

Základní pojmy a vývoj pohledu na biblickou eschatologii

Pojmy a struktury eschatologie

eschatologie

Pojem *eschatologie* se skládá ze dvou řeckých slov *ta eschata* (poslední, nejzazší) a *ho logos* (nauka). Výraz *eschatologie* proto bývá překládán slovy *nauka o posledních věcech*. Takové chápání eschatologie ovšem dnes bývá považováno za nepřesné a zpředměňující. Namísto výrazu *věc* se poukazuje událostní charakter témat, o kterých se v eschatologii hovoří. Nejvýstižnější překlad by tedy asi byl *nauka o posledních nebo budoucích událostech, procesech a stavech*. Výraz *eschatologie* je poměrně mladý. Začala jej užívat staroprotestantská ortodoxie přibližně v polovině 17. století. Postupně se rozšířil do dalších reformačních církví. Na začátku 19. století se začal objevovat i v dílech katolických teologů a po II. vatikánském koncilu (1962-1965) vytlačil téměř všechny další výrazy. Ve 20. století pojem *eschatologie* zdomácnil i v religionistice.

de novissimis

Až do začátku 20. století byla *nauka o posledních věcech* označována spíše latinským výrazem *de novissimis*. Doslovný překlad by mohl znít: *o nejnovějších (posledních) (věcech)*. Slovem *novissima* bývá ve *Vulgátě* překládán řecký výraz *ta eschata* (poslední, nejzazší). Gramaticky jde v latině o zpodstatnělé adjektivum (střední rod přídavného jména, u něž chybí podstatné jméno). Do češtiny se obvykle překládá za pomoci slova *věc, věci*. Například *bona – dobré věci, mala – zlé věci, nova – nové věci*, či právě superlativ od *nova – novissima – nejnovější* (a co je nejnovější, je také *poslední*) *věci*.

Snahy shrnout *novissima* do jednoho celku se objevovala od druhého století po Kristu. Zvláštní pozornost si zaslouží zejména Aurelius Augustinus (354-430), který ve spise *De civitate Dei* do jednoho celku shrnul eschatologická témata soudu, trestu, odměny, vzkříšení a věčného života. První známé shrnutí označené výrazem *quattuor novissima* (čtyři poslední věci) pochází ze 14. století. Vyšlo pod názvem *Cordiale de quattuor novissimorum (novissimis)* nebo také *Quattuor novissima cum multis exemplis pulcherrimis. De terroribus mortis cum eterne beatitudinis gloria*. Dílo bylo dlouho připisováno Gerhardu Magnovi (Geertu Grootovi) (1340-1384), který dal v nizozemském Deventeru významný podnět k zakládání *sesterstev* a *bratrstev společného života*, a tím i k vzniku a rozvoji hnutí *devotio moderna*. V současnosti se za autora knihy pokládá Grootův současník Gerhard van Vliederhoven, o jehož životě ovšem není mnoho známo. Kniha je rozdělena do čtyř hlavních kapitol s dílčími oddíly: o tělesné smrti (*de morte corporali*), o posledním soudu (*de extremo iudicio*), o pekle (*de inferno*), o království nebeském (*de regno caelorum*).

Tematika posledních věcí se postupně rozšiřovala, přesáhla původní počet čtyř posledních věcí a časem se stala nedílnou (většinou poslední) částí rozsáhlých dogmatických prací. V tomto duchu výraz *de novissimis* jako jeden z prvních použil Johann Gerhard (1582-1637), jeden z nejvýznamnějších představitelů luterské scholastiky, v posledních dvou svazcích své devítisvazkové dogmatiky *Loci communes theologici* (1610-1622). Gerhard rozděluje své tisícistranné *De novissimis in genere* již do šesti traktátů: o smrti (*de morte*), o vzkříšení mrtvých (*de mortuorum resurrectione*), o posledním soudu (*de extremo iudicio*), o konci věků (*de consummatione seculi*), o pekle neboli věčné smrti (*de inferno seu morte aeterna*), o věčném životě (*de vita aeterna*). Snad ještě v 17. století se traktát *de novissimis* rozšířil jako součást dogmatických kompendií i mezi katolickými teology a až do začátku 20. století byl nejpoužívanějším označením pro eschatologická témata. Ve 20. století byl postupně nahrazován výrazem *eschatologie*.

individuální eschatologie

Jak už napovídá název, ve středu zájmu individuální eschatologie je osud individua, jednotlivce v jeho nevyhnutelné budoucnosti. Snaží se odpovídat na to, co se děje s člověkem (s lidskou duší) ve smrti a v době mezi smrtí a vzkříšením. Pojednává ale i o jeho vzkříšení, soudu, trestu i věčné blaženosti.

univerzální eschatologie

V ohnisku univerzální eschatologie jsou témata týkající se zejména dovršení stvoření či konce dějin spásy: druhý příchod Ježíše Krista, vzkříšení z mrtvých, tisíciletá říše, poslední soud, nové nebe a nová země apod.

