstal z jednoho zvláštního motivu. Protože církev vystupovala s nárokem, že ji založili apoštolové, za jejich následníky se považovali biskupové, musela svůj nárok zdůvodnit, a tak byly sestavovány seznamy biskupů, které sahaly až k apoštolům. Sebeuvědomění církve jako církve apoštolské je vyjádřeno prvními slovy, jimiž Eusebius z Caesareje (312) začíná své Dějiny církve (I 1,1): „Předsevzal jsem si psát o následnících Svätých Apoštolů a o dobách, které uběhly od našeho Vykupitele k nám, o tom, co všechno a co významného se událo v dějinách církve, jakož i o všech, kteří vedli nejpřednější obce a kteří slovem či písmem zvěstovali Slovo Boží.“ Výklad falešných učení a osudů Židů měl pak ukázat soběstačnost a čistotu církve, líčení pronásledování a mučednictví její převahu.

Avšak Eusebius ve své kronice již předem zasadil dějiny církve do širšího rámce světových dějin. V tom měl předchůdce, třebaže se z jejichž děl dochovaly jen fragmenty nebo o nich máme nepřímé zprávy. Za nejstaršího se považuje Theofil Antiochejský (poslední třetina 2. stol.), jenž psal o počátcích dějin lidstva. V roce 221 po Kr. sepsal Julius Africanus *Kroniku světa*, začínající stvořením světa. Kristovo vtělení kladl do roku 5500 a jeho návrat očekával v závěru světového roku, který měl nastat v roce 6000, tedy 500 let po Kr. A konečně Hippolyt Římský (nar. asi 160/170) sepsal kroniku, která shrnuje dobu od stvoření světa po rok 234 po Kr., s výpočtem, že z 6000 let, vymezených pro trvání světa od počátku do konce, uběhlo nyní 5738, a že tedy den posledního soudu je třeba očekávat teprve za 262 let.

¹ V této práci vycházím zejména z prací R. G. Collingwood, *The Idea of History*, 1949; K. Löwith, *Meaning in History*, 1949.

Tyto kroniky zpracovávaly většinou biblický materiál (i když Julius Africanus užíval také chronologické záznamy Řeků). Jejich časové údaje se zakládají na apokalyptických výpočtech z knihy Daniel. Apokalyptické výpočty zavrhl Eusebius, jenž začíná své dějiny světa Abrahámem, protože teprve od něho lze pracovat se zajištěnou chronologií. Pro něj je vůbec typické, že spojuje učenost se smyslem pro vědeckost a pracuje svědomitě podle pramenů.

Vznikly tak dějiny světa v přísnějším smyslu, jak je neznala ani antika, pro něž nebylo orientačním bodem Řecko ani Řím. Příznačné je, že se namísto datace podle olympiád u Řeků nebo podle konzulů u Římanů zavádí letopočet, zahrnující celé dějiny. Počítá se nazpět nebo dopředu od centrální události dějin, zrození Kristova. Celé dějiny se rozpadají do dvou částí, v jejichž rámci se však člení na epochy. V tom se projevuje schéma apokalyptické literatury, které však nyní podléhá vědeckému zájmu, přirozeně užitkovávajícímu starozákonní vyprávění jako pramen.

Od apokalyptického schématu se toto znázorňování světových dějin odlišuje také tím, že se velké poloviny dějin už prostě nerozlišují jako aeón zla, jemuž vládne ďábel, a aeón spásy, což nebylo možné už proto, jelikož do první poloviny spadaly dějiny Izraele, vyprávěné ve Starém zákoně, a dále, protože druhá polovina nebyla prostě časem, vyvázaným ze světských podmínek, nýbrž byla dějinami, promíslenými též zlem, v nichž církev musela bojovat proti politickému nepřátelství, pronásledování a proti falešným učením.

