

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Husitská teologická fakulta

**Diplomová práce**

Otázka dějin a času v moderní teologii

The Question of History and Time in Modern Theology

Vedoucí práce:  
doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D

Autor práce:  
Bc. Vladimír Volráb, DiS.

Praha 2013

## **PODĚKOVÁNÍ**

Na tomto místě bych rád poděkoval všem svým minulým i současným učitelům. Zde však především vedoucímu této diplomové práce doc. ThDr. Jiřímu Vogelovi, Th.D., ale současně i prof. Zdeňku Kučerovi za inspiraci a cenné rady.

## **PROHLÁŠENÍ**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 28. 6. 2013

Bc. Vladimír Volráb, DiS.

## **ANOTACE**

Diplomová práce „Otázka dějin a času v moderní teologii“ má za cíl představit základní podoby přemýšlení o dějinách a čase v moderní teologii. Práce se nejprve zaměřuje na výchozí podoby dějin a času mimo oblast teologie, které následně porovnává se základním pochopením toho samého v křesťanství. Na to navazuje zkoumáním pěti teologů 20. století, kteří se otázkou dějin a času zabývali. Studie se také věnuje reakcím na jejich badatelské závěry.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Dějiny; čas; moderní teologie; eschatologie.

## **ANNOTATION**

The diploma thesis „The Question of History and Time in Modern Theology“ aims to introduce the basic forms of thinking about history and time in modern theology. First of all, the work focuses on the initial forms of history and time outside of theology. Results are compared with a basic understanding of the same in Christianity. This is followed by a study of five selected theologians of the 20<sup>th</sup> century, who were interested in the problem of history and time. The study also reflects reactions to their scholar's conclusions too.

## **KEYWORDS**

History; Time; Modern Theology; Eschatology.

# OBSAH

1. ÚVOD.....	7
2. <b>PROBLEMATIKA ČASU A DĚJIN</b> .....	10
2.1. Otázka času .....	10
2.2. Pojetí času.....	12
2.3. Křesťanské pochopení času.....	15
2.4. Otázka dějin .....	15
2.5. Křesťanské pochopení dějin.....	16
3. <b>ALBERT SCHWEITZER</b> .....	19
3.1. Ježíš jako eschatologická postava.....	20
3.2. Mystika apoštola Pavla .....	24
3.3. Shrnutí .....	26
4. <b>RUDOLF BULTMANN</b> .....	27
4.1. Demytologizace .....	28
4.1.1. Mytologická složka Nového zákona .....	29
4.2. Ježíš jako Kristus .....	31
4.3. Eschatologie.....	32
4.3.1. Porovnání přítomné a budoucí eschatologie .....	34
4.4. Dějiny.....	35
4.5. Reakce Karla Bartha .....	37
4.6. Shrnutí .....	39
5. <b>OSKAR CULLMANN</b> .....	41

5.1.	Ježíš Kristus jako střed dějin .....	43
5.2.	Dějiny jako dějiny spásy .....	44
5.3.	Eschatologie .....	45
5.4.	Reakce Jürgena Moltmanna .....	47
5.5.	Shrnutí .....	48
6.	<b>EMIL BRUNNER</b> .....	50
6.1.	Čas jako naděje .....	52
6.2.	Polemika s O. Cullmannem .....	54
6.3.	Bůh jako Pán času .....	56
6.4.	Shrnutí .....	57
7.	<b>JOSEF BOHUMIL SOUČEK</b> .....	59
7.1.	Rozdvojená eschatologie .....	60
7.1.1.	Eschatologie u Pavla .....	60
7.1.1.	Eschatologie u Ježíše .....	63
7.2.	Shrnutí .....	64
8.	<b>ZÁVĚR</b> .....	66
9.	<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY</b> .....	68
10.	<b>SUMMARY</b> .....	71

# 1. Úvod

Předložená diplomová práce nese název „Otázka dějin a času v moderní teologii“. Cílem práce je shrnout závěry bádání o čase a dějinách v teologii 20. století, které jak uvidíme, jsou zajímavé a rozmanité.

V naší práci reflektujeme především čas, neboť jak praví teolog Emil Brunner: „Za problémem dějin je ještě základnější otázka času“.<sup>1</sup> Čas většina lidí považuje pouze za fyzikální veličinu, parametr objektivního světa. Běžný člověk většinou čas vnímá jako cosi vnějšího. Čas se nám tak na svém povrchu jeví jako záležitost obyčejná a srozumitelná, jak připomíná již Augustin Aurelius: „Co však jest v našich rozmluvách běžnější a známější než čas?“<sup>2</sup> Skutečná povaha času nám ale snadno uniká. To si uvědomíme, když ho máme kvalifikovaně popsat: „Vím to, když se mě naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím.“<sup>3</sup>

My se na čas a dějiny díváme z křesťanské pozice, která je předznamenána konkrétním neopakovatelným dějinným zjevením Boha v jeho Synu Ježíši Kristu. Odtud, respektive z analýzy novozákonních textů, teologie vychází především. Impulzem jí je pak dosud neukončená debata o čase a dějinách vycházející z oblastí teoretické fyziky, matematiky a filosofie.

Právě základní problematice času a dějin ve vědách, filosofiích, ale i náboženstvích a kulturách se věnujeme v druhé kapitole. Krátce popisujeme různá pojetí času a dějin, které porovnáváme se základním křesťanským pochopením. Tím je připravena půda pro reflexi času a dějin v moderní teologii.

---

<sup>1</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. Westport: Greenwood press, 1972. 232 s. ISBN: 0-8371-6508-3. s. 42.

<sup>2</sup> AUGUSTIN. *Vyznání*. přetisk vyd. L. Kruncíře z r. 1926. Praha: Kalich, 1990. 562 s. ISBN 80-7017-144-8. s. 391.

<sup>3</sup> Tamtéž.

V dalších kapitolách následuje výčet pěti postav teologů, kteří se ve 20. století zabývali otázkou času a dějin. Každého z nich uvádíme stručným životopisem, ale také přehledem jeho zásadního díla.

Ve třetí kapitole tak sledujeme nastolení otázky času v teologii Albertem Schweitzerem a z jeho závěrů vycházející „konsekventně-eschatologické“ školy. Přemýšlení o čase je zde úzce spojeno s postavou Ježíše. Na základě historicko-kritické analýzy je Ježíš rozpoznán jako eschatologická postava, očekávající konec světa. Eschatologie je tedy stále v budoucnosti. Z této pozice je formulována odložená eschatologie a tím předložena, i když ne jako primární úsilí, otázka času.

Ve čtvrté kapitole navazujeme postavou teologa Rudolfa Bultmanna, který je spojen s jeho programem demytologizace, tedy existenciální interpretací novozákonní zvěsti. Ten proti odložené eschatologii Schweitzerovy školy staví eschatologii přítomní a své pochopení času a dějin. Rozdíly mezi přítomní a futurální eschatologií porovnáváme a uvádíme i kritickou odezvu teologa Karla Bartha.

Teolog Oskar Cullmann, kterým se zabýváme v kapitole páté, velmi ovlivnil diskuzi o čase a dějinách v období po II. světové válce. Svoji spásně-dějinnou teologií a „rozštěpenou eschatologií“ se plně orientoval na Ježíše Krista, resp. na jeho kříž a vzkříšení. Kristus je pro něj středem dějin, se kterým je všechno, včetně lidské spásy, pevně svázáno. Vidíme, jak svojí eschatologií nachází jakousi třetí cestu mezi futurálním a přítomním pojetím. V této kapitole také uvádíme relevantní reakce německého teologa Jürgena Moltmanna na Cullmannovo dílo.

V kapitole šesté představujeme pojetí času u teologa Emila Brunnera, který pojímá problematiku času z pohledu Boha Otce, kterého vidí a označuje jako Pána času. Ve svém díle se často vymezuje proti některým závěrům Oskara Cullmanna. Tomu věnujeme podkapitulu.



Naši diplomovou práci uzavíráme výrazným českým zástupcem Josefem Bohumilem Součkem. Ten se zapojil do diskuze o výklad eschatologie svým pochopením, které nazval termínem „rozdvojená eschatologie“.

## 2. PROBLEMATIKA ČASU A DĚJIN

Než se tedy začneme zabývat názory na čas a dějiny u moderních teologů, uvedeme si na začátku práce základní informace o čase a dějinách, a pokusíme se o vhled do obecné problematiky.

### 2.1. Otázka času

V průběhu dějin myšlení, které na poli času jistě není ještě uzavřeno, se vyprofilovaly dva základní prožitky času. Jistě základní formou časovosti je čas fyzikální. Ten vychází z pojetí času jako přímky a je měřitelný na základě fyzikálních procesů. Fyzikální model času, jako číselné veličiny, je v mnoha vědních oborech používán jako hodnota, se kterou lze počítat, konstruovat a plánovat.

Druhý způsob jak hovořit o čase není možný bez vztahu k člověku. Je to čas zakoušený vědomím svobodného a myslícího subjektu. Každý člověk zakouší plynutí času v různých situacích jinak, kdy se jeho délka nemusí krýt s časem fyzikálním.<sup>4</sup> Psychologie nám objasňuje, jak vnímání času závisí na tom, jak ho člověk prožívá. Jestli mu ubíhá rychleji v aktivitě, kulturním či poznávacím zážitku, nebo pomaleji při něčem nepříjemném či při „dlouhé chvíli“. Dodává také, že prožitek času závisí na věku, kdy mladší vnímá čas pomaleji než osoba starší.<sup>5</sup>

V dějinách také existoval koncept takzvaného absolutního času<sup>6</sup>. Ten byl viděn jako nezávislý na čemkoli vnějším, jak tedy na stvořených jsoucnech, tak na myslícím

---

<sup>4</sup> Srov.: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus - Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. ISBN 978-80-7195-369-2. s. 68 - 69.

<sup>5</sup> Tamtéž s. 68.

<sup>6</sup> Absolutní čas předpokládal už Aristoteles, ale s jasným oddělením kategorií na absolutní a relativní čas přišel Isaac Newton. Srov.: SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4. s. 122.

subjektu. Na základě teorie relativity Albert Einsteina<sup>7</sup>, která objasnila vzájemný vztah mezi časem, prostorem a hmotou, došlo ale k opuštění teorie absolutního času ve všech vědeckých disciplínách.

Přesuňme ale pozornost zpět k fyzikálnímu času. Ten, přes jasné opodstatnění a důležitost, má svoji problematiku vzhledem k zakoušení přítomnosti. Fyzikální pohled na čas určuje přítomný okamžik jako bezrozměrný bod přechodu, pouhé *punctum mathematicum*.<sup>8</sup>

Z tohoto pojetí přítomnosti v reflektovaném čase jako pouhého bodu, vychází francouzský filosof Henri Bergson (1859 – 1941) a staví proti němu *durée réelle* - prožívaný čas. V jeho filosofii prchavý okamžik přítomnosti zůstává, ale přece je člověkem prožíván. Člověk má sice lineární čas, ale ten není zcela radikalizován. Takže je opuštěna představa času, kdy jednotlivé časové body jsou za sebou seřazeny a vzájemně se pouze dotýkají. V Bergsonově reflexi jde o prolínání a přesahování jednotlivých časových prvků minulosti a přítomnosti. E. Brunner uvádí příklad. Říká, že organismus podle již uvedeného ruší, alespoň částečně, časový proud a má *durée réelle*. Strom, který je, který existuje v současnosti obsahuje i semeno a klíček, které byly. Jsou tak v jistém slova smyslu totožné. Tím více to platí o člověku a jeho existenci. Ten je také svou

---

<sup>7</sup> Podle Einsteina se všechny objekty pohybují časoprostorem konstantní světelnou rychlostí. Tam, kde se energie spotřebuje pouze jedním směrem na pohyb prostorem, nezbyde žádná energie pro pohyb v čase. Proto fyzikální světlo nestárne a čas pro něj neplatí. Tím je zbořen koncept abstraktního absolutního času. Blíže k teorii relativity např.: HAWKING, S. *Stručná historie času: od velkého třesku k černým dírami*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991. 186 s. ISBN 80-204-0169-5. s. 24 – 44. Není bez zajímavosti použití symboliky světla, jako věčného, v Nicejském i Nicejsko-konstantinopolském vyznání víry, která mluví o Bohu Otci jako věčném světle a Synovi jako o světle ze světla: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*. s. 72.

<sup>8</sup> Již Augustin Aurelius, který o podstatě času přemýšlel jako jeden z prvních, rozpoznává, že přítomnost je bezrozměrná. Minulost už nemáme, budoucnost ještě nemáme a přítomnost je bezrozměrný bod. BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 39.

minulostí pomocí vzpomínky, která aktualizuje minulost do přítomnosti. Překonává tak, alespoň částečně, časový proud. Čistá linearita a pomíjivost jsou zrušeny.<sup>9</sup>

Z této pozice se odvíjí práce existencionálního filosofa Martina Heideggera (1889 – 1976). Ten vychází z interpretace lidského pobytu jakožto bytí v čase. Čas člověk zažívá jako jakousi jednotu minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Povaha lidství je pak v tom, že člověk k sobě přičítá minulost ke své přítomnosti. Člověk je tím, kým je, pouze se svými dějinami. Stejně je to i s budoucností, neboť vůči ní zakouší v plánování, očekávání a doufání člověk svou svobodu a existenci. V proudu pomíjivosti jde o prožívaný moment, jakési *durée réelle*, byť velmi nedokonalé. Heidegger pak dále pokračuje, že vědomé se to člověku stane až v poznatku, že bytí je „bytí k smrti“. Časovost, do které je člověk postaven, je znamením jeho smrtelnosti. Teprve předběhem k smrti se člověk osvobozuje, stává se sám sebou a získává autentické bytí.<sup>10</sup>

## 2.2. Pojetí času

Uvedli jsme si různé prožitky času a jejich výklady, ty se ale liší podle toho, jak se člověk s časem myšlenkově vyrovnává. Pojetí času jsou rozdílná nejen člověk od člověka, ale také jsou různá pojetí času odvozena od náboženství a kultur.

První zmiňme mýtické pojetí času. „Mýtický“ člověk sám sebe a svůj život chápe jako odvozený z přírody. Vidí a zakouší koloběh střídání dne a noci, jednotlivých ročních období atd. Svůj lineárně prožívaný čas dává do souvislosti s přírodou a vykládá ho jako součást koloběhu. Přírodní dění se stále vrací a opakuje, nemá začátek ani konec. Cyklické pojetí času tu tak není prožitkem, ale výkladem času, kterým se člověk včleňuje

---

<sup>9</sup> Tamtéž. s. 44 – 45.

<sup>10</sup> Bližší popis a analýza Heideggerovi filosofie, včetně specifických pojmů je nad rámec této práce. Primárním dílem je *Sein und Zeit* (Bytí a čas) z roku 1927. Blíže např.: SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. s. 164-173.

do věčného dění. Smrtelný člověk zařazený do koloběhu přírody se tak stává součástí věčných mocností, které se v koloběhu manifestují.<sup>11</sup>

Dalším výkladem je filosofické pojetí času vzniklé oddělením od mýtu v Indii a antickém Řecku. Toto pojetí času můžeme rozdělit ještě na dvě formy.