Je třeba podotknout, že dělení na individuální a univerzální eschatologii patří k nejrozšířenějším, ale není jediné. Jde do značné míry o umělé, ne zcela vhodné a proto i často kritizované dělení. Jde nejen o to, že se obě oblasti tematicky překrývají, ale zejména o to, že z perspektivy biblického myšlení v podstatě nelze jednotlivce vytrhnout ze sítě osobních vztahů a dějin spásy.

Biblická eschatologie

Je nutné hned na začátku poznamenat, že Bible nemá nějakou jednotnou eschatologii. Pokud bychom se ale přeci jen pokusili nalézt nějakou společnou základnu všech nebo alespoň většiny eschatologických projevů na stránkách Bible, pak bychom asi poukázali na důvěru Hospodinu, na naději, kterou člověk vkládá do Hospodina, na smlouvu, kterou člověk uzavřel s Hospodinem a na očekávání, že budou naplněna zaslíbení, ke kterým se Hospodin zavázal.

Předexilní judaismus eschatologii v podstatě neměl, nebo přinejmenším nijak výraznou. Pokud bychom přeci jen chtěli poukázat na nějaké projevy související s eschatologií, pak bychom asi hovořili o již zmíněném očekávání, že Hospodin dostojí svému slovu, bude pečovat o svůj lid a naplní svá zaslíbení. Naděje, které člověk vkládal do Hospodina, se měla naplňovat v dějinách, v příbězích praotců Izraele, ve vysvobození z egyptského otroctví, v putování pouští, v příchodu do zaslíbené země, v povolání Božích služebníků, vysvoboditelů, soudců, proroků i králů.

V poexilním judaismu je tento dějinný rozměr naděje Božího lidu doplněn o univerzální dějiny spásy, do nichž jsou zahrnuty i ostatní národy, které mají svůj počátek ve stvoření a které směřují ke svému cíli, k univerzální Boží vládě. Hospodin je stvořitelem a pánem nad stvořením. Může si povolát své služebníky z jakéhokoli národa a učinit jakýkoli národ svým nástrojem. Univerzální Boží vláda jakožto cíl dějin postupem doby nabývala stále více rysy závěrečného dějinného dramatu, jako je tom například u proroka Daniele nebo v některých deuterokanonických knihách.

H. G. Pöhlmann ve svém krátkém shrnutí novozákonní eschatologie rozlišuje mezi přítomní, futurální a mimosvětovou eschatologií, přičemž každou z nich spojuje s jiným okruhem novozákonní literatury.

Stěžejním pojmem eschatologie synoptiků a zčásti i Pavlových listů je výraz *království Boží / království nebeské*. Boží království má futurální charakter s přítomními aspekty. *Boží království* nás potkává v bezprostřední, ale i vzdálenější budoucnosti, svým způsobem tady ovšem již je. Tato časová nesourodost *Božího království* zavdala podnět k jedné z největších teologických diskuzí, která trvá od konce 18. století doposud a která se táže, jaká perspektiva Božího království je původní. Je původní přítomní nebo futurální charakter *Božího království*? Nebo je původní již toto napětí mezi „je“, „již přichází“ a „přijde“?