Čas před Kristem se nyní nahlíží jako čas přípravy na příchod Krista a církve. Podléhá plánu Boží prozřetelnosti, a Bůh poslal Krista v době, která byla připravena na jeho přijetí starozákonním náboženstvím, řeckou filosofií a římským právem. Augustus a Pax Romana mají ten význam, že dali zemi mír jako předpoklad pro šíření evangelia.

Celý běh dějin nyní obsahuje smysl. Byť i můžeme říci, že myšlenka Božího plánu v dějinách pochází ze Starého zákona stejně jako z apokalyptiky nebo z pavlovské theologie, přesto mezi nimi vynikne jistý rozhodující rozdíl. Starý zákon sice jednotlivé, Bohem způsobené události vykládá jako smysluplné, pokud mají charakter Božího požehnání nebo Božího trestu; avšak o smyslu dějin, chápáných jako celek, se zde ještě nemluví. I apokalyptika zná Bohem stanovený cíl dějin, ale nikoli smysl průběhu dějin. Pavel zajistí ví o smyslu dějin, ale nechápe ho tak, jako by byl dějinám vlastní a vycházel z nich.² Ani teď ještě nelze mluvit o imanentním smyslu

² Viz výše, str. 40.

dějin; dějiny totiž dostávají smysl prostřednictvím Boží prozřetelnosti. Přesto se ale skutečně uvažuje o smyslu, který mají dějinné činy a události v celku dějin a jenž může odhalovat rozvažování i vědecký výzkum. Sílí teleologicky zaměřené dějepiscectví, a je zapotřebí jen sekularizace myšlenky prozřetelnosti, aby došel víry imanentní smysl dějin.

Oproti antice je teleologické dějepiscectví něčím novým. S ním je dáno nové chápání času a tím i dějin. V řecké antice se čas a dějiny chápaly analogicky k přírodnímu dění. Jako se dění v přírodě odehrává ve věčných cyklech, v nichž se stále navrácí totéž, tak i dějiny probíhají ve věčném koloběhu času.³ S antickým pojetím času a dějin se na základě myšlenky o stvoření zásadně vyrovnal Augustinus. Čas a dějiny nejsou věčný koloběh, ale čas má začátek; byl stvořen Bohem současně se světem. Má rovněž konec, jenž mu stanovuje Bůh. A v běhu času se neděje věčný návrat stále téhož, nýbrž děje se vždy nové, a existuje v něm vždy nová budoucnost až do jeho konce.

Augustinus přitom vychází z křesťanského sebepochopení člověka, jehož se dobral Pavel. Augustinus ho nyní klade do zásadního protikladu k antickému myšlení. Jestliže pro antické myšlení byl člověk součástí kosmu, pak u Augustina je člověk od světa zásadně odlišen. Je odkryta lidská duše, lidské Já, a to ve smyslu, který antika neznala. Erich Frank upozornil, že Augustinovo pojetí duše je vyjádřeno formou monologu, který vystřídal antický dialog.⁴ Jde o Soliloquia, kde se na začátku ptá rozum duše: „Čemu bys chtěla rozumět?“ „Přála bych si rozumět Bohu a duši.“ „Ničemu dalšímu?“ „Ne, ničemu dalšímu“ (I 2,7). Augustinem tak také vznikl vlastní životopis.⁵ Jeho *Confessiones* jsou v podstatě také monologem, význam před Bohem. Jako bytost odlišná od světa je člověk bytostí, která je zaměřena do budoucnosti a touží po definitivním. Je individualitou, svobodnou osobou. Teprve tím vstupuje téma svobody vůle, které antika neznala, do filosofické diskuse. Ve vůli člověka je dána možnost vzdorovat dobré vůli Boha; člověk je ve svých rozhodnutích svobodný a v rozhodnutích mezi dobrem a zlem má své

³ Viz výše, str. 25.

⁴ E. Frank, *Saint Augustine and Greek Thought*, 1942. Nyní v: *Wissen, Wollen, Glauben*, str. 161-176. Srv. též E. Dinkler, *Augustinus Geschichtsauffassung*, v: *Schweitzer Monatshefte* 34, 1954, str. 514-526. Srv. též jeho knihu *Die Anthropologie Augustins*, 1934.