V prvním výkladu jde o ontologii vycházející z objektu. Lineární časový proud<sup>12</sup> je neustálým pohybem k nebytí, a proto nemůže být pravým bytím. Pravé jsoucno není časové a nemá na pohybu žádný podíl.

V druhé formě jde o to, že myšlená pravda nemá k časnému žádný vztah. Stejně tak ideje, jimiž je pravda myšlena, jsou bezčasové. Pak i subjekt „já“ myslící pravdu se podílí na její věčnosti. Toto „já“ je to pravé, bezčasové, věčné. Časem nesené „já“ pravé není. Člověk podle tohoto pojetí je složen z dvou rozdílných částí, z věčného „já“ a z „já“, které pomíjí a zaniká v časovém proudu.

Jak bylo uvedeno, obě formy v různých obměnách nalezneme jednak ve všech orientálních náboženstvích a filosofiích, tak v antickém Řecku. Radikální vyjádření tohoto pojetí času je vlastní indické kultuře. Každá změna znamená nedokonalost, a proto se svět se nemůže změnit a jeho základní povahou je, že je pomíjivý. Podstatné se děje za a nad časem, nemá k časovému proudu žádný vztah. Proto nejhlubším záměrem indických myslitelů je vstoupit do nirvány, vystoupit z koloběhu přerozování, které je útrpné, neboť podléhá smrtelnosti a tedy pomíjivosti. V nirváně je pak věčné bytí bez změny, pohybu a času.<sup>13</sup>

V antickém Řecku se toto pojetí vyskytuje ve filosofickém systému Parmenidově a v méně radikální formě pak v Platónově idealismu. Podle něj pouze světové ideje mají

---

<sup>11</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 46.

<sup>12</sup> Aristotelés ve svém díle *Fyzika* vidí čas jako lineární, spojený s pohybem v neustálém následování a posloupnosti. Srov. SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. s. 48 – 49.

<sup>13</sup> BRUNNER, Emil. *Christianity and Civilisation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. 172 s. s. 45 – 46.

pravé bytí, pravou realitu. Svět a příroda v ní, jsou jevy a odrazy idejí a mají tedy jakousi částečnou realitou. Ta podléhá změně, zatímco ideje jsou za každou změnou a jsou bezčasové. Jde tedy o jasné oddělení mezi tímto světem a věčností.<sup>14</sup>

Pozdní novoplatonismus, který se stal integrální součástí západních duchovních dějin, se snažil tento problém vyřešit konceptem emanace. Ten je vázán na představu hierarchie, která proudí z pravého bytí směrem k nedokonalosti a částečné reality. Jde tak svým způsobem také o druh degradace. Každý krok od věčného je totiž také vzdalování se od pravého bytí.

Ještě než se budeme věnovat křesťanskému pojetí času, zmiňme to, jak prožívá a chápe čas západní moderní člověk. E. Brunner nám připomíná, jak propastný rozdíl v chápání času je mezi východem a západem.<sup>15</sup> Brunner upozorňuje na to, že v západním světě jsou symbolem času hodinky, tedy fyzikální čas. Ten pro dnešního člověka naprosto splynul s prostorem, stal se jeho čtvrtou dimenzí. Žijeme tak v situaci, která je naprosto opačná od východního pojetí, zde je realita pod tlakem času, který je fyzikální konstantou.<sup>16</sup> Zdá se, že čas bez prostoru nemá sám o sobě žádnou kvalitu.

Moderní člověk se snaží co nejvíce času získat, říká, že „závodí s časem“. Člověk je však v tomto závodě jasným poraženým, neboť smrt vždy vyhraje. Tomu nikdo nerad čelí. Proto konsekvencí pojetí času v západním světě je snaha odstranit všechny připomínky smrti z dohledu. Ale i tak v moderním světě panuje určitá panika z budoucího výhledu. Stihnout vše co chci, nebo musím stihnout, dokud je možnost. To podle Brunnera vysvětluje mnoho rysů moderní společnosti, neuvážlivé užívání si, nebo touha po zabezpečení, což vede ke ztrátě svobody a duše.

---

<sup>14</sup> Blíže k Platónovu pojetí idejí: STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 7. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 s. ISBN 80-7192-500-2. s. 121 – 124.

<sup>15</sup> Srov.: BRUNNER, Emil. *Christianity and Civilisation*. s. 45 – 48.

<sup>16</sup> Symbolem pro to může být běžně užívaný citát amerického státníka, ale i vědce Benjamina Franklina: „Čas jsou peníze“.

### **2.3. Křesťanské pochopení času**

Z pohledu teologie se budeme věnovat času ve zbytku práce. Nyní se omezme pouze na výchozí informace. Křesťanské porozumění času stojí mimo východní a západní pojetí. V Bibli nenajdeme jasnou teorii o čase, přesto jsou události v ní popisovány „v, s, a pod“ časovou zkušeností.<sup>17</sup>

Základní poselstvím Bible je, že Bůh je věčný, proto by nás to mohlo svádět k příklonu k výkladu jediného pravého bytí, které je za světem. Ano Bůh je neměnný, trvalý, není v něm žádná změna. Přesto z pojetí jak Starého tak Nového zákona je zřejmé, že čas a věčnost spolu úzce souvisejí a nejsou tak dualisticky odlišeny. Na rozdíl od východních nauk, nebo filosofie Parmenida, Platóna a novoplatonismu, biblická zpráva říká, že Bůh je stvořitelem času. Učinil jeho začátek spolu se stvořením světa a určil konec času.

Křesťanská víra tedy ví, že světový čas je lineárně roztažen mezi dva body. Linearita ale není rozhodující. Zásadní je inkarnace věčného, který do času vstoupil jako historická postava, Ježíš Kristus. Toto jedinečné a neopakovatelné dění je základem křesťanské víry. Jak uvidíme v dalších kapitolách bude to také, na základě novozákonních zpráv, výchozí zdroj pro úvahy o čase a dějinách v moderní teologii.

### **2.4. Otázka dějin**

Po tom, co jsme si uvedli podrobnosti o mýtických náboženstvích Východu, nás nepřekvapí, že o dějiny nejeví zájem. Dějiny jsou jim lhostejné, neboť dějinné je pomíjivé a tak jsou v protikladu k bezčasovému věčnu.

---

<sup>17</sup> JACKELEN, Antje. *Time and Time & Eternity: The Question of Time in Church, Science and Theology*. Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005. 345 s. ISBN 1-59947-076-4-1. s. 64.

Stejně tak přezíravé jsou k dějinám náboženství, která vycházejí z přírody. Tam, kde je člověk spojen s přírodním koloběhem, tam jsou také narození, smrt a výměna generací vnímány jako jeho nedílná součást. Nic není z věčného koloběhu kosmu vyňato. Z toho vyplývá, že v dějinách není žádný pohyb k cíli. Proto není nutné směřovat pozornost na dějiny, hodnotit je jinak než dění v přírodě.

Řecké filosofické myšlení se zaměřuje na to, co je neměnné a trvalé. To podle nich není ve světě a tak také nereflektuje dějiny. Čas a dějiny, jako proměnlivé a nestálé, nemají žádný smysl a vrchol a to znamená, že nikam nevedou. Proto Řekové nevytvořili dějiny objektem své filosofické reflexe.<sup>18</sup>

## 2.5. Křesťanské pochopení dějin

Základní výpovědí křesťanství je, jak jsme uvedli, to, že Bůh stvořil čas se světem a tedy i dějiny.<sup>19</sup> Téma dějin v židovsko-křesťanské prostředí přivedli do pozornosti nejprve starozákonní proroci, následované novozákonními evangelií. Vyplývá z nich, že dějiny nejsou cyklickým opakováním, ale procesem, kde Bůh zjevuje své spásné činy člověku a kde se nakonec zjeví sám v inkarnovaném Slovu.

Dějiny jsou tedy přímou časovou linkou, nikoli kruhem. Tato linie má svůj začátek a konec, ale také střed v Ježíši Kristu. Právě to, že Bůh jako historická, dějinná osoba vstoupil do dějin, jim dává smysl a váhu. To, že postava Ježíše z Nazareta není legendárním výtvořem, ale že odpovídá dějinným událostem, uznávají i sekulární

---

<sup>18</sup> Prof. C. V. Pospíšil upozorňuje, že tento všeobecný názor (zde čerpáno: BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 31.) má své problémy. Tvrdí, že i když antičtí filosofové nereflektovali přímo dějiny, neznamená to automatický odklon od dějin. Věnovali totiž pozornost praktickým záležitostem dějinného charakteru jako politice a etice. Kritické otázky vnáší i nad zmiňovanými náboženstvími Východu, kde odklon od dějin nevidí tak jednoznačně. Srov.: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. s. 35 – 37.

<sup>19</sup> Zde je zajímavé sledovat diskuzi mezi prof. C. V. Pospíšilem a prof. S. Sousedíkem. Ten tvrdí, že dějiny začínají až hříchem, což je z hlediska křesťanství nepřijatelné a evokuje gnostické myšlení. Shrnutí celé diskuze, která probíhala v Teologických textech: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. s. 30 – 34.



historici. Podle zpráv novozákonních evangelií je tedy ten, ve kterého křesťanská obec věří jako svého Pána, neopakovatelnou a jedinečnou událostí. Není ho možné zaměnit za jakoukoli jinou významnou osobnost dějin.<sup>20</sup>

Tato jedinečnost a neopakovatelnost inkarnace bude událostí, do které nás historik nebude moct následovat. Ježíšova smrt a vzkříšení jako spásný čin pro lidstvo může být uchopena a rozpoznána pouze ve víře. Proto tato událost obecně historický smysl Nového zákona přesahuje.

Uvedme si ještě dvě další vlastnosti dějinnosti křesťanské víry. Tím, že se vztahuje k dějinné osobě, má bezpodmínečně osobní charakter. Boží slovo není jen slovem prorockým, ale osobou Ježíšem Kristem, který je s Božím slovem totožný. Toto je specifičnost křesťanské víry, která nemá analogii v jiném náboženství. Toto pochopení bylo v křesťanské věrouce rozpracováno v učení o Trojici.<sup>21</sup>

Na druhé straně k personálnímu charakteru stojí charakter univerzální. Smysl události inkarnace Slova se totiž týká celého lidstva. Cíl pro každého člověka byl otevřen Kristovým vykupitelským činem, i když, jak jsme uvedli, víra zůstává nejosobnějším aktem.

Dějiny a čas jsou tedy v biblickém myšlení svobodou pro člověka prostorem kde se člověk setkává s Bohem. Důležitou výpovědí je to, že Bůh je od světa svobodný – transcendentální, jen tak je možné, že jsou dějiny dány člověku jako svobodné místo k rozhodování. Člověk není dále svázán a určován přírodními mocnostmi a božstvy, ale dějiny mají svoji váhu. Proto se v křesťanství dějiny objevují jako objekt reflexe. Biskup

---

<sup>20</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 34.

<sup>21</sup> Což má další konsekvence pro pochopení času a dějin. Viz kapitola Trojiční věčnost jako základ času a dějin: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. s. 51 – 58.

Augustin Aurelius ve svém díle *De Civitate Dei* napsal zřejmě první filosofii dějin, která kdy byla napsána.<sup>22</sup>

Jak uvidíme v dalších kapitolách, velmi důležitou roli při pochopení dějin a času v teologii hraje Ježíšova osoba a pochopení onoho bodu, kam směřují naše dějiny, eschatologie.

---

<sup>22</sup> BRUNNER, Emil. *Christianity and Civilisation*. s. 50.

### 3. ALBERT SCHWEITZER

Otázku času do teologie vnesl Albert Schweitzer a jeho pokračovatelé. Tento teolog, filosof, humanista, ale i hudebník a později lékař, se narodil roku 1875 na evangelické faře v Alsasku, v malé vesničce Kaysersberg. Rodinné prostředí prodchnuté vážnou zbožností<sup>23</sup> a mimořádným zájmem o hudbu ho silně ovlivnilo v dalším životním směřování. Od dětství hrál na varhany se zvláštním zájmem o dílo J. S. Bacha, pro které ho nadchl varhaník E. Much, během jeho středoškolských studií. Pod následným dlouhodobým vedením pařížského varhaníka Ch. M. Widora se stal A. Schweitzer jedním z předních světových interpretů Bachových skladeb.

Po středoškolském studiu nastoupil na teologickou fakultu ve Štrasburku. Zde se mladý A. Schweitzer nemohl plně ztotožnit s ortodoxním výkladem křesťanské věrouky. Na druhou stranu, a to bylo pro jeho myšlení určující, na této protestantské fakultě převládala kritická teologie. Při analýze dogmatických výpovědí byla užívána historicko-kritická metoda v jejich vzniku a byl vyhledáván jejich etický impulz.<sup>24</sup> Schweitzer se v dizertační práci věnuje problematice Večeře Páně a roku 1900 dosáhl doktorátu z teologie, o dva roky později se stal docentem. Vedle teologických studií v roce 1899 získává doktorát z filosofie, obhajobou disertační práce o Kantově filosofii, káže a vyučuje konfirmandy.

Na základě pochopení Ježíšova kázání jako etické výzvy se A. Schweitzer rozhodnul pro studium medicíny, aby mohl sloužit bližním. Poslání křesťanství vidí v praktických činech pomoci. Tak se v roce 1913 i se svou manželkou, která se stala jeho spolupracovnicí, vydal do Afriky. Tam v Lambaréné, dnešním Gabonu, založili s pomocí

---

<sup>23</sup> V jeho rodině se pravidelně střídaly povolání kantora a faráře. POKORNÝ, Petr a FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. 312 s. ISBN 80-7021-010-9. s. 12.

<sup>24</sup> Tamtéž.

místních obyvatel misijní stanici a nemocnici. Až na období mezi léty 1918 – 1924, kdy je zpátky v Evropě, se s plným nasazením věnuje lékařské a misijní práci v Africe až do své smrti. Stále však pokračuje ve svém teologickém a filosofickém úsilí. Jako nositel Nobelovy ceny za mír z roku 1952 umírá devadesátiletý Schweitzer v Lambaréré.<sup>25</sup>

Schweitzerovo rozhodnutí odejít léčit africké domorodce bylo výsledkem jeho kritiky tehdejší teologie a církve. Silně vnímal úpadek hodnot evropské kultury, která byla křesťanstvím spoluutvářena. Hlavní příčinu krize viděl v nedostatečném kritickém myšlení. To sám uplatnil při studiu postavy Ježíše z Nazareta a počátků křesťanství.

Nejhlubším zájmem Alberta Schweitzera nebyla primárně teologická otázka času a dějin v Novém zákoně, ale právě Ježíšova osoba.<sup>26</sup>

Z rozsáhlého teologického a filosofického díla vybíráme: *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-jesu-forschung* (1906), *Das Christentum und die Weltreligionen* (1923), *Kulturphilosophie*. Bd. 1: *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*; Bd. 2. *Kultur und Ethik* (1923), *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), *Das Problem des Friedens in der heutigen Welt* (1955) a další.