Liberální teologie 19. a počátku 20. století zdůrazňovala zejména přítomné pojetí *Božího království*. Typickým příkladem je Adolf von Harnack, který interpretoval *Boží království* jako vládu Boha v duši člověka a mezi lidmi. Ježíš podle Harnacka zvěstoval příchod *Božího království* do lidského nitra. Rozumět *Božímu království* jako nějakému novému společenskému řádu, který vyplyne ze závěrečného dějinného dramatu, je naprostým nepochopením toho, o čem Ježíš usiloval. Ježíšovi šlo o odeschatologizování dějin spásy, o odstranění falešné apokalyptiky a o depolitizaci *Božího království*. Ježíšovo *království* zniterňuje eschatologická očekávání, je to pouhá víra v Boha jakožto Otce a ve vědomí, že člověk je již nyní Božím dítětem, což se navenek projevuje zákonem lásky a lepší spravedlností, která nachází svůj nejvyšší etický vrchol v Ježíšově *kázání na hoře*. Každý, kdo čte Ježíšova podobenství o Božím království a Ježíšovo odmítnutí politizace *Božího království* před Pilátem („Moje království není z tohoto světa.“ J 18,36), musí podle Harnacka přitakat přítomné spirituálně morální interpretaci *Božího království*.

Různé formy přítomné spirituálně-morální interpretace *Božího království* byly v oblibě řady teologů již od Immanuela Kanta, který je interpretoval jako cíl, k němuž je zaměřen kategorický imperativ. *Boží království* není něco, co by mělo být jen očekáváno, ale je nutné spolupracovat na jeho uskutečnění, jde o (pro Kanta apriorní) povinnost a základní úkol člověka.

Na začátku 20. století byla přítomné spirituálně-morální interpretace *Božího království* se svým důrazem na spolupráci člověka s Bohem doplněna i o politický rozměr. Leonhard Ragaz učinil pod vlivem marxismu z výrazu *Boží království* ústřední pojem svojí koncepce náboženského socialismu. Ježíšovo zvěstování *Božího království* pochopil jako snahu o vytvoření nové svobodné, demokratické a sociálně spravedlivé společnosti. Demokracii a svobodu od všech autorit viděl v Ježíšovu zvěstování Boha jakožto Otce. Je-li Bůh naším Otcem a člověk je jeho dítětem, pak je hodnota lidského bytí nekonečná a pak jsou si i všichni lidé rovni, a to nejen před Bohem, ale i mezi sebou. Biblická časová nesourodost není pro Ragaze překážkou. Naopak, protože je uskutečnění *Božího království* úkolem člověka ve smyslu nové společnosti, může již mezi některými lidmi být, k jiným se přibližovat a ostatní budou jednou čelit jeho výzvě.

Vedle těchto spíše přítomných výkladů se koncem 19. století začaly prosazovat také výrazně futurální interpretace *Božího království*. Důležité jsou především závěry tzv. konsekventně eschatologické školy. Například podle Johanna Weisse (1863-1914) Ježíš spojil dobová očekávání *Božího království* ve smyslu nadpřirozeného zásahu Boha v dramatickém závěru dějin se svým působením. Podle Alberta Schweitzera (1875-1965), dalšího představitele této školy, se Ježíš identifikoval s apokalyptickou postavou *syna člověka* z knihy Daniel. V důsledku (konsekvenci) jeho smrti mělo *Boží království* konečně nastat. Z tohoto důvodu jde Ježíš neohroženě vstříc smrti. *Boží království* ovšem nepřichází ani v okamžiku nejvyšší oběti, proto volá z kříže: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34). Konsekventně eschatologická škola prokázala závažnost eschatologických výpovědí v Bibli. Podařilo se jí narušit marginalizaci eschatologických výpovědí a posunout jejich význam do středu pozornosti biblické teologie.

Význam futurální eschatologie je zjevný v dialektické a existenciální teologii 20. století. Tyto teologie však formulují svoje výpovědi také pod vlivem nového pojetí času ve fyzice. Pod vlivem Einsteinovy relativizace absolutního prostoru a absolutního času (1905 Speciální teorie relativity, 1915 Obecná teorie relativity) rozvinul tübingský teolog Karl Heim tzv. multidimenzionální model skutečnosti. V tomto modelu pracuje s různými pojetími času a ukazuje, že napětí mezi přítomností a budoucností nemusí být v nutném rozporu. Mimo to také ukázal, jak obecně přijímané modely skutečnosti ovlivňují různá pojetí eschatologie.