⁵ Srv. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* I, 3. vyd. 1949/50.

vlastní dějiny. „Proto získával každý čin, každý akt vůle nebo citu význam, na který dřív nikdo nepomyslel.“⁶

Tímto pojetím člověka je určeno Augustinovo chápání dějin. Projevilo se zejména v názoru, že v dějinách se odehrávají nové a rozhodující věci. Rozhodující pro celkový běh dějin je přirozeně Kristovo zjevení, po němž se nejen nemůže stát už nic srovnatelně důležitého, ale po němž se dějiny posuzují z hlediska otázky přijetí nebo odmítnutí křesťanské víry. Pak ovšem: jako se život jednotlivce odehrává skrze rozhodování, tak je tomu i s během dějin. Dějiny vlastně začínají Adamovým pádem, který si svým rozhodnutím nárokoval soběstačnost vůči Bohu. Od doby bratrovraha Kaina, tohoto zakladatele pozemských říší, jsou dějiny bojem mezi Civitas terrena a Civitas Dei, mezi vírou a nevírou. Jejich boj vyvrcholí naplněním, koncem dějin.⁷ Augustinus ovšem tento boj nechápe jako dějinný vývoj, který nutně skončí vítězstvím Civitas Dei. Onu totiž nevykládá jako faktor světských dějin, nechápe ji jako viditelnou institucionalizovanou církev, ale jako neviditelnou veličinu onoho světa, jejíž součástí se člověk stává nadpřirozeným znovuzrozením. Boj mezi Civitas terrena a Civitas Dei tedy probíhá v individuálních dějinách lidí. Pro ně jsou dějiny prostředkem, aby si vyzkoušeli svou poslušnost a pokoru. Ale tím, že se dějiny Civitas Dei odehrávají takto neviditelně v dějinách světa, získávají dějiny světa jako pole jednotlivých rozhodnutí mezi Civitas terrena a Civitas Dei jednoznačný průběh a smysl.

Augustinovo pojetí dějin jako boje mezi Civitas terrena a Civitas Dei mohlo být a bylo sekularizováno stejně jako teleologické nazírání dějin. Teleologická myšlenka nabízela možnost chápat tento boj jako vývoj a pokrok. Myšlenka boje mohla být přejata v sekularizované podobě, byla-li pochopena jako boj mezi temnými silami přírody a nerozumu a osvětleným rozumem. Ano, bylo možné přejmout i myšlenku Adamova pádu jako východiska dějin, pokud se nevykládal jako jedinečná historická událost, nýbrž jako symbol stálého odpadání člověka od dobra. Myšlenka eschatologického naplnění pak mohla být interpretována jako vítězství rozumu, jako nutný konec dějinného vývoje.

2. Možnosti, jež byly dány ve starocírkevní historiografii a zvláště u Augustina, možnosti sekularizace, zprvu nebyly využity. Středověká historiografie, která ostatně v technických postupech navazo-

⁶ E. Frank, cit. d., str. 9.

⁷ Srv. E. Dinkler, cit. d., str. 519 n.

vala na hellénistickou a římskou historiografii, pokračovala v univerzalistických dějinách světa. Domnívala se, že může poznat jejich smysl tím, že odhalí plán Boží prozřetelnosti. Není to ale imanentní smysl dějin, nýbrž smysl způsobený transcendentní Boží vůlí, pro niž jsou lidské chtění a lidské činy pouhý nástroj. Dějiny světa jsou současně dějinami spásy. Středověká historiografie trvá na myšlence Bohem stanoveného eschatologického cíle dějin, a z eschatologického hlediska rozčleňuje běh dějin do epoch. Tak zvláště Jáchym da Fiore (1131-1202), jenž rozdělil dějiny na tři epochy, odpovídající trojjednotnosti, na epochy Otce, Syna a Ducha svatého. Na základě znalosti Božího plánu se historikovo vědění netýká pouze minulosti, ale i budoucnosti. Podle Jáchyma da Fiore začne epocha Ducha svatého jako poslední epocha dějin rokem 1260 a bude trvat až do druhého příchodu Krista.