### 3.1. Ježíš jako eschatologická postava

Problémem, který zaměstnával novozákonní badatele ke konci devatenáctého století, byla otázka po historickém Ježíši. Společně s rozvojem věd se rozvíjela historicko-kritická metoda a na světlo se dostávaly nové prameny. Pak obraz Ježíše, jak ho podávala evangelia, nebyl pro teologii udržitelný. Ta se musela ptát, která charakteristika Ježíše je pro ni normou. Jestli Kristus zvěstovaný v evangeliích, nebo obraz historického Ježíše, kterého byla snaha rekonstruovat za texty.

---

<sup>25</sup> Hlubší reflexe vlastního života a myšlení je k dispozici v jeho vlastní autobiografii. SCHWEITZER, Albert. *Z mého života a díla*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1974. 230 s.

<sup>26</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2001. 303 s. ISBN 80-86263-21-5. s. 145.

Albert Schweitzer pracoval na tématu Ježíšovy osoby od studentských let. Vstoupil na teologickou scénu několika menšími pracemi, ale světoznámým se stal až svou knihou z roku 1906: *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-jesu-forschung* (Od Reimara k Wredemu: Dějiny bádání o Ježíšově životě). Jak už název napovídá, předmětem práce je shrnutí jednoho století bádání o Ježíšovy. Albert Schweitzer vyzdvihuje ty badatele, kteří nacházejí v evangeliích apokalyptický element. Apokalyptiku pak často označuje slovem „eschatologie“.<sup>27</sup> Jako prvního, kdo s tématem přichází, uvádí Hermanna Samuela Reimara (1694 - 1768).<sup>28</sup> Nejvíce si však cenní dílo Johna Weisse (1818 - 1879), který podle A. Schweitzera první naplno rozpoznal, že Ježíšovu pojetí Božího království můžeme rozumět jen z jeho vztahu k budoucnosti.

Ježíše jako osobu podrobil A. Schweitzer historicko-kritické analýze. Odmítal vše, co není obsaženo v původních historických pramenech včetně psychologizujících výkladů Ježíšova vystoupení. Schweitzerovo myšlení míří proti tehdejší dogmatické christologii zatíženou historickou tradicí. Na základě zkoumání nahradil církví zvěstovaného Krista historickým Ježíšem z Nazareta, Galilejcem. Albert Schweitzer se tak jako teolog postavil na pozici krajní eschatologie, odkud formuje své teze. Ježíše, ale i apoštola Pavla, je podle něj nutné vidět v dobovém kontextu tehdejší židovské eschatologie<sup>29</sup>. I když Ježíš si dokázal udržet určitý odstup od apokalyptických výpočtů,<sup>30</sup> byla mu podle Schweitzera nejbližší představa židovských apokalyptických kruhů vyjádřené termínem Syn člověka.

---

<sup>27</sup> MÁNEK, Jindřich. Albert Schweitzer, teolog a svědek Kristův: K jeho pětadesátinám - 14. 1. 1960. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 257.

<sup>28</sup> Jak poznamenává Jindřich Mánek, již před Reimarem existovali badatelé, kteří nalézali v evangeliích apokalyptiku. Tamtéž.

<sup>29</sup> Petr Pokorný upozorňuje, že A. Schweitzer neměl ke studiu apokalyptiky dostatek pramenů. Dnes můžeme tvrdit, že eschatologické představy té doby byly mnoho pestřejší a různorodější, než jak je mohl vnímat A. Schweitzer. POKORNÝ, Petr a FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. s. 44 - 45.

<sup>30</sup> Např. Matouš 24,36: „O onom dni a hodině však neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn; jenom Otec sám.“

Vrátil tak Ježíše do dobového kontextu a z pozic konsekventní eschatologie vyložil Ježíše jako apokalyptickou postavu. Podle Schweitzera nebyla Ježíšovým tématem etika a učení pro tento čas, ale příprava na nadcházející zlomovou událost. Tím nemá být postupné zlepšování tohoto světa, ale radikální změna způsobena vlomením Božího království, nového eonu. Ježíš sám tedy očekával brzký příchod konce času v podobě katastrofy, při které nastane soud, trest a spása. Ježíš v očích A. Schweitzera není učitel morálky a etiky, ale apokalyptický zvěstovatel, eschatologická postava. Očekávaný příchod Božího království byl hybnou silou jeho vystoupení.<sup>31</sup>

Albert Schweitzer se zabýval i související otázkou Ježíšova vlastního sebezpočtení. Je zřejmé, že si musel Ježíš, jako eschatologický hlasatel, být nějakým způsobem vědom svého poslání. Vystupoval jako historická osoba<sup>32</sup> s nárokem proměny životů ve světle předpovídaného přicházejícího Božího království. Vstupoval z pozice autority do konfliktu s tehdejší židovskou zbožností a dokonce se odvažoval vyhlašovat odpuštění hříchů.

Schweitzer se domnívá, že Ježíš se nechápal jako Mesiáš ve své pozemské existenci, ale věřil, že je Mesiášem skrytým. Stát se měl zjevným až příchodem nového věku, kdy bude proměněn v novou existenci, očekávaného Syna člověka. Když se rozhodnul pro oběť na kříži, čekal, že z tohoto utrpení bude vytržen, a Bohem zjeven jako Mesiáš. Ježíš sobě nerozuměl tak, jak o něm vypovídá pozdější christologie, nemyslel si totiž, že je vtělený Bůh.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Podle Otakara A. Fundy je však problematické Schweitzerovo hodnocení synoptických evangelií. Texty, na které se A. Schweitzer odvolával (pro jeho závěry bylo klíčové evangelium Matoušovo, jak uvidíme později), se v pozdějším bádání ukázaly jako stylizací víry rané církve. Více k problematice: POKORNÝ, Petr a FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. s. 21-22.

<sup>32</sup> Zde se můžeme odvolat na Otakara A. Fundu: „Ježíšova historicita zůstává Schweitzerovi – jako ostatně dnes každému solidnímu badateli, bez ohledu na jeho názorové východisko – mimo pochybnost“ Tamtéž, s. 22.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 25.

Pokud tedy A. Schweitzer vidí Ježíšův život jako celý tvořený jeho eschatologií, pak dějinami Ježíšova života jsou „eschatologické“ dějiny. Ty jsou tvořeny nadějí v příchod nového věku a třemi historickými zklamáními, když onen nový věk nepřichází:<sup>34</sup>

1. Ježíš podle Schweitzera vysílá své učedníky s apokalyptickou vizí. Ti měli cestovat rychle a nést evangelium, ale přesto podle Matouše 10,23<sup>35</sup> svůj úkol nestihnou dokončit. Podle evangelia Ježíš počítal, že se s nimi již v tomto světě nesetká. Nicméně se jeho slova nevyplnila a učedníci se vrátili.
2. Po tomto prvním zklamání, soudí Schweitzer, Ježíš došel k závěru, že jeho učedníci budou ušetřeni utrpení při příchodu mesiánského času, pokud se úkolu zhostí sám. Svojí sebeobětí tak chtěl „přinutit“ příchod nového věku. Zamířil do Jeruzaléma, kde chtěl rozhodujícím činem nastavit podmínky konce jednoho eonu a spustit nastoupení eonu jiného. Ježíš tak nechápal svou smrt jako smířčí oběť za odpuštění hříchů, neboť byl přesvědčen, že dějiny jeho sebeobětí skončí. Když se nic po událostech na Golgotě neděje a Boží království nenastupuje, dochází k druhému zklamání.
3. Na základě velikonočních událostí, žila prvotní církev stále v očekávání velmi brzké parusie. Když se toto neděje ani v druhé generaci<sup>36</sup>, přichází třetí a finální zklamání. Reakcí je odklonění se Ježíšových učedníků od bezprostředního eschatologického očekávání. Pozornost se přesunula na společenství církve a svátosti a definitivně „mesianistické očekávání Boží budoucnosti bylo nahrazeno přítomností nekonečnosti, zprostředkovávané církví.“<sup>37</sup> Ta přešla od časově podmíněné představy dvou po sobě jdoucích světů na prostorovou představu

---

<sup>34</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. 2nd publ. London: SCM press, 2005. 390 s. ISBN: 0-334-02635-0. s. 9.

<sup>35</sup> Matouš 10:23: „Když vás budou pronásledovat v jednom městě, prchněte do jiného; amen, pravím vám, že nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka.“ Varianta v Lukášovi 10, kdy Ježíš vysílá sedmdesát učedníků do Izraelských měst.

<sup>36</sup> 2 Petrův 3:4: „a budou se posmívat: „Kde je ten jeho zaslíbený příchod? Od té doby, co zesnuli otcové, všecko zůstává tak, jak to bylo od počátku stvoření.“

<sup>37</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. s. 9.

dvou současných světů - tohoto přítomného na zemi a Božího království v nebi.

To se stalo metafyzickým pozadím christologického dogmatu.<sup>38</sup>

Vzhledem ke skutečnosti, že nedošlo k naplnění jednak Ježíšova očekávání tak očekávání prvotní církve v brzký příchod Božího království, vyvstává otázka: co zůstává z Ježíšova díla platné? Albert Schweitzer míní, že je to etika<sup>39</sup>. Ježíšovy etické normy chápe jen ve vztahu k zamýšlenému konci věků a tvrdí, že podle nich nelze odvozovat pravidla pro pokračující dějiny. Přesto v nich vidí apel na člověka jako zpochybnění jeho relativní rozumové etiky. Ježíšovu absolutní etiku<sup>40</sup> je podle něj nutné v posledku přijmout aktem víry a podřídit se jí. Je přesvědčen o její univerzální povaze a hodnotách i pro ostatní náboženské kultury.<sup>41</sup>

### 3.2. Mystika apoštola Pavla

Postava apoštola Pavla byla také předmětem novozákonního bádání Alberta Schweitzera. V jeho teologické práci z roku 1930 nazvané *Die Mystik des Apostels Paulus* (Mystika apoštola Pavla) ho vidí tak, jak viděl Ježíše - jako postavu svázanou s eschatologickými představami jeho doby. V nich se často objevuje představa vzkříšení a soudu na přelomu příchodu nového věku. A proto, když první křesťané hovořili o vzkříšení Ježíše, měli tím na mysli vstup do nového věku.<sup>42</sup> V tomto myšlenkovém prostředí se ocitnul apoštol Pavel, který se musel vyrovnat s tím, že tento přítomný svět trvá dál.

---

<sup>38</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s 146.

<sup>39</sup> Jádrem je Kázání na hoře, Matouš 5 – 7. POKORNÝ, Petr a FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. s. 27.

<sup>40</sup> Více k termínu Ježíšova absolutní, vnitřní etika a k rizikům Schweitzerova podcenění lidského hříchu v tomto tématu. Tamtéž, s. 28 - 29.

<sup>41</sup> K tématu vztahu křesťanství s jinými náboženstvími, čímž se také A. Schweitzer intenzivně zabýval více: Tamtéž, s. 163 - 193.

<sup>42</sup> Žák Alberta Schweitzera Martin Werner proklamoval, že víra v Ježíšovo vzkříšení je náhražka za to, že nenastal nový eon. Tamtéž, s. 45.



Podle Schweitzera Pavel toto očekávání zcela neopouští, ale přechází k mystice<sup>43</sup> a překonává tak krajní apokalyptiku. V Pavlově pojetí nejde však o mystiku s Bohem, ale o umírání a vstávání s Kristem. Takto pojatá mystika má etický a sociální charakter a člověk skrze jednotu je v Kristu pozvednut nad hříšný svět a vstupuje do vztahu s Bohem. Samotným mysticismem není myšlen únik ze světa či dějinnosti, jak bychom to mohli vidět ve východních náboženstvích a filosofiích. Jde o hlubokou koncentraci na otázku etiky.<sup>44</sup>

Podle A. Schweitzera jde o etiku, jež je velmi blízká Ježíšově etice, která se ale ocitá v nové situaci po Ježíšově smrti a vzkříšení. Člověk není ospravedlněn z víry, ale jak Schweitzer tvrdí, apoštol Pavel vidí ospravedlnění ze sjednocení mystické jednoty s Kristem. Zdůrazňuje tak podíl etického prvku u apoštola na cestě ke spáse. Tento etický mysticismus má být základem křesťanského života.

Sám Schweitzer osobně podává životní světectví o etické naléhavosti křesťanství, když se rozhodl svůj život zasvětit bezprostřední pomoci trpícím a utlačovaným v rovníkové Africe. Tak demonstroval odklon od spekulativního křesťanství s etickým zaujetím, s jakým apoštol Pavel umíral a vstával s Ježíšem jako Mesiášem. Schweitzer se tak staví proti pojetí boží vlády ve světě uskutečňované prostřednictvím kulturního vývoje člověka, neboť dochází k tomu, že historický Ježíš byl pro nás neznámý. Etický apel Ježíšův ale trvá a ten také A. Schweitzer svým životem naplňuje.

---

<sup>43</sup> Podle Petra Pokorného se terminologický pojem mystika u Alberta Schweitzera liší od subjektivní mystiky romantiků i neosobní mystiky východních náboženství, takže bychom snad o mystice neměli mluvit. U Pavla jde o apokalyptickou mystiku. POKORNÝ, Petr a FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. s. 47.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 34.

### 3.3. Shrnutí

Schweitzerova teologická práce byla opřena o historicko-kritickou analýzu postavy Ježíše, jehož rozhodování viděl výhradně v dobovém kontextu židovských apokalyptických představ. Ježíš podle Schweitzera kázal příchod nového věku, eonu, Božího království. Když toto nenastalo, postavila raná církev místo dvou po sobě jdoucích eonů, prostorovou představu dvou současných eonů. Také apoštol Pavel začíná konsekventní eschatologií, kterou ale překonává mysticismem v Kristu.

Teologii Alberta Schweitzera rozvíjela nepočtená „konsekventně-eschatologická škola“ v čele s teologem Martinem Wernerem (1887 – 1964). Jejich tezí se nedostalo výrazného kladného ohlasu a vliv této školy není velký.<sup>45</sup> Její trvalou zásluhou je ale to, že nastolila otázku pochopení času do teologie, dokonce ho nastolila jako její kardinální problém.<sup>46</sup>

Podle Schweitzerovy školy se teď církev stále nachází ve stavu opožděné parusie. Eschatologie byla transponována do času a dějin, čímž byla de facto odstraněna.<sup>47</sup> To značně relativizuje přítomný svět a také klade zásadní otázku vztahu mezi dějinami spásy a eschatologií.

Byl tedy položen základ pro debatu o čase a dějinách v teologii, jehož průběhu se věnujeme v této práci. Než přijde řada na Oskara Cullmanna, který se časem a dějinami v teologii věnoval primárně, zaměříme v další kapitole pozornost na teologa Rudolfa Bultmanna.

---

<sup>45</sup> MÁNEK, Jindřich. Albert Schweitzer, teolog a svědek Kristův: K jeho pětadesátinám - 14. 1. 1960. *Náboženská revue*. s. 261.