Pro dialektickou teologii Karla Bartha je napětí mezi přítomností a budoucností či časem a věčností jedním z typických paradoxů *Božího zjevení*. Zjevení nepřináší jasnou, logickou, schopným intelektem

snadno uchopitelnou pravdu. Biblická zvěst je plná paradoxů, když o něčem pozitivně hovoří, vzápětí to zase neguje, působí pohoršení. „*Blaze tomu, kdo se nade mnou nepohorší*“ (Mt 11,6). Bůh je zcela jiný: „*Jako jsou nebesa vyšší než země, tak převyšují cesty mé cesty vaše a úmysly mé úmysly vaše*“ (Iz 55,9). Pravdu Božího zjevení nelze pochopit rozumem, ale lze na ní mít účast ve víře, která je zároveň darem. Barth tak obnovuje očekávání brzkého příchodu Krista. Snahy teologie 19. století považuje za marnou snahu vidět Bohu do karet, a tak odmítá, jak přítomnostní interpretaci Božího království vyzdvihující spirituálně-etický aspekt, i konsekventně eschatologickou školu, která sice vyzdvihla futurální eschatologii, ovšem zároveň poukázala, že Ježíše je třeba právě v tomto ohledu považovat za blouznivce.

Rudolf Bultmann vidí, podobně jako je tomu v konsekventně eschatologické škole, všechna Ježíšova jednání pod vlivem zásadního dějinného zvratu. Ježíšova představa o Božím království byla eschatologická. Ježíš věřil, že nás Boží vláda zastihne v nejbližší budoucnosti. „*Vpravdě vám pravím, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří Boží království, přicházející v moci*“ Mk 9,1. Ježíšovo očekávání se však nenaplnilo, neboť šlo podle Bultmanna o mytologickou představu. Mytologie však není pro Bultmanna nějakou primitivní vědou, nýbrž výrazem určitého chápání lidské existence. V myto-poetické řeči jde o objektivizaci toho nepodmíněného či transcendentního, co zažíváme ve svém nitru, ve vztahu k druhému nebo ke světu. Ve starověku to lidé vyjadřovali myto-poetickou řečí, protože neznali abstraktní vědecké myšlení. Úkol teologie spatřuje v demytologizaci ve smyslu existenciální interpretace myto-poetické řeči. Bultmann podobně jako Barth obnovuje význam očekávání brzkého příchodu Krista. Toto očekávání ovšem demytologizuje a vykládá jej jako určitou polohu života, ve které člověk nežije jen pro svou přítomnost, ale v očekávání budoucí naděje.

Bouřlivý vývoj pohledu na biblickou eschatologii v 19. a 20. století ovlivňuje i současné diskuze. V eschatologii synoptiků a Pavla se v současnosti klade důraz na napětí mezi tím, co se již stalo a tím, co má přijít. Přezentní, futurální, a často i existenciální aspekty eschatologie se dostávají ke slovu naráz. Výše zmíněný H. G. Pöhlmann to ukazuje na jednotlivých evangeliích.

Evangelista Marek klade Boží království do bezprostřední budoucnosti: „*Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží*“ (Mk 1,15). Ale je zde i Markova malá apokalypsa z 13. kapitoly, ve které lze hovořit o vzdálenější budoucnosti.

Podobné je to u Matouše. Na některých místech se zdá, jako by nebeské království bylo za dveřmi: „*Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské*“ (Mt 4,17). Na jiných je ve vzdálenější budoucnosti: „*A toto evangelium o království bude kázáno po celém světě na svědectví všem národům, a teprve potom přijde konec*“ (Mt 24,14). Matouš zná i jeho existenciálně-spirituální aspekt: „*Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské*“ (Mt 5,3).

V Lukášovu evangeliu a Skutcích převažuje futurální eschatologie. Pavel a Barnabáš na své misijní cestě říkají: „*Musíme projít mnohým utrpením, než vejdemo do Božího království*“ (Sk 14,22). Přesto i u Lukáše najdeme výroky, které zachovávají napětí mezi „již nastalo“ a „ještě ne“: „*Jestliže však vyháním demony prstem Božím, pak už vás zastihlo Boží království*“ (Lk 11,22). A nalezneme tu i jeden z vůbec nejznámějších přezentních výroků se silným existenciálně-spirituálním aspektem: „*Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypožorovat; ani se nedá říci: ‚Hle, je tu‘ nebo ‚je tam‘! Vždyť království Boží je mezi vámi*“ (Lk 17,20-21)!