Rovněž středověký obraz dějin obsahuje možnost sekularizace. Ta se však mohla prosadit až v budoucnosti, poté, co svou práci odvedla kritická historiografie, která se zajímala čistě o zjišťování historických skutečností. Pak ožila otázka smyslu dějin, otázka interpretace historických faktů. Charakteristický je Collingwoodův úsudek: „Dnes, kdy požadavek přesnosti kritického výzkumu ustupuje před zájmem o interpretaci skutečností, může nám být středověké dějepiscectví zase bližší. V současnosti jsme se do jisté míry vrátili ke středověkému myšlení: i podle našeho přesvědčení národy a kultury vznikají a zanikají podle nějakého zákona, který má velmi málo společného se záměry lidí, z nichž se tyto národy a kultury skládají, a neodmítáme tak úplně teorie, které učí, že větší dějinné změny je třeba připisovat jakémusi druhu dialektického zákona, jež se svými účinky prosazuje navzdory vůli jednotlivců a utváří historické dění s nutností, nezávislou na lidské vůli.“⁸

3. Renesanční historiografie napomáhá procesu sekularizace teleologického výkladu dějin jenom nepřímou, tím, že v navázání na antickou historiografii provádí profánní chápání dějin. Nikoli Bůh, ale člověk je tím, kdo uvádí dějiny do pohybu. Opouští se apokalyptická tradice a její danielovské schéma čtyř světových říší i jeho eschatologické vyústění. Rozhodující úlohu začíná hrát kritika legendárních tradic. Nevytváří se ovšem nové pojetí bytnosti dějin.

⁸ Tamt., str. 56, resp. 64.

4. Roku 1681 vydává *Bossuet* „Discours sur l'histoire universelle“; dějiny světa, jež pokračují v tradici theologického dějepisce. Jejich autor chce proti volnomyšlenkářům bránit tezi, že svět řídí Boží moudrost i přes všechnu nedokonalost, kterou člověk domněle spatřuje v dějinách. Zdánlivý nesoulad se vyjevuje víře jako řád, že všechno dění je podřízeno Boží prozřetelnosti, která dovede dějiny k jejich konci. Samo o sobě je to tradiční theologické chápání dějin, ale v naší souvislosti je hodno zmínky proto, že Bossuet zvlášť zdůrazňoval, že lidské činy musejí sloužit Božímu plánu, aniž by si to jednající lidé uvědomovali. „Odsud plyne, že všichni panovníci cítí svou podřízenost nějaké vyšší moci. Fakticky dělají o něco více či méně, než zamýšleli, a jejich úradky mají vždy nepředvídané důsledky. Nejsou pány nad ustanoveními, které dostaly lidské záležitosti v minulých dobách, nemohou předvídat, jakým směrem se bude ubírat budoucnost, a už vůbec nejsou s to vynutit si takový směr... Krátce, neexistuje lidská moc, která by proti své vůli nepodporovala jiné plány nežli své vlastní. Bůh sám ví, jak se všechno odvíjí podle jeho vůle; proto nás překvapuje každá věc, pohlížíme-li na ni z hlediska jednotlivé příčiny, avšak celek se přesto pohybuje podle řádu“.⁹

I toto hledisko skýtalo možnost sekularizace. Bylo sekularizováno Hegelovou myšlenkou „Isti rosum“.