<sup>46</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 146.

<sup>47</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. s. 10.

## 4. RUDOLF BULTMANN

Nejvýznamnější novozákonní badatel minulého století Rudolf Karl Bultmann se narodil 20. srpna 1884 v severoněmeckém Wiefeldu nedaleko Oldenburgu jako nejstarší syn luterského faráře. Prarodiče z otcovy strany byli misionáři v Africe a dědeček z matčiny strany byl pietistický pastor. V roce 1895 nastoupil Rudolf Bultmann na humanitní gymnázium v Oldenburgu, kde se setkává s filosofem Karlem Jaspersem (1883 – 1969), se kterým pak zůstává celý život v kontaktu. Na gymnáziu se vedle zájmu o náboženství věnuje kultuře a umění. Sám je umělecky činný, když později publikuje básně.

Po maturitě odchází studovat teologii do Tübingen, jeden semestr studuje v Berlíně a svá studia zakončuje v Marburgu. Tam také v roce 1910 skládá doktorát a o dva roky později se zde i habilitoval. V Marburgu též zahajuje svoji učitelskou kariéru (1912 – 1916). Následně přijímá místo mimořádného profesora ve Vratislavi (1916 – 1920) a rok přednáší v Giessenu (1920-1921). Pak následuje návrat do Marburgu, kde jako profesor Nového zákona zůstal až do své penze. Zde také vstoupil do užšího kontaktu s existencialistickým filosofem Martinem Heideggerem (1889 – 1976).

Po seznámení s existencialismem se Rudolf Bultmann odklání od náboženského liberalismu k dialektické teologii. Ve třicátých letech se názorově rozchází s Martinem Heideggerem, ale i s Karlem Barthem (1886 – 1968), jehož reakcí na Bultmanovo myšlení z pozice dialektické teologie se budeme věnovat níže.

Rudolf Bultman je penzionován v roce 1951, ale dále pracoval, psal a přednášel. Od roku 1917 byl ženatý a měl tři dcery. Zemřel v nedožitých devadesáti dvou letech dne 30. 7. 1976 v Marburgu / Lahn, kde je i pochován.

Stejně jako mnoho jiných ani Rudolf Bultmann nebyl nucen opustit své učitelské místo během nacistické vlády. Bylo to asi z toho důvodu, že i když napsal a publikoval kritiku k částem nacistického programu, nikdy se sám aktivně do politiky nezapojil.<sup>48</sup>

K jeho bibliografii díla: *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), *Jesus* (1926), *Glauben und Verstehen* (1933), *Neues Testament und Mythologie* (1941) *Offenbarung und Heilsgeschichte* (1941), *Theologie des Neuen Testaments* (1953), *History and eschatology* (1957, doplněná vychází v němčině v roce 1958) a další.

Bultmann pod vlivem existenciální filosofie M. Heideggera,<sup>49</sup> na kterou se i pojmově orientuje, rozděluje lidskou existenci na autentickou, resp. vykoupenou a na neautentickou, resp. nevykoupenou. První je charakterizována jako podlehnutí tomuto světu, druhá pak jako odklon od světa k neviditelnému a nepostižitelnému. Přechod je podle Bultmanna dění víry, ve kterém se uskutečňuje čin spásy. Tento přechod je možný skrze kérygma, kterým je Kristus.<sup>50</sup> Abychom porozuměli tomuto procesu, musíme nejprve začít u Bultmannova programu demytologizace.

#### 4.1. Demytologizace

Rudolf Bultmann vyvolal v teologii velkou debatu, když v roce 1941 vystoupil s požadavkem demytologizace biblických textů v programatické práci *Neues Testament und Mythologie* (Nový zákon a mytologie). Bultmannovou hlavní snahou je existenciální interpretace Nového zákona.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> GRENZ, J. Stanley – OLSON, E. Roger. *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Carlisle: Paternoster press, 393 s. ISBN: 0-85364-590-6. s. 86 - 87.

<sup>49</sup> FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. Praha. 2005. 145 s. Dizertační práce na HTF UK. Vedoucí dizertační práce prof. Zdeněk Kučera. s. 19 - 21.

<sup>50</sup> TRTÍK, Zdeněk. K. Barth o R. Bultmannovi. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 98.

<sup>51</sup> TRTÍK, Zdeněk. Theologický problém Rudolfa Bultmanna. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 156.

Hlavní rys teologické práce Bultmanna je demytologizace jako hermeneutický postup, kterým se z textů, nebo mytologických výpovědí získává skutečnost, která je v nich obsažena. Předpokladem je, že mýtus<sup>52</sup> o skutečnosti mluví, ale neadekvátním, skrytým způsobem.<sup>53</sup> V evangeliích přes různost výrazů a učení, můžeme, podle Bultmanna, nalézt společný existenciální základ životního rozhodnutí pro Krista. Tento smysl se nám ale stane zřejmým až tehdy, pokud odfiltrujeme mytologické představy a motivy z Nového zákona, nebo ještě lépe, že mýtus vyložíme v jeho existenciálním smyslu.<sup>54</sup> V důsledku pak nejde o odstranění mýtu. Jde o vědomí jeho přítomnosti a přivedení k životu v jeho existenciálním nároku na člověka. Toto je možné provést, neboť Nový zákon obsahuje dvě složky, jednu mytologickou, kde dominují zázraky a prázdný hrob po vzkříšení, druhou Pavlovu, bez zázraků, kdy je Kristus pochopen v pozici služebníka.

#### **4.1.1. Mytologická složka Nového zákona**

Popis spásného dění v Novém zákoně je podle Bultmanna vyjádřen mýtickým způsobem, stejně jako obraz světa, který nám zprostředkovává. Jeho popis neodpovídá objektivnímu poznání. Působí a projevují se v něm nadpřirozené moci z nebe i z podsvětí, zázraky zde nejsou nic zvláštního. Situace a stav tohoto světa je dána tím, že se ocitá v moci satana, tedy hříchu.

---

<sup>52</sup> Obecně k charakteristice pojetí mýtu u Rudolfa Bultmanna: FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 35 - 37.

<sup>53</sup> BULTMANN, Rudolf. K problému demythologisace. *Reflexe*, 1994, č. 11. Praha: ISE, edice OIKÚMENÉ, s. 1 - 8. s. 1.

<sup>54</sup> Podle Bultmanna je to možné z toho důvodu, že Nový zákon obsahuje dvě linie. Mytologickou linii zázraků a prázdného hrobu, druhou představenou apoštolem Pavlem a jeho pojetím Krista jako služebníka. Srov. TRTÍK, Zdeněk. Theologický problém Rudolfa Bultmanna. *Náboženská revue*. s. 156.

Mytologie Nového zákona je mytologií židovské apokalyptiky a gnostického mýtu vykoupení.<sup>55</sup> Jde v ní o Mesiáše, který přichází ve vtělení preexistentního Syna Božího, jehož následná smrt na kříži je smírnou obětí za hřích lidstva. Vzkříšením počíná nová kosmická katastrofa, jíž bude definitivně přemoženo zlo a smrt. Vzkříšený a oslavený Pán a Král přijde jako soudce v budoucnu dokonat své dílo spásy. Zemřelí vstanou k soudu a půjdou k věčné spáse nebo zatracení. Obecenství církve je spojeno s Pánem skrze svátosti Večeře Páně a křest. Věřícím pak Duch svatý dosvědčuje náležitost ke Kristu a zaručuje vzkříšení.

Tento mýtický obraz s odpovídajícím myšlením můžeme celý přijmout, nebo celý zavrhnout. Rudolf Bultmann nabízí třetí cestu a to jej, na základě jeho programu demytologizace, pochopit v jeho existenciálním nároku.<sup>56</sup> Přetlumočit do jazyka dnešního člověka, kterému je mýtický svět myšlení Nového zákona vzdálený a tím pádem nepřístupný.<sup>57</sup>

Samotným účelem mýtu není to, aby podal objektivní obraz světa. V novozákonním mýtu je ukryto jádro, které obsahuje sebepochopení člověka a jeho situaci v tomto světě. „Mýtus nechce být vykládán kosmologicky, nýbrž antropologicky. Lépe řečeno: Mýtus chce být interpretován existenciálně“.<sup>58</sup>

Nesrovnalosti a rozpory, které můžeme nalézt v Novém zákoně, pak podle Bultmanna doslova vybízejí k odstranění a interpretaci mýtické složky. Hlavní rozpor vidí Bultmann v tom, že v novozákonní zvěsti nalézáme kosmickou determinaci člověka,

---

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>56</sup> Srov. tamtéž, s. 157.

<sup>57</sup> FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 36.

<sup>58</sup> TRTÍK, Zdeněk. Theologický problém Rudolfa Bultmanna. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 158.

která je ale v rozporu s výzvou ke svobodnému rozhodnutí. Hřích je na straně jedné soud, na straně druhé vina, atd.<sup>59</sup>

Cílem demytologizace, tedy existenciální interpretace Nového zákona, je pochopení lidské existence. To se děje tím způsobem, že člověk je postaven před rozhodnutí ve světle novozákonní zvěsti. Z té je vyzdviženo svědectví a zvěst o Božím jednání, které svědci vyjádřili mytologickou složkou textů. Hlavní úkolem je pak aktualizace eschatologie, jak si ukážeme níže.

## 4.2. Ježíš jako Kristus

Dříve než přistoupíme k eschatologii, musíme se podívat na to, jakým způsobem se Rudolf Bultmann vypořádal s otázkou pochopení osoby Ježíše. V ní se staví na jinou pozici než Albert Schweitzer.<sup>60</sup> Bultmann vychází z pozic badatele Martina Kählera (1835 – 1912). Ten pochopení smyslu Nového zákona neviděl v obrazu historického Ježíše na základě historicko-kritického dotazování, ale prostřednictvím zvěsti, kterou vyhlášovala církev. Jinak řečeno, podle Kählera pravý Kristus je ten, který byl církví zvěstován.<sup>61</sup>

Také Bultmann odmítá význam Ježíše v jeho historické podobě<sup>62</sup>. Bultmann, jako představitel školy dějin formy, byl ve svých badatelských závěrech velmi negativní k tomu, co můžeme o historickém Ježíši vědět a poznat. Jeho osoba tak, jak nám ho podává evangelijní materiál, je zatížena formou danou helenistickým kontextem vzniku textů a jsou na něj přeneseny mytologické mesiášské tituly a představy. Smysl Nového

---

<sup>59</sup> Další příklady nesrovnatelností v Novém zákoně, kdy je věc chápána různým způsobem (např. pojetí Kristovy smrti jako oběti a jako kosmické události): Tamtéž, s. 158 – 159.

<sup>60</sup> Srov. kap. 3.1.

<sup>61</sup> Srov. GRENZ, J. Stanley – OLSON, E. Roger. *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. s. 87.

<sup>62</sup> Tak se vyjadřuje i Karel Barth a celá dialektická teologie. FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 77.

zákona, míní Bultmann, není zaměřen na objektivní fakta o historickém Ježíši, ale na Krista víry. A tohoto Krista nalezneme v kérygmatu, poselství rané církve. V tom je jeho důležitost, že je Kristem pro církev.

Víra se tedy nezakládá na šíři dějinných poznatků o historickém Ježíšovi. Jde o osobní odpověď v současnosti na evangelijní poselství, kérygma, že Bůh jednal v Ježíši Kristu.<sup>63</sup> Neznamená to ale, že všechny události v minulosti, jako třeba událost kříže, jsou pro víru irelevantní. Jde o to, že víru nemůže, podle Bultmanna nést žádná historická událost, že není možné najít pro to objektivní důkaz. Boží událost v minulosti není rozpoznatelná historickým výzkumem, ale má moc probudit víru.

Setkání se vzkříšeným Ježíšem je podle Bultmanna zásadní objektivní historická událost, která má přesah v kérygmatu i k nám do současnosti.<sup>64</sup> Bůh je tak poznatelný v Ježíši Kristu a tím konfrontuje člověka a nevyhnutelně ho staví před rozhodnutí, které je ale svobodné. Ježíš jako Kristus v kérygmatu tak zprostředkovává eschatologické setkání s Bohem.

### **4.3. Eschatologie**

Tradiční dogmatika vidí eschatologii jako nauku o posledních věcech a zkáze světa tak, jak ho doposud známe. R. Bultmann proti tomu říká, že eschatologie není apokalyptický popis budoucnosti, ale že nás má vést k existenciálnímu rozhodnutí.

Bultmannova eschatologie vychází z jeho pojetí historického Ježíše, v jehož kázání má střed boží vláda. Ta ale není spjata se světovými dějinami a neroste jako jejich

---

<sup>63</sup> Tamtéž.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 78-79.



součást, je eschatologická.<sup>65</sup> Boží vláda nastane nadpřirozeným božím zásahem v budoucnosti, kdy dějiny skončí.

Tyto eschatologické představy Nového zákona byly podle Bultmanna konstruovány pod vlivem apokalyptických představ židovství.<sup>66</sup> Ježíš se ale zdržoval dramatických obrazů a tím se od apokalyptických výpovědí jeho důraz lišil.<sup>67</sup> Vyhlášoval soud a zdůrazňoval nutnost přípravy na něj.

Bultmann tak míní, stejně jako A. Schweitzer a M. Weiss, že Ježíš předpokládal brzký příchod Božího království, kdy začátek Boží vlády si představoval jako kosmické drama. Tato eschatologická naděje je podle Bultmanna i jádrem celého novozákonního kázání, kdy první křesťané čekali také brzký na konec. Tak se domníval i Pavel, že k příchodu eschatologického Božího království dojde ještě za jeho života.

Naděje, kterou měl Ježíš, i jeho následovníci, nebyla naplněna. Posunulo se chápání času a chronologické pochopení dějin vedlo ke vzniku církve a ukotvení jednotlivých církevních úkonů, u kterých se posunul význam.<sup>68</sup> Eschatologické síly budoucnosti nově působí skrze církve samu.

Podle Bultmanna Ježíš vystoupil se svým učením o Božím království a o sobě jako s výzvou k rozhodnutí pro člověka. Boží království tak určuje současnost, i když je položeno do eschatologické budoucnosti. Chtěl, aby lidé v konfrontaci s jeho osobou a

---

<sup>65</sup> Pojetí na základě Johannese Weisse: KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století: antologie*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 461 s. ISBN 978-80-7021-887-7. s. 161.

<sup>66</sup> BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. 129 s. ISBN 80-85241-66-8. s. 29 - 33.

<sup>67</sup> Označuje budoucnost jako radostné stolování (Mt 8,11 nn), že je život (Mk 9,43.45nn) atd.: Tamtéž, s. 34.

<sup>68</sup> Např. pojetí křtu, který Pavel chápal jako osvobození od minulosti a zrod nového člověka, se proměnil v odpuštění hříchů před křtem: FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann - některé problémy existenciální interpretace*. s. 59.

kázáním přejali odpovědnost za svoji budoucnost.<sup>69</sup> Zvěstované Boží slovo tak nese moment rozhodnutí.

Jak ukázaly trvající dějiny, soudí Bultmann, veškeré eschatologické úvahy o konci světa a o druhém příchodu Krista jsou mýtem. I zde vystupuje s požadavkem demytologizace a žádá existenciální interpretaci. Eschatologická budoucnost podle něj přichází k člověku jako událost tohoto světa, která v kérygmatu žádá po něm jasné existenciální rozhodnutí. Toto nemá co dělat s kalendářním časem. Eschatologie se otevírá před každým člověkem v přítomnosti jako apel hrozící budoucnosti. Eschatologii tak vidí Bultmann jako již přítomnou, je tedy představitelem eschatologie přítomní.

Bultmann upozorňuje, že jak apoštol Pavel, tak evangelista Jan uvedli pochopení věčného života jako současného rozhodnutí ve víře<sup>70</sup>. Pod tímto vlivem mluví o přítomnosti jako čase *post Christum natum*, jako meziobdobí.<sup>71</sup> Jsme ještě v tomto světě, ale ten je ve světle eschatologických představ k věčnosti pouze dočasný a přechodný. To znamená apel mířící do současnosti, kdy klíčové je rozhodnutí a uposlechnutí Boží vůle a obrácení, přijetím Slova věřící participuje na budoucnosti.<sup>72</sup>

#### **4.3.1. Porovnání přítomní a futurální eschatologie**

Rudolf Bultmann i Albert Schweitzer mají stejný pohled na eschatologii u Ježíše jako historické osoby, ale rozchází se v interpretaci v čase po jeho vzkříšení. Pro Schweitzerovu futurální eschatologii,<sup>73</sup> kdy církve prodloužila období před Kristovým druhým příchodem, je parusie stále v nedohlednu. Budoucí příchod Božího království,

---

<sup>69</sup> BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. s 33.

<sup>70</sup> Blíží k eschatologii Janova evangelia a apoštola Pavla: FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 62-68.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>72</sup> Vše co je přítomné je částečně budoucí, proto se má člověk v tomto čase orientovat na zvěstování, svědectví a pomoc bližnímu. Tamtéž, s. 74.

<sup>73</sup> Kapitola 3.1.

tak, jak hlásal Ježíš jako apokalyptický zvěstovatel, je stále před námi v substanti křesťanské víry. Čas je po Kristově oběti a vzkříšení prodloužen a než přijde jeho definitivní konec, nastal čas pro církev. Ta má v tomto časovém období své místo.

Bultmannova přítomná eschatologie naproti tomu vidí to budoucí již uskutečněné v Kristu. Konec času jako druhý příchod Krista je mytologická záležitost, která po existenciální interpretaci míří na situaci rozhodnutí.

V zásadě jde tedy o problém pochopení a interpretace času. Ve futurální eschatologii konec času v parusii leží před námi a tento probíhající čas je nutný pro zvěstování. Spásně-dějinná koncepce prvotní obce pokračuje. V přítomné eschatologii se nejedná o časovou budoucnost, ale o to, že budoucnost je závislá na přítomném rozhodnutí. Bultmann tak vidí vnitřní čas světa jako relativní.<sup>74</sup> Následně jde tedy i o pochopení dějin.

#### **4.4. Dějiny**

Dějepisecský obraz popisu dějin je pestrý, ale vždy jednostranně zaměřený. Kdybychom chtěli zodpovědět otázku po smyslu dějin, míní Bultmann, nemůžeme. Museli bychom totiž stát vně dějin, u cíle nebo na konci dějin. Bultmann otázku po smyslu dějin formuluje jinak, a to jako otázku po vlastním bytostném určení dějin, totiž po vlastním subjektu dějin? Odpověď je podle Bultmanna: člověk.<sup>75</sup>

Dějiny jsou totiž tvořeny lidskými činy v čase. Proto o dějinách v jejich vlastním smyslu mluvíme jen tam, kde subjektem jsou lidé a lidské rozhodnutí. Takovou

---

<sup>74</sup> FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 69.

<sup>75</sup> BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. 129 s. ISBN 80-85241-66-8. s 116.

interpretaci dějin nazývá Bultmann existenciální interpretací, protože se ptá po pochopení existenci v dějinách.<sup>76</sup>

Lidské dějiny ale nejsou odříznuty od přírodního dění. To má ve svých různých podobách<sup>77</sup> vliv na dějiny. Rudolf Bultmann je označuje jako příhody a dopuštění, které musí lidé trpně snášet. Oblast tohoto údělu se však nevztahuje pouze na přírodní danosti a události, ale je pro dějinnou přítomnost i každou osobu její minulostí.<sup>78</sup>

Člověk prožívá svoji přítomnost vždy ke vztahu k budoucnosti. Vše, co koná a jak se rozhoduje, činí s vědomím, že až v budoucnu se ukáže správnost či chyba v jednání. Toto bytí vztažené k budoucnosti tvoří časovost lidského bytí, v níž je založena jeho dějinnost.<sup>79</sup> Osobní dějiny jsou vpleteny do obecných dějin, mají ale svůj vlastní smysl.

Existenciální interpretace eschatologie tak staví do středu rozhodnutí člověka ve světle jeho smrtelnosti.<sup>80</sup> Dějiny světa a přírody jsou tak nahrazeny individuální výzvou člověku. Jelikož se smysl dějin ozřejmuje až v budoucnosti, Bultmann má za to, že není možná ani filosofie, která o porozumění smyslu dějin usiluje. Dějiny jsou tak pouze smyslem okamžiku, který je smysluplný jako okamžik rozhodnutí.<sup>81</sup>

Takový pohled na události tázané z hlediska lidské existence, které nepatří pouze do minulosti, ale stávají se pro člověka současným, nazývá Bultmann „dějinami“ (*Geschichte*). Naproti tomu „historie“ (*Historie*) je neutrální pohled na minulost, kdy získáme fakta, která jsou jako řetěz událostí příčin a následků.

---

<sup>76</sup> BULTMANN, Rudolf. K problému demythologisace. *Reflexe*. s. 2.

<sup>77</sup> Srov. BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. s. 117 – 118.

<sup>78</sup> Tamtéž.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>80</sup> Zde Bultmann zřetelně vychází z Heideggera: MOLTSMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. s. 20.

<sup>81</sup> BULTMANN, Rudolf. K problému demythologisace. *Reflexe*. s. 3.

## 4.5. Reakce Karla Bartha

Bultmannovy postoje se staly velkým tématem v teologii. Dostalo se jim mnoho reakcí. Mnozí jeho myšlení úplně zavrhli, jiní s ním vedli polemickou diskuzi. V této podkapitole shrneme odezvu protestantského švýcarského teologa, představitele dialektické teologie, Karla Bartha<sup>82</sup>. Ten patřil k té skupině teologů, která si uvědomovala nutnost změny myšlení a pokouší se s Bultmannem o dialog. V něm ale Karel Barth Bultmannovy závěry upravuje a koriguje.

V roce 1953 vydává K. Barth spis *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn verstehen.* (Rudolf Bultmann. Pokus mu porozumět). Jak název napovídá, v díle nejde o definitivní soudy, ale snahu o pochopení Bultmannova díla, neboť ho pokládá za málo srozumitelného. Postupuje opatrně a za každým krokem si klade otázku, jestli Bultmanna správně chápe.

Barth podrobuje kritice zejména Bultmannův koncept demytologizace. Největší problém shledává v tom, že Bultmann se opírá o filosofii, která určuje jeho přístup k výkladu Nového zákona. Vyčítá mu, že přistupuje k textům s předporozuměním, kterým je pro něj existencialismus dřívějšího filosofa M. Heideggera<sup>83</sup>. Na jeho základě vidí smysl Nového zákona pouze antropologicky.<sup>84</sup> Barth nechce připustit závaznost žádné filosofie pro teologii, respektive nechce připustit, že by pro přístup k Novému zákonu měl platit nějaký kánon předporozumění. Karel Barth se táže, zda nemáme stát před Božím slovem, které není z nás ani ze světa, prázdní a s pokorou.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Podrobněji k jeho životu a dílu: ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí.* 1 vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 507 s. ISBN 80-7325-080-2. s. 17 - 54.

<sup>83</sup> Blíže k vlivu existenciální filosofie na R. Bultmana: FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace.* s. 125 - 127.

<sup>84</sup> Vidí smysl v přechodu jedné lidské existence do druhé. Jako teolog vidí tento přechod jako dění Krista, kde z antropologické interpretace náhle vystupuje: TRTÍK, Zdeněk. K. Barth o R. Bultmannovi. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 107.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 108.

Bultmannova snaha, podle Bartha, je především ve snaze rozumět poselství Nového zákona jako dokumentu kérygmatu, který lze správně pochopit jen existenciálním přijetím. I když Barth souhlasí, že interpretace Nového zákona je možná jen v osobní účasti na ni, rozporuje Bultmannův důsledek tohoto přístupu. Ten je popisován jako akt lidského sebepochopení. Barth naproti tomu staví akt víry jako setkání s Bohem, kdy člověk sám sebe překračuje a vzdává se výkladu a pochopení sebe sama.<sup>86</sup>

Základní pojetí kérygmatu u Bultmanna považuje Barth jeho tezi o dvojí určenosti člověka. Po rozpoznání staré existence je vyzván skrze kérygma k přechodu do nové. Toto je dění víry, kde se uskutečňuje čin spásy.<sup>87</sup> Je zván do nové eschatologické existence, která je podle Bultmanna člověku přirozená. Nový zákon ji člověku ukazuje jako eschaton. Kérygma tak zvěstuje dění Krista, v němž se tento přechod stává událostí. Kristus je v tomto pojetí kérygma. Barth poukazuje, že tímto se ztrácí dějinný charakter osoby Ježíše Krista. Nakolik pak prý máme hovořit o evangeliu, když v kérygmatu neslyšíme nic o tom, v koho věřit.

Karel Barth si všímá i dalších jednotlivých věcí Bultmannova výkladu. Jde o problém kříže a vzkříšení, které Bultmann vnímá velmi zúženě. Podle Bultmanna Ježíš v kérygmatu spěje ke vzkříšení v každém věřícím člověku. Pak kříž a vzkříšení jako historická událost ztrácí mimo kérygma a víru svůj smysl. Tato kritika by se dala shrnout pod závěr: "Christologie je pohlcena soteriologií".<sup>88</sup>

Poslední, ale závažný problém vyplývá z Bultmannova pochopení. Jelikož svým programem demytologizace podrobuje všechno předmětné, tedy i přiblížení se nepředmětného Boha člověku. Ruší tím tak zjevení a můžeme v tom vidět riziko

---

<sup>86</sup> Barth souhlasí s tím, že vyjádření kérygmatu Nového zákona je nutné převést do řeči, pojmů a představ dnešní doby. Vyčítá ale Bultmannovi nesprávný důraz a soustředění se právě na pojmy a představy s tím, že věcné pochopení zvesti samé, a tedy primární, nechává stranou.: Tamtéž, s. 98.

<sup>87</sup> Blíže: Tamtéž, s. 98 - 100.

<sup>88</sup> TRTÍK, Zdeněk. K. Barth o R. Bultmannovi. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 103.

moderního doketismu.<sup>89</sup> V Bultmannově pojetí jsme totiž vlastně odkázáni na přítomnost vztahu k neznámému a nepředmětnému božstvu. Barth tuto kritiku konstruuje na základě faktu, že Bultmann je nevšimavý a bezradný vůči Starému zákonu s jeho dějinností.<sup>90</sup>

#### 4.6. Shrnutí

Rudolf Bultmann na základě rozpoznání mytologické složky v novozákonních textech žádá jejich odmytologizování, neboli existenciální (antropologickou) interpretaci. Mytologická složka, v Novém zákoně především eschatologie, podle něj vypovídá o transcendentální realitě v termínech tohoto světa. Mýtus tak nelze odstranit, ale je nutné ho interpretovat. Člověk je tak konfrontován s božským kérygmatem, kdy je přiveden ke svému, existenciálnímu rozhodnutí.

Rudolf Bultmann rezignoval na hledání historického Ježíše.<sup>91</sup> Proti němu staví pojetí Ježíše jako Krista, který není fenoménem minulosti, ale je stále přítomným jako výzva člověku.

Rozdělení na historii (*Historie*), jako nezaujatému pozorování událostí a dějin (*Geschichte*) odkazující k dějinám, které mění lidskou existenci, Bultmann vystihuje transformaci Ježíše z Nazareta ke Kristu. Od historické osobnosti k dějinné postavě. To se děje skrze kérygma, které není pouhým historickým faktem, ale dějinným nárokem. Je to přenesení eschatologického momentu, jako existenciálního nároku, do každé přítomnosti.

---

<sup>89</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 207 - 208.

<sup>90</sup> TRTÍK, Zdeněk. K. Barth o R. Bultmannovi. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30. s. 105 - 106.

<sup>91</sup> Jeho žáci, jako Gerhard Ebeling, otázku po historickém Ježíši opět otevřeli, když viděli nutnost spojení historického Ježíše a Krista jako cíl teologie. Srov.: FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. s. 89 - 95.

Zabývali jsme se také reakcí Karla Bartha, který zejména upozorňoval na problematické sepětí teologie a filosofie, v Bultmannově případě existenciální. Kritizuje nutnost předporozumění v přístupu k Novému zákonu a hrozící racionalizaci víry.

V další kapitole se podíváme na Oskara Cullmanna, pro kterého otázka času a dějin byla primární a který také nutně reaguje na koncept Rudolfa Bultmanna.



## 5. OSKAR CULLMANN

Novozákonní badatel a teolog Oskar Cullmann<sup>92</sup> se narodil 25. února 1902 ve Štrasburku. Vyrostl ještě s devíti sourozenci v alsaské luteránské rodině. Po protestantském gymnáziu ve Štrasburku vystudoval tamtéž, a také v Paříži, klasickou filologii a teologii. Byl zvláště ovlivněn jeho profesory biblické exegeze, kterými byli děkan teologické fakulty Maurice Goguel (1880–1955) a katolický modernista Alfred Loisy (1857-1940).

V roce 1927 přijal místo asistujícího profesora a lektora řečtiny na teologické fakultě Štrasburské university. Vystřídal tak Alberta Schweitzera, který zde působil. V roce 1930 se pak stává docentem pro novozákonní exegezi a dějiny raného křesťanství. Následně přichází nabídka z teologické fakulty univerzity v Basileji, kterou vyslyší a v roce 1938 tam odchází působit jako profesor Nového zákona. Zde zůstává plných 34 let, až do své penze v roce 1972. Současně však přijal profesorské místo na protestantské fakultě pařížské Sorbony. Během svého života učil také na několika významných zahraničních univerzitách (Řím, Mnichov, Harvard v Bostonu).

Oskar Cullmann byl významný i na poli ekumenického dialogu, kterým se významně zabýval zvláště na konci své vědecké kariéry. Jako osobní host papeže Jana XXIII. a Pavla VI. byl účastníkem na Druhém vatikánském koncilu. Obdržel mnoho cen a doktorátů z prestižních univerzit, jako jeden z mála učenců byl jmenován členem prestižní Francouzské akademie etických a politických věd.<sup>93</sup> Známý byl také jeho výborný vztah ke studentům teologie, kdy od roku 1941, až do svého důchodu, byl ředitelem

---

<sup>92</sup> Bibliografické údaje čerpáme především z: BIRMELÉ, André. *Oscar Cullmann: In the Service of Biblical Theology and Ecumenism* [online]. c2012, poslední revize 11. 6. 2013 [cit.2013-06-11]. Dostupné z: <[www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012English.pdf](http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012English.pdf)>.

<sup>93</sup> Académie des Sciences Morales et Politiques.

teologického semináře. Zemřel jen několik dní před svými devadesátými sedmými narozeninami dne 16. ledna 1999.

Mezi jeho významná díla patří: *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung*, (1946), *Die Tauflehre des Neuen Testament*, (1948). *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem* (1952), *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957), *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (1965).

Právě Oskar Cullmann výrazně zasáhl do teologické debaty o čase a dějinách. Jeho badatelské úsilí bylo motivováno christologickým zájmem a jeho kritikou tehdejší zesubjektivizované teologie, církve i společnosti.<sup>94</sup> V roce 1946 publikoval své zásadní dílo nazvané *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung* (Kristus a čas: Koncepce času a dějin v prvotním křesťanství). Kniha značně ovlivnila pojetí času a dějin v teologii po II. světové válce. Podle četnosti odkazující na ní, můžeme mít za to, že kdo se chce zabývat otázkou pojetí času a dějin v křesťanství, těžko tuto knihu může minout. Jak sám Cullmann v předmluvě píše, snahou jeho práce je určení toho, co je středem, jádrem a podstatou křesťanského poselství.<sup>95</sup>

Svoji teologickou práci zakládá na historicko-teologické analýze Nového zákona. K němu přistupuje s předpokladem, že má před sebou text, který se zrodil ve společenství víry a tedy, že obsahuje zvěst raného křesťanství.<sup>96</sup> Cullmann se nesnaží o konstrukci teologie, ale vnímá svoji práci obecněji. Snaží se vymezit základní předpoklad pro celou novozákonní teologii, čímž je novozákonní pojetí času a dějin.<sup>97</sup> Pojetí dějin se

---

<sup>94</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 147.

<sup>95</sup> CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM press, 1962. 253 s. s. 6.

<sup>96</sup> GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prešov: Vašek, 1999. 450 s. ISBN 978-80-7165-699-9. s. 236.

<sup>97</sup> CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 26.

pak věnuje podrobněji v knize *Heil als Geschichte* (Spása jako dějiny) z roku 1965, která ale primárně vychází z díla *Christus und die Zeit*.<sup>98</sup>

## 5.1. Ježíš Kristus jako střed dějin

Oskar Cullmann dochází na základě zkoumání prvotního křesťanství k výhradně christocentrickému pojetí času a dějin.

Dílo Ježíše Krista není pouhým výchozím bodem na časové ose dějin, ale jejím centrem, středobodem. Z něho je pak možné celým dějinám porozumět a z něho jsou také celé dějiny posuzovány. Od tohoto momentu se odvíjí dějiny a čas nejen dopředu a zpět,<sup>99</sup> ale z biblického hlediska jsou také se středem dějin neoddělitelně svázány. O. Cullmann upozorňuje na to, že z tohoto důvodu se tak málo autoři novozákonních textů zaměřují na obecnou historii. Ta jim totiž slouží jen jako jakási kulisa pro Ježíšovo dílo, které je tak s každou obecnou historickou událostí nějak propojeno. Tak je s ním spojena i spása člověka, jako jeho středem.<sup>100</sup>

Kdo by tedy nahlížel na biblické dějiny bez pochopení onoho středobodu, kterým je Ježíš z Nazareta, a nerozpoznal v něm „absolutní božské zjevení člověku“,<sup>101</sup> musí mu biblické dějiny připadat bez smyslu. Naopak, kdo se dívá na biblické pojetí dějin ve víře, žádná jiná norma pak mimo ně neexistuje.

Podle Cullmanna se Bůh přiznává k dějinám a času tím, na časové ose dějin uskutečňuje zásadní čin, a to zjevení sebe sama. Akt, kterým se „Slovo se stalo tělem“,<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. 1. English ed. London: SCM, 1967. 352 s. s. 14.

<sup>99</sup> Toto pojetí času, tedy počítání od nějaké významné události není pouze doména křesťanství, objevilo se např. v Babylonii. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 18.

<sup>100</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 147.

<sup>101</sup> CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 23.

<sup>102</sup> Jan 1:14

sjednocuje a kontroluje všechny události v dějinách, od božího stvoření na počátku, až po završení dějin v poslední den.

Tohoto výhradního christocentrismu si byli, podle Cullmanna, prvotní křesťané vědomi. Vyjadřovali ho tak, že veškerá teologie byla pro ně, v jistém slova smyslu, biblickými dějinami. Kristus je jádrem a mediátorem celého kosmického dění, stejně jako dění historického, neboť vše je s ním neoddělitelně spojeno.

Cullmann si ve svém zkoumání teologie prvotního křesťanství všímá tohoto pojetí času jako jednotné Kristovy linie. Má za to, že až s příchodem křesťanských vyznání se začalo rozdělovat na zjevitelské akty Boha Otce ve stvoření a spásné dějiny Syna působícího uvnitř zjevitelského jednání. V církevních člancích víry se začalo mluvit o Bohu spekulativní, filosofickým a metafyzickým jazykem. O Kristu pak jako o zjevení v dějinách bez odkazu ke stvoření. Přitom v listu Korintským<sup>103</sup> apoštol Pavel jasně identifikuje Krista jako prostředníka celého procesu, jak kosmického, tak dějinného. Boží zjevitelské dílo, kam samozřejmě patří stvoření, vidí rané křesťanství v nerozlučitelném spojení s Ježíšem Kristem, jakožto osobou, která může být běžně umístěná na časovou osu v dějinách.<sup>104</sup>

## 5.2. Dějiny jako dějiny spásy

Vše, co prvotní křesťané dosvědčují ve svých spisech, je viděno skrze odhalení Božího aktu v Ježíši Kristu jako základního a pokračujícího dění. Toto koresponduje se záměrem novozákonních autorů v jejich „novozákonní teologii“, kteří od tohoto dění

---

<sup>103</sup> 1 Korintským 8:6 „my přece víme, že je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno, a my jsme tu pro něho, a jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno, i my jsme skrze něho“.

<sup>104</sup> O. Cullmann také upozorňuje na starozákonní pasáže obsahující titul *Kyrios*, které mohou být viděny jako odkaz ke Kristu. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 25 – 26.

odvozují historii spásy. Rané křesťanství tak bylo plně zaměřeno na dějiny zjevení a dějiny spásy.<sup>105</sup>

Cullmannova spásně-dějinná teologie vidí takto pojaté biblické dějiny jako jádro veškeré novozákonní teologie. Cullmann upozorňuje, že tyto spásné dějiny Nového zákona nejdou ignorovat. Nejsou podle něj jen prázdným rámcem, který je možno jednoduše odstranit.<sup>106</sup>

Pojetí dějin, jako dějin spásy, je u Cullmanna spjato s pokračujícím běžícím procesem, který zahrnuje minulost, přítomnost a budoucnost. Cullmann dějiny spásy popisuje jako stoupající časovou linii.<sup>107</sup> Ta běží od stvoření, přes přítomnost, až po konec světa, parúzii. Tato časová linka má svoji kvalitu od Boha, neboť zjevení a spásné Boží zásahy jsou na ni rozmístěné.

A jak už bylo zmíněno v předchozí podkapitole, všechny body na této pomyslné časové linii, jsou svázány se středem. Tím je jedinečný historický fakt, smrt a vzkříšení Ježíše Krista. Jelikož tento neopakovatelný Boží zásah do dějin je spojen se všemi historickými událostmi, je rozhodující pro spásu.

### 5.3. Eschatologie

Oskar Cullmann svou teologií dějin spásy vytyčil jakousi třetí cestu vedle futurální a prezentní eschatologie. Na základě své analýzy prvokřesťanského pojetí se snaží zprostředkovat oba předchozí přístupy. „Ještě ne“ z konceptu konsekventně-

---

<sup>105</sup> Termín *Heilsgeschichte*.

<sup>106</sup> Uvádí příklad, že příkazu lásky, který znají i jiná náboženství, lze hluboce porozumět až ze vztahu k dějinám spásy. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 27.

<sup>107</sup> Srovnání pohledu křesťanské lineární koncepce času, proti helenistickému pojetí cyklického času, jsme se ve zkratce věnovali v kapitole 2. Cullmann této problematice věnuje celou kapitolu. Srov.: Tamtéž, s. 51 – 60.

eschatologické školy Alberta Schweitzera, a „již ano“<sup>108</sup> z existenciální interpretace Rudolfa Bultmanna a jeho pokračovatelů.

Ze spásně dějinného výkladu Oskara Cullmanna vyplývá, že prvotní křesťané prožívali napětí mezi přítomností a očekávanou budoucností. Jelikož je Kristův příchod středobodem dějin, začíná nové oddělení času. Plnost času, pak neleží, jako v židovské apokalyptice v budoucnosti. Leží v události inkarnace, tedy v minulosti. Čas po příchodu Krista je časem naplněným, ale ještě ne kompletním. Proto křesťané žijí v napětí „již ano“ a „ještě ne“.<sup>109</sup>

Bůh tedy vše podstatné učinil v Ježíši Kristu, od jehož příchodu se započal čas Ducha svatého. Boží zásahy do dějin nekončí, ale nastává období církve. Jde o jakýsi přechodový čas mezi naplněním v paruzii z pojetí času starozákonního zaslíbení<sup>110</sup> a zjevení spásy, které se v něm už odehrálo.

Cullmann proti Sweitzerově opožděné eschatologii říká, že nebyla zdrojem zklamání pro prvotní křesťanskou obec tak, jak to vidí on. S Kristem nepřišel konec času, ale nové oddělení času začalo. Čas se přiblížil svému konci. Raní křesťané, podle Cullmanna, očekávali konec měřitelného času na základě víry ve spásu již uskutečněnou v Ježíši Kristu. Nikoli naopak, že by očekávání bezprostředního konce času zakládalo křesťanskou víru.

Pro toto napětí, kdy „už ano“ bylo splněno v kříži Ježíše Krista a „ještě ne“ nebylo naplněno v paruzii, opakovaně používá Cullmann příměr z II. světové války. Což byl pro dobu, ve které kniha vyšla (1946), obraz vysoce aktuální.<sup>111</sup> Rozhodující bitva ve válce již mohla proběhnout na začátku celého konfliktu, ale válka ještě dále pokračuje.

---

<sup>108</sup> „schon“ a „noch nicht“

<sup>109</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. s. 11.

<sup>110</sup> Judaismus totiž vidí střed času, jako umístěný do budoucnosti, který se kryje s rozdělujícím bodem mezi přítomným a přicházejícím časem. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 82.

<sup>111</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojčinná teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 147.

Nicméně i když efekt této dílčí bitvy je rozhodující pro konec války, a znamená vítězství, nemusí být všemi takto rozpoznán. Válka musí pokračovat až do „Dne vítězství“, jak dlouho, to není známo. Taková je přesně situace v Novém zákoně, poukazuje Cullmann, po rozpoznání nového oddělení času. V kříži a následném vzkříšení Ježíše Krista je rozhodnuta a vyhrána bitva, ale „Den vítězství“ je položen v blíže neurčené budoucnosti, v parusii.<sup>112</sup>

#### 5.4. Reakce Jürgena Moltmanna

Německý reformovaný teolog Jürgen Moltmann (\*1926), emeritní profesor systematické teologie na Univerzitě v Tübingen, upozorňuje na některé slabiny Cullmannovi spásně-dějinné teologie.<sup>113</sup>

Začněme hned u obrazu, kterým Cullmann připodobňuje eschatologické napětí mezi „již ano“, ale „ještě ne“ k rozhodující bitvě v II. světové válce. Moltmann upozorňuje, že kdyby čas mezi onou rozhodující bitvou a koncem války byl příliš dlouhý, vyvolalo by to oprávněné otázky, zda skutečně bitva byla rozhodující. Dává konkrétní příklad. Když v roce 1940 vyhrála Třetí říše společně s Itálií drtivým způsobem bitvu o Francii, mnoho lidí v Německu mělo válku za rozhodnutou. Jak ukázal čas, nebylo tomu tak.

Další poznámka se týká lineárního času, který Cullmann odvozuje z Nového zákona. Moltmann upozorňuje, že lineární čas je i koncept moderní fyziky,<sup>114</sup> se kterým ale už počítal i Aristotelés.<sup>115</sup> Nejde tedy o výhradně biblickou představu.<sup>116</sup> Jelikož jde o

---

<sup>112</sup> Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History.* s. 84.

<sup>113</sup> Celou reakci J. Moltmanna přebíráme z jeho knihy: MOLTMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology.* s. 12 – 13.

<sup>114</sup> Srov.: SOKOL, Jan. *Čas a rytmus.* s. 203.

<sup>115</sup> Viz poznámka č. 12.

<sup>116</sup> V tomto kontextu si je vhodné zmínit i výtku Emila Brunnera, i když se jím osobně budeme zabývat v příští kapitole. Jedná se totiž o reakci velmi podobnou. E. Brunner k lineárnímu pojetí času u Cullmanna poznamenává, že není výhradní zvláštností Nového zákona tak, jak tvrdí.

kvantifikování času, není možné ho určovat v termínech dějin spásy. Cullmann představil ve své dějinně-spásné koncepci budoucnost Krista v měřitelném čase, takže parusie by měla být na poslední straně kalendáře. Moltmann nesouhlasí a má za to, že se jedná o chybný Cullmannův koncept.

Jürgenu Moltmannovi teologie dějin, která je založena na Božím spasitelském plánu, připomíná osvíceneckou teologii, historický deismus. Jelikož podle výše uvedeného by kalendář měl obsahovat i den příchodu Ježíše Krista, není nutné, aby dál Bůh do světa zasahoval. Moltmann se pak ptá, kde je v tomto pojetí Boží svoboda.

Tedy jde o to, že Moltmann vidí v Cullmannově pokusu redukci eschatologie do času v rámci dějin spásy, což podle něj vede ke zrušení eschatologie vůbec. Podle Moltmanna, učinil eschatologii závislou na časovosti jako symbolu pomíjivosti.

## 5.5. Shrnutí

Oskar Cullmann vstoupil do debaty o pojetí času a dějin, pochopením přítomné situace křesťanů jako napětí mezi „již ano“ ale „ještě ne“. Problematika výkladu eschatologie není podle něj řešitelná ani pouhou budoucností, jako u Alberta Schweitzera, ani pouhou přítomností, jako u Rudolfa Bultmanna. Rýsuje tak třetí cestu pochopení eschatologie mezi těmito dvěma krajními řešeními.

Základem je mu porozumění velikonočních událostí jako středu dějin, kdy vše, tedy i spása, je svázáno s Ježíšem Kristem. Tento střed je rozhodující, ale lineární pojetí času a dějin se odvíjí dál až do parusie. Věřící má podíl na bytí v Kristu, ale stále to není konec,

---

Brunner toto pojetí času charakterizuje jako „prazážitek času“, který je přirozeně přítomen všem lidem. Podle Brunnera je lineární čas nerozlučně spojen se zážitkem pomíjitelnosti, nemožností návratu člověka k tomu, co se stalo minulostí. Srov.: BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 43.



ten je připraven v rozhodujícím Božím zásahu, ve vzkříšení na konci věků. To je nejen věčně, ale i časově závislé na Kristu, kdy on byl prvním vzkříšeným.<sup>117</sup>

Věnovali jsme se také reakci teologa Jürgena Moltmanna. Z dalších názorů zmiňme námitku Karla Bartha. Ten, ale i ostatní teologové, vyčítali Cullmannově spásně-dějinné teologii přílišný důraz na horizontální linii spásy. Zásadní věc v Novém zákoně viděli ve vertikálním spásném Božím aktu v Kristu.<sup>118</sup> Na Oskara Cullmanna také reagoval Emil Brunner, kterým se budeme zabývat v další kapitole.

---

<sup>117</sup> KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. s. 148.

<sup>118</sup> CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. s. 16.

## 6. EMIL BRUNNER

Emil Brunner<sup>119</sup> se narodil 23. 12. 1889 ve Winterthuru blízko Curychu. Tam také studoval evangelickou teologii, kde byl jeho učitelem mimo jiných Leonard Ragaz (1868 – 1945). Teologii studoval také v Berlíně, kde byli jeho učiteli Adolf Harnack (1851 – 1930) a Julius Kaftana (1848 – 1926). V letech 1916 – 1924 sloužil jako pastor v horských vesnicích, v kantonu Glarus. Školní rok v letech 1919/1920 strávil studijním pobytem na Union Theological Seminary v New Yorku.

Doktorát získal na univerzitě v Curychu v roce 1913 na základě dizertace *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie der religiösen Erkenntnis*. (Symbolické v náboženském poznání. Příspěvky k teorii náboženského poznání). Habilitoval se v roce 1921 prací *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (Prožitek, poznání a víra).<sup>120</sup> Brunner v nich podrobil kritice psychologismus náboženské zkušenosti a idealismus filosofické metafyziky.

V Curychu působí od roku 1922 jako soukromý docent, v letech 1924 – 1953 jako profesor systematické a praktické teologie. Brunner byl přítelem Karla Bartha, ale od roku 1929 nastává jejich postupný názorový rozchod, který vedl k rivalitě obou. Brunner hodně hostoval v zahraničí v přednáškových cyklech: USA (1928), Nizozemí (1929), Velká Británie (1931), Maďarsko a Dánsko (1935), Finsko (1936), Švédsko (1937) a léta 1938 – 1939 strávil jako hostující profesor na Princetonu.

Jako odpůrce německého fašismu, aktivně před druhou světovou válkou vystupoval, 1942 – 1944 jako rektor curyšské univerzity, na podporu okupovaných zemí a proti

---

<sup>119</sup> Biografické a bibliografické informace čerpáme především: ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand*.

<sup>120</sup> Dizertace je věnována Leonardu Ragazovi, habilitační práce pak Hermannu Kutterovi. Oba byli představitelé švýcarského náboženského socialismu. Tamtéž, s. 275.

švýcarskému defétismu. V době studené války hájil hodnotu západní demokracie proti appeasementu.

Po přednáškové cestě po USA v roce 1946 a po Dálném východě v letech 1949 – 1950, zakončil akademickou kariéru v Japonsku (1953 – 1955). Tam pomáhal vybudovat International Christian University a zároveň vyučoval v Tokiu.

Vedle akademické práce vykonával Brunner i církevní činnosti. Pravidelně kázal (1931 – 1960) a vyučoval náboženství v maturitních třídách elitního gymnázia (1927 – 1939). Dbal také na vzdělání laiků, ale i farářů a obecně o obnovu osobního duchovního života protestantských křesťanů.

Angažoval se v ekumenickém hnutí, účastnil se například konference světových církví v Oxfordu (1937) a valných shromáždění Světové rady církví v Amsterdamu (1948) a Evanstonu (1954).

Byl ženatý s Margrit Lauterburgovou a měl čtyři syny. Zemřel v Curychu 6. 4. 1966.

Jeho dílo je rozsáhlé a je z oborů, které přednášel, tj. ze systematické a praktické teologie. Vedle monografií vydával i kratší texty, přednášky a kázání. Vybíráme chronologicky: *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (1924). *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantish-theologen Ethik* (1932), *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen* (1937), *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis* (1941). *Das Ewige in Zukunft und Gegenwart* (1953), *Dogmatik I-III* (1946, 1950, 1960) a mnoho dalšího.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Přehledně seřazenou bibliografii podle teologických oborů podává Jan Štefan. Tamtéž, s. 276 – 282.

Teologické úvahy Emila Brunnera o čase a dějinách budeme čerpat především z jeho knihy *Das Ewige in Zukunft und Gegenwart* (Věčnost v budoucnosti a současnosti) vydanou v roce 1953. Často ve svých názorech vystupuje proti Oskaru Cullmannovi, této polemice s ním budeme věnovat podkapitulu.

## 6.1. Čas jako naděje

Emil Brunner spojuje otázku křesťanského pochopení času s otázkou naděje. Ta je podle něj pro osud člověka nezbytná, stejně jako kyslík pro jeho organismus. Naděje podle Brunnera znamená, že je nám budoucnost přítomna, je nám aktuální. Uniknout z pout beznaděje je právě cílem jeho knihy.<sup>122</sup> Pro něj je tedy vztah k času praktickou záležitostí, mající dopad na lidský život. Východisko nachází v reflexi víry, v křesťanské teologii.

Křesťan, míní Brunner, chápe, že nejen jeho individuální minulost je jeho součástí. Člověk ale ve víře v Krista chápe i svou totožnost se širší minulostí celého lidstva, počínající Adamem a jeho pádem, oddělením se od Boha. Tedy, že jeho přítomnost je porušena tímto hříchem. Neopakovatelným Božím zásahem v Ježíši Kristu je ale nabídnuta člověku cesta zpátky k Bohu, kdy hřích je odstraněn.

Emil Brunner dochází k tomu, že člověk tímto děním poznává v Ježíši Kristu své vyvolení před vším časem lidstva<sup>123</sup>. Je tedy Bohem vyvolený od věčnosti v Ježíši Kristu, a tak vytrhnut z celého času. To je možné pouze prostřednictvím dějinné události smrti a vzkříšení Syna Božího. Skrze podíl na této neopakovatelné události má věřící svůj kořen

---

<sup>122</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 7.

<sup>123</sup> Pojem „předminulosti“ v Novém zákoně Brunner dokládá na 1 Korintským 2:7 „nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení.“ Jde tak názorově proti Cullmannovi, neboť ten myšlenku předčasnosti zavrhuje. Srov.: CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 47 - 48. Blíže se celému tématu věnujeme v podkapitole 6.2.

ve věčnosti. Ta je před časem, ano, před vší věčností. Je tak pozoruhodně spojena minulost s přítomností.<sup>124</sup>

Z toho také vychází bytí směrem k budoucnosti. Stále tíha výhledu, že budoucnost je „bytím k smrti“, není odstraněna. Naopak stává se trestem hříšnému. Soud smrti ale není rozhodující, rozhodující je pozitivní výhled v participaci na Kristově vzkříšení. Smrt tak není bezvýhodný osud, ale průchod k věčnosti. Starosti a úzkost, které obvykle přináší pohled do časové budoucnosti, jsou v Kristu přetransformovány do naděje věčného života a účasti na Božím království.<sup>125</sup>

Pokud má v přirozeném prožitku času důležitost přítomnost, pak to platí v kvalitě bytí „v Kristu“. *Durée réelle*,<sup>126</sup> prožívaný čas, je zatížen minulostí a obavou z budoucnosti, ve které zvláštní úzkost přináší výhled na smrt člověka. Brunner tak připomíná, že tímto způsobem můžeme těžko hovořit o reálném prožitku. Ten přichází až s vírou, kdy Kristus, jak zátěž minulosti, tak obavu z budoucnosti a smrti, plně odstraňuje. Tak je možná skutečná přítomnost, v Bohu, neboť on, jako neměnný a tentýž, zůstává nad časovým proudem. Věřící je skrze Ducha svatého v přítomnosti Boží, tedy v životě věčném, bezčasovosti, i když zatím předběžně.

Manifestací křesťanského života v Duchu svatém je láska *agape*. Ta je dána ve víře skrze Krista a je životem božím, neboť „Bůh je láska“<sup>127</sup> V tom je prožitek plně přítomnosti, kdy se v lásce člověk otevírá nejprve pro Boží Ty, následně pak pro Ty v druhém člověku. Pokud je člověk zatížen minulostí a strachem z budoucnosti, nikdy není plně přítomen svému bližnímu, nemůže skutečně milovat. Kristus tuto zátěž odstraňuje a osvobozuje mě k tomu být plně přítomný druhému a naopak můj bližní je

---

<sup>124</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 48.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>126</sup> Srov.: Kapitola 2.1.

<sup>127</sup> 1 Janův 4,8.

přítomný mně. <sup>128</sup> Láska je tak měřítkem víry, že vírou v Krista je Bůh skrze Ducha svatého v člověku přítomen. Láskou přichází ke své autentičnosti, neboť život pak nehledá pouze v sobě, ale přijímá ho jako dar skrze víru.

Ze svědectví Nového zákona tak Brunner formuluje proměnu lidské existence vírou v neopakovatelnou událost v čase. Pak tedy pochopení času je z pohledu křesťanství možné taky jen reflexí víry, teologie. Není totiž odvoditelné rozumem. Dokonce zůstane pouhému rozumu paradoxní, nepochopitelné.

## 6.2. Polemika s O. Cullmannem

Emil Brunner opakuje základní výpověď křesťanství, že čas byl stvořen spolu se světem. Bůh je tedy nad časem, stejně jako je nad světem, tedy má k času stejný vztah, jako ke světu.<sup>129</sup> Čas má svůj počátek ve stvoření a má i svůj konec, kdy místo času nastupuje věčnost.

Zde se vymezuje proti badatelským závěrům Oskara Cullmanna. Podle něj, pokud chceme porozumět koncepci času u raných křesťanů, musíme rozumět termínu „věk“ (*aión*)<sup>130</sup> v novozákonních textech. Ten je použit několika způsoby, jako přesně

---

<sup>128</sup> Zde se Emil Brunner odvolává na dílo *Gegenwart* od Eberharda Griesebacha. Srov.: BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 51.

<sup>129</sup> Jak jsme si uvedli v druhé kapitole, moderní fyzika souhlasí s výpovědí, že čas je myslitelný vzhledem k prostoru a hmotě. Srov.: kapitola 2.1. V teologii toto zjištění formuloval už Augustin, když mluví o existenci času pouze tam, kde jsou „hodiny“, předmět světa, na jehož změnách může být čas měřen. AUGUSTIN. *Vyznání*. s. 392 – 395.

<sup>130</sup> O. Cullmann se také zabývá novozákonními pojmy „tento svět“ a „přicházející svět“. Má za to, že u raných křesťanů rozdíl mezi těmito věky záleží v přítomnosti „zla“ nikoli s časovou kvalitou jako takovou. Ony dva světy nestojí v protikladu, že by „tento svět“ byl časový a „přicházející svět“ zase bezčasový. Rozdíl mezi nimi je ten, že u toho současného světa je čas v obou směrech, zpět ke stvoření, dopředu v parusii, zatímco „přicházející věk“ má limit pouze ve svém vzniku, který je popisován jako apokalyptické události. Na straně druhé pak není omezen. Vždy jde ale o čas, nikoli o bezčasovost. CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 47 - 49.

definovaný čas, ale také jako nespécifikovaně dlouhé trvání, pro které je použit termín věčnost. Vždy se ale jedná o čas.

Právě v chápání termínu věčnost je velký rozdíl mezi řeckým myšlením a judaismem, respektive raným křesťanstvím. V řeckém myšlení, formulovaném platonismem, je mezi časem a věčností kvalitativní rozdíl. Věčnost není nekonečně prodloužený čas, ale bezčasovost. Cullmann říká, že ranému křesťanství je myšlenka bezčasovosti cizí.<sup>131</sup> V Novém zákoně podle něj nestojí čas a věčnost jako protiklad, ale vymezený čas a nekonečný čas.<sup>132</sup>

Proti tomu mívá Brunnerova kritika. Podle Cullmannova výkladu je čas jako takový nestvořený, existující už před stvořením. Toto nelze podle Brunnera držet, protože před stvořením není nic, pouze věčný Bůh. Ten pak tvoří čas spolu se světem a stává se nad nimi Pánem.

Stejně tak Brunner odmítá Cullmannův závěr, že čas je ve své budoucnosti nekonečně dlouhý, dokonce ho považuje za absurdní.<sup>133</sup> Z Cullmannovy interpretace vyplývá, že mezi způsobem božího a stvořeného bytí, by byl pouze kvantitativní rozdíl. Pak by pro Boha neplatilo, že budoucí je pro něj stejně tak přítomné, jako minulé.<sup>134</sup>

Brunner chápe Cullmannovu obavu z platonizující<sup>135</sup> představy věčnosti jako bezčasnosti, ale zde mu vytýká, že se dopouští opačného omylu. Odlišnost věčného a

---

<sup>131</sup> K problematice vztahu času a věčnosti podrobněji: Tamtéž, s. 62 - 68.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>133</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 53.

<sup>134</sup> Což ale nemá oporu v některých biblických textech. Např.: 2 Petrův 3:8: „Ale tato jedna věc kéž vám nezůstane skryta, milovaní, že jeden den je u Pána jako tisíc let a 'tisíc let jako jeden den'“.

<sup>135</sup> O. Cullmann ve své knize zdůrazňuje potřebu opustit všechny filosofické koncepty v přístupu k otázce prvokřesťanského chápání času a dějin. Např. CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. s. 48. Emil Brunner za tím vidí především snahu vyhnout se platónskou filosofii „bezčasovosti“. Jinak s jeho názorem, vyhnout se zcela filosofickému myšlení, zásadně nesouhlasí. Sice přiznává, že křesťanské chápání času je jiné než

časného tkví v jeho interpretaci pouze v tom, že věčné je myšleno jako nekonečný časový prvek.

Brunner proti takovému chápání věčnosti říká, že pouze jasné ohraničení času, s jasným začátkem i koncem tvoří přímku, která ruší cyklické pojetí dějin. Začátek i konec jsou drženy věčným božím plánem. Od toho se odvíjí existence a smysl dějin lidstva, ale i kosmu tím, že Bůh směřuje čas od počátku ke konečnému cíli. Vše má v dějinách své místo, čemuž lze porozumět jen ze zjevení v Ježíši Kristu.

### 6.3. Bůh jako Pán času

Věčnost má jen Bůh, který má panství nad celým stvořeným světem a tedy i nad stvořeným časem. Pokud bychom přijali názor, že věčnost je pouze nekonečně dlouhý čas, Bůh by nebyl Pánem nad časem, ale podílel by se na pomíjitelnosti. Biblický Bůh není ovlivněn časovými rozdíly, je nepomíjející, věčný. Od počátku vidí i konec času a předurčuje budoucnost.

Pokud stvoření je dobré, znamená to, že ani vztah Boha ke stvořenému času není negativní. Chce, aby stejně jako svět, byl i čas naplněn jeho slávou. Chce, aby konec času byl „naplněním času“.<sup>136</sup> Časnosti se Bůh ujal skrze svého Syna. Pouze prostřednictvím této události můžeme porozumět i my, tomu jaký je Boží záměr, stvořitelský a vykupitelský plán. Jelikož Bůh vytvořil čas jako dějiny, ty pak nesou proces rozhodování, víry a pokání.<sup>137</sup>

Věčnému Bohu nejsou vlastní zátěže časnosti jako je pomíjitelnost, nebo smrt. Naopak, je „živým“ Bohem, ve kterém je věčnost. Lidská přítomnost, jako forma linearity

---

u filosofů, ale prosazuje zůstat v kritickém dialogu s moderní filosofií. BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 42 – 43.

<sup>136</sup> Efezským 1:10 „že podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu.“

<sup>137</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 55.



času, se stále drobí a tak působí žal. Zažívaný prchavý okamžik přítomnosti je podvojností mezi bytím a nebytím. I když má lidský prožívaný okamžik, *durée réelle*, v sobě minulé i budoucí, je síla tohoto obsahu nepatrná. Pouze Bůh, který jako Pán ovládá čas, má skutečnou *durée réelle*. Takovou, která se na rozdíl od lidského okamžiku, drží minulé i budoucí v nerozdělené jednotě.

Nám lidem je přítomnost, která je totožná s láskou, ve víře darována jako skutečná přítomnost bližnímu. Tato láska je jeho bytnost, která je sama o sobě jsoucí bytí pro nás, jako darující láska *agape*. Tato boží bytnost, jak se nám zjevuje, je otevřenost pro Ty. Tak Bůh je nejen jsoucím pro sebe, což je důvod pro stvoření. Boží věčnost je tak rozhovorem mezi Otcem a Synem, které má věčnou existenci.

Brunner tedy formuluje přítomnost, kterou přijímáme vírou v Krista, jako sebezpřítomnění Boha v nás. V tom tkví naše naděje, že se účastníme i budoucího, věčného života, neboť Boží láska je v nás skrze Ducha svatého.<sup>138</sup> „Tato láska je „eschaton“, které zůstává, když vše ostatní pomine“.<sup>139</sup>

#### **6.4. Shrnutí**

Emil Brunner definuje základní zkušenost času jako plynutí z přítomnosti do minulosti. Člověk je si vědom, že minulost i budoucnost jsou jeho součástí a tedy, že jeho prožívaný čas je zatížen minulostí, ale i obavou a strachem z budoucnosti. Nemůžeme tedy hovořit o skutečném prožitku přítomnosti, neboť přítomnost není plnou přítomností.

Skutečně prožívaný čas, skutečnou *durée réelle* má jen Bůh jako Pán času, ten drží budoucí i minulé v nerozdělitelné jednotě. Bůh svým neopakovatelným zásahem v Ježíši

---

<sup>138</sup> Římanům 5:5 „A naděje neklame, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“

<sup>139</sup> BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. s. 56.

Kristu nabídnul člověku tuto plnou přítomnost. Jeho minulostní zátěž prvotního i individuálního hříchu je odstraněna, stejně tak jako strach z budoucnosti. Vírou skrze Krista má věřící účast na věčnosti. To se děje postavením se do Boží lásky, která je kvalitou Božího království a která otevírá člověka pro Ty v druhém. Pak můžeme hovořit podle Brunnera o autentické přítomnosti.

## 7. JOSEF BOHUMIL SOUČEK

Josef Bohumil Souček<sup>140</sup> se narodil 12. 5. 1902 v Praze, kde také vychodil Akademické gymnázium. Byl synem prvního českého evangelického synodního seniora. V letech 1921 – 1925 studoval na filosofické fakultě UK a teologii na Husově fakultě. Teologii a historii také studoval v zahraničí, v Basileji, Paříži a Aberdeen.

Byl ve službě jako vikář Českobratrské církve evangelické v Hořicích, následně farářem v Krabčicích. V letech 1930 – 1945 působí jako tajemník synodní rady ČČE.

Doktorát získal v roce 1931 na Husově bohoslovecké fakultě v Praze a stal se soukromým docentem novozákonních věd. V době, kdy jsou za války zavřeny vysoké školy, vedl poloilegální kurz pro bohoslovce organizovaný ČČE. Od roku 1945 je mimořádným, od roku 1948 řádným profesorem na Husově fakultě, od roku 1950 Komenského fakultě. V letech 1960 – 1966 je proděkanem, 1966 – 1970 děkanem, stále tamtéž.

I když se habilitoval u Františka Žilky, teologicky byl pod vlivem J. L. Hromádky. S ním se také zasloužil o dialog s představiteli německé teologie a kultury, který ovlivnil duchovní vývoj směřující k jaru 1968. Ze Součkovy iniciativy také probíhal i evangelicko-katolický dialog v semináři V Jirchářích.

O jeho kvalitách, ale i váženosti v zahraničí svědčí dva četné doktoráty od univerzit v Basileji (1960) a Aberdeenu (1969).

---

<sup>140</sup> Životopisné a bibliografické údaje čerpáme především: SÁZAVA, Zdeněk a TONZAR, David. *Bylo jednou pět českých novozákonníků ...: kapitola z dějin naší novozákonní vědy*. Praha: Husův institut teologických studií, 2009, 125 s. a HALAMA, Jindřich. *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*. 1. vyd. Praha: Karolinum. 1994. 126 s. ISBN 80-7066-967-5.

Vybíráme z jeho díla: *Theologie výkladu kralické šestidílkky* (1932), *Bláznovství kříže. Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně* (1932), *Utrpení Páně podle evangelií* (1951), *Theologie apoštola Pavla* (1976).

Pracoval na heslech do Novotného *Biblického slovníku* (1951 - 1956), podílel se na tvorbě *Biblické konkordance I—III* (1954—1960). Jeho dílo vyvrcholilo prací na českém ekumenickém překladu Bible, při kterém byl až do smrti organizátorem a vedoucím novozákonní skupiny.

## 7.1. Rozdvojená eschatologie

Josef Bohumil Souček ve své knize *Bláznovství kříže* z roku 1932 definuje eschatologii, kterou označil termínem rozdvojená.<sup>141</sup>

Svoji teologickou práci zaměřuje na pochopení Nového zákona s tím, že vychází od apoštola Pavla. Impulzem jsou mu paradoxnosti víry tak, jak je nacházel u teologů jako Rudolfa Otty, Karla Bartha či Emila Brunnera.<sup>142</sup> Zejména u apoštola Pavla nacházel výroky a tendence, které jsou na první pohled paradoxními.<sup>143</sup> Apoštol Pavel je také pro Součka prvním skutečným teologem, který teologicky reflektuje a pojmenovává. Byť, jak je zjevné, věnuje se v díle i osobě Ježíšově, jako nevyhnutelnému zdroji a předpokladu pro Pavlovu práci.

### 7.1.1. Eschatologie u Pavla

J. B. Souček se zaměřuje na eschatologické představy apoštola Pavla, které vidí jako rámec Pavlových paradoxních tendencí. U Pavla nacházíme velký prostor pro očekávání

---

<sup>141</sup> Později v sedmdesátých letech začali toto pojetí američtí biblisté označovat jako „teleskopickou eschatologii“. POKORNÝ, Petr. *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn. 2008. 124 s. ISBN 978-80-86498-24-9. s. 21.

<sup>142</sup> SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. 2. vyd. Heršpice: Eman. 1996. 135 s. ISBN 80-901854-0-1. s. 12 - 13.

<sup>143</sup> Např. 1 Korintským 1-3.

posledních věcí. Pavel je zvláště zaměřen na nový příchod Krista, na jeho „den“<sup>144</sup> parusii.<sup>145</sup> Výklady Pavlových epištol ukazují,<sup>146</sup> že se Pavel ve svých eschatologických představách pohyboval v obrazech soudobé židovské apokalyptiky. To znamená, že počítal s příchodem nového vykupitelského Božího věku spojenou s katastrofální přeměnou kosmu, následované obecným vzkříšením a soudem.

Toto eschatologické očekávání obsahuje představu dvou věků. Tento svět, který je poddán smrti a hříchu, a přicházející budoucí věk<sup>147</sup>. Pavel ve svých epištolách mluví konkrétněji o „novém stvoření“, „životě“ a „spasení“.<sup>148</sup> Nejde však pouze o to, že eschatologie má u Pavla tak významné místo, ale o to, že Pavlova eschatologie je svérázná. Apoštol ji přetvořil a dává ji nový smysl.

Charakteristický znak pro Pavlovu eschatologii definuje Souček jako její rozdvojení. Eschatologie židovská, stejně tak jako eschatologie Ježíšova je obrácena do budoucnosti na onen budoucí, mesiášský věk. Pro Pavla ale bylo rozhodující, že Mesiáš už přišel jako historická postava. Pavel tak zavěsil celé eschatologické očekávání na Ježíše Krista, provedl christocentrickou aktualizaci.

Spásné skutky skrze kříž a zmrtvýchvstání byly učiněny. To, co bylo očekáváno judaismem v budoucnosti, se stalo přítomností. Kříž a vzkříšení jsou události minulosti, ale významem eschatologická a jejich moc je přítomná. Byl učiněn průlom do starého věku, vláda hříchu je zlomena. Z Pavlových epištol<sup>149</sup> číší jistota dosaženého vítězství. Eschatologické očekávání se stalo přítomností. Věřící jsou skrze křest v Ježíše Krista připojeni reálně, i když skrytě, na Kristově životě.<sup>150</sup> Přesvědčení, že křesťanův život je

---

<sup>144</sup> 1 Tesalonickým 4,13-5,8; 1 Korintským 13,9-13; Římanům 8,18-25.

<sup>145</sup> Více k termínu parusie u Pavla a obecně o jeho představě posledního dne: SOUČEK, Josef Bohumil a Petr POKORNÝ. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1982. 252 s. s. 63 - 70.

<sup>146</sup> Srov.: Tamtéž, s. 56 - 57.

<sup>147</sup> Podrobněji k charakteristice obou světů a řecké terminologii: Tamtéž, s. 57 - 58.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>149</sup> Zde konkrétně Římanům 8,1-11.

<sup>150</sup> SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 46 - 47.

spolu s Kristem v Bohu,<sup>151</sup> je původem tzv. Pavlovy mystiky. Ta vychází z anticipace základního faktu eschatologie.<sup>152</sup>

Pavlova zpřítomněná eschatologie obsahuje důležitý důraz na to, že Pán je osobně přítomen věřícím. Někdy mluví přímo o „být v Kristu“, o tom že Kristus přebývá v jeho věrných. Jindy vyjadřuje to samé jako přítomnost, závdavek Ducha. Ten také tvoří mezi lidmi nový Boží lid, církev, kde zaznívá evangelium o přítomnosti Božího spasení. Ve vlomeném novém věku v Kristu je důležité, že základní stránka starého věku, moc Zákona, byla zlomena. Křesťan si přisvojuje vírou ospravedlnění, které je mu v milosti nabídnuto. Vedle víry pak stojí, jako kvality nového vlomeného věku, naděje a především láska.<sup>153</sup>

Na druhé straně eschatologie je stále eschatologií. Apoštol Pavel je nadále pevně zakotven v očekávání druhého Kristova příchodu, i když rozhodující již bylo vykonáno. Parusie bude znamenat něco radikálně nového. V tom je ona Součková rozdělená eschatologie. I když je vítězství dosaženo, Pavel dál vede boj, kdy konečné vítězství v podobě parusie teprve přijde. Mezi přítomným a budoucím je „hluboký zářez“<sup>154</sup> a tím je vzkříšení těla, nebo jeho nová existenční forma.

Souček upozorňuje, že obě „půlky“ eschatologie jsou stejně důležité, nejde dát větší důraz ani na jednu z nich. Ona „anticipovaná půlka“ eschatologie vede k mystice. Tedy jak mystika, tak eschatologické očekávání parusie, jsou konstitutivními prvky teologického myšlení apoštola Pavla.<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> Koloským 3:3 „Zemřeli jste a váš život je skryt spolu s Kristem v Bohu.“

<sup>152</sup> Souček v hlavních tezích přijímá závěry Schweitzerova výkladu Pavlovy mystiky (srov. kap. 3.2.): SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 47.

<sup>153</sup> SOUČEK, Josef Bohumil a Petr POKORNÝ. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich. 1982. 252 s. s. 60 – 61.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>155</sup> SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 47.

V přítomném čase, mezi vzkříšením a parusí koexistují oba eony vedle sebe. Jak tedy ten překonaný minulý, tak ten budoucí, Kristem získaný. Nejsou však v rovnováze, ale ve skrytém boji.<sup>156</sup> Přítomnost je meziobdobí, síla vydobytého Kristova eonu je zde, ale skrytě. Plná manifestace je věcí budoucnosti.

Toto Součkovu pojetí eschatologie můžeme mít za to, že trefně popisuje paradoxní stav křesťanova života. Ono meziobdobí způsobuje napětí mezi vnitřním životem a pravým určením člověka, mezi nárokem víry a světem. Bez naděje, tedy eschatologického očekávání, by se tento rozpor nesl těžko, neboť nový život křesťana je skryt. Souček tento stav shrnuje: „Nutno nahlédnout, že znakem přítomné éry je kříž a že nelze jinak, než žít v nesení kříže a v očekávání vzkříšení“.<sup>157</sup> Tato paradoxnost není zmarem. Člověk ji překonává naději, že v budoucnu uzří „tváří v tvář“,<sup>158</sup> bez podobenství a paradoxu.

J. B. Souček se nebrání demytologizaci dílčích Pavlových vyjádření, které jsou zatíženy dobovými vlivy židovské tradice. Musí nám ale ve víře zůstat přesvědčení, že Bůh je s námi svými dary již aktuálně přítomen, to na jedné straně. Na druhé straně, že budeme v budoucnosti plně vykoupeni od hříchu se vším stvořením.<sup>159</sup>

### 7.1.1. Eschatologie u Ježíše

Na základě Ježíšových slov v Novém zákoně, zvláště v jeho blahoslavenstvích,<sup>160</sup> Souček poukazuje na masivní přítomnosti eschatologie. Zvláště právě blahoslavenství se vyznačují paradoxními prohlášeními. I když jsou blahoslavenství nesena vyhlídkou plného překonání příchodem Božího království, paradoxnost tím není zrušena. Blahoslavenství se ve světle parusie stávají snesitelné, umožňuje v paradoxním napětí

---

<sup>156</sup> Galatským 5:17 „Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad, takže děláte to, co dělat nechcete.