Vnímání času v antice a v Novém zákoně

Ve vývoji křesťanské eschatologie sehrálo důležitou roli zvláštní vnímání času v helénské kultuře, kde se rozlišovalo mezi *chronos* a *kairos*. *Chronos* byl většinou chápán jako čas, který ubíhá rovnoměrně

nebo v cyklech. Byl to čas, který sloužil k měření, například k určování stáří. Jeho úseky nebyly obvykle nijak zvlášť výjimečné. *Kairos* byl oproti tomu spojován s významnými ději, které se odehrávaly v minulosti, se současnými dramaty nebo s nadějí budoucího očekávání. Právě budoucnostní rozměr času *kairos* je zcela zásadní pro pochopení novozákonní eschatologie.

Ukažme si na několika příkladech, jak Nový zákon pracuje s časovými výrazy. Nejprve k výrazu *chronos* a jeho takřka neutrálním podobám: „Jak dlouhý čas (*chronos*) se to děje (Mk 9,21)?“ „Mám ještě pokračovat? Vždyť by mi nestačil čas (*chronos*), kdybych měl vypravovat... (Žd 11,32).“ „... zbývající čas (*chronon*) života ... (1Pt 4,2)“ V některých případech se ale i *chronos* dotýká významných okamžiků: „... když se Alžbětě naplnil čas (*chronos*) k porodu ... (Lk 1,57).“ „... když se přiblížil čas (*chronos*), kdy Bůh chtěl splnit... (Sk 7,17)“ Zajímavý výrok přináší poslední kniha Bible: „... čas (*chronos*) již více nebude ... (Zj 10,6).“

Jedinečnost okamžiků času *kairos*, a to ve všech třech časových rozměrech, je zřetelná ve většině biblických veršů. Minulost: „Když k němu přišel, nenalezl nic než listí, neboť nebyl čas (*kairos*) fíků (Mk 11,13).“ Přítomnost: „Naplnil se čas (*kairos*) a přiblížilo se království Boží (Mk 1,15).“ Blízká i vzdálenější budoucnost: „Můj čas (*kairos*) je blízko (Mt 26,18).“ „Mějte se na pozoru, bděte, neboť nevíte, kdy ten čas (*kairos*) přijde (Mk 13,33).“ Významná událost nemusí být vždy pozitivní: „...věří jen nějaký čas (*kairos*) a v čase pokušení (*en kairó peirasmú*) odpadají (Lk 8,13).“ *Kairos* může někdy označovat i obyčejný přítomný čas, čímž se blíží k významu *chronos*: „... aby v tomto čase (*en tó kairó tútó*) nedostal mnohokrát víc a v přicházejícím věku (*en tó aióni tó erchómenó*) život věčný (*zóén aiónion*) (Lk 18,30).“¹

V posledním z uvedených biblických veršů zaznívá ještě jeden důležitý výraz pro pochopení novozákonní eschatologie, a to výraz *aión*. Obvykle bývá překládán výrazem věk, mnohdy ve spojení s nějakým bližším určením – přicházející věk, tento věk, budoucí věk. Může ale označovat i dlouhý čas nebo věčnost.

Při čtení biblických veršů a pátrání po jejich významu musíme být ale opatrní, protože právě pojetí času prošlo několika významnými proměnami. Naše vnímání časových realit je ovlivněno moderním počítáním času a jeho matematizací. Přestože již v Babylónii existovalo poměrně přesné měření časových úseků – dne, měsíce a roku (dodnes užíváme babylónské dělení dne na 24 hodin), pro většinu lidí nebylo přesné měření zejména kratších časových úseků nijak zvlášť důležité. V Evropě došlo k určitému posunu teprve v raném středověku, kdy se prosadilo rozdělení dne do přesně vymezených úseků kvůli pravidelným modlitbám a kdy byly zavedeny zvony, které svolávaly k modlitbě. Počátky revoluce v měření času byly ovšem započaty až se zavedením monstrózních radničních hodinových strojů vrcholného středověku, předchůdců domácích mechanických hodin i náramkových hodinek.

Za nejvýznamnějšího starověkého křesťanského filozofa, který se zabýval různými pojetími času, lze považovat Aurelia Augustina (354-430). Za jak velký problém považoval čas, lze posoudit z následujícího výroku: „Co je tedy čas? Když se mě na to nikdo neptá, vím to. Kdybych to ale chtěl tomu, kdo se ptá, vysvětlit, nevím to (Vyznání, XI, 14, 17).“

¹ Překlady biblických veršů: podle Českého ekumenického překladu, Českého studijního překladu a vlastního překladu.