5. Roku 1725, resp. 1730 vydal *Giovanni Battista Vico* dílo „Scienza Nuova“, v němž je theologická teleologie dějin rozhodujícím způsobem přetvořena. Zde se o něm zmíníme jen z tohoto hlediska, později se k němu vrátíme z další perspektivy. Rovněž Vico, věřící katolík, je přesvědčen o tom, že dějiny světa vede Boží prozřetelnost. V podstatě ale neutralizuje myšlenku prozřetelnosti jakožto moci, která je dějinám transcendentní, jelikož běh dějin chápe jako vývoj, jenž je právě tak prozřetelný jako přirozený. Sám označuje svou „novou vědu“ jako racionální, civilní teologii Boží prozřetelnosti a říká, že prozřetelnost působí jako „lumen naturale“ nebo jako „sensus communis“. Dějiny mají svou vnitřní nutnost (ovšemže propůjčenou Boží prozřetelností), takže Bůh nemá zapotřebí zvlášť do nich zasahovat. Vnitřní nutnost následují dějiny právě tím, že se odehrávají ve svobodných rozhodnutích a činech člověka. I zde se objevuje myšlenka, která se později vrací u Hegela v sekularizované podobě jako „Isti rosum“. Náš svět pochází

⁹ Viz K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, str. 133 n.

z Ducha, který „se od zvláštních cílů člověka často odlišuje, často je s nimi v rozporu, a vždy je převyšuje“.¹⁰ Proto platí: „V dějinách lidé nevědí, co skutečně chtějí, neboť je s nimi zamýšleno něco odlišného od jejich vlastního chtění.“¹¹

Vicoův způsob vysvětlování dějinného vývoje eliminuje myšlenku eschatologie, cíle a naplnění dějin. Podle Vica se totiž dějiny odvíjejí v cyklech s rytmem pohybu a protipohybu (*corso a ricorso*). Budeme o tom mluvit ještě v VI. přednášce. Cyklický pohyb dějin, jak ho popisuje Vico, se ale odlišuje od staré ideje návratu všech věcí tím,¹² že cykly se seřazují nad sebou ve spirálu. Přes všechnu paralelnost jednotlivých stadií v různých cyklech nejsou tato stadia jednoduše totožná. Křesťanské barbarství, z něhož povstává středověk, je odlišné od pohanského barbarství antiky. Proto také historik nemůže předvídat budoucnost, neboť navzdory cyklickému pohybu se v jednotlivostech děje stále něco nového. Přitom ale dějiny nevedou k něčemu definitivně novému, k eschatologickému naplnění; pokud spása existuje, pak jenom v dějinách, když po zániku jednoho cyklu následuje cyklus nový.

6. 18. století, na jehož začátku se nachází Vico, je století osvícenství. Nebudeme zde pojednávat o jeho předchůdcích v 17. století, jako byl Locke (1632-1704) a Berkeley (1685-1753). Není zde ani zapotřebí jednotlivě hovořit o Humovi (1711-1776) a francouzských osvícencích včetně Rousseaua (1712-1778). V dané souvislosti nás zajímá jen téma *sekularizace theologické teleologie dějin*.

Obecný charakter osvícenství tvoří sekularizace celého lidského života a myšlení. Myšlenka teleologie a tím otázka po smyslu dějin přitom zůstává zachována potud, pokud se dějiny chápou jako pokrok od temného věku primitivního barbarského myšlení k myšlení osvícenému, od stadia náboženství jako pověry ke stadiu vědy. Jelikož podle tohoto pojetí začínají dějiny vlastně až vědeckým myšlením, nezaměřuje se historický zájem na předvědecký věk a vznik vědeckého myšlení se nevyvozuje z předchozích dějin, nýbrž se objevuje přímo jako zázrak. Nekoncipuje se tedy myšlenka dějinného vývoje, anebo jen potud, pokud je věk vědy současně věkem výchovy a vzdělání. Zde už pokrok existuje a má vést k utopickému ideálnímu stavu všeobecné osvícenosti, jemuž bude vládnout

¹⁰ Viz K. Löwith, cit. d., str. 120.

¹¹ Tamt.

¹² Viz výše str. 25 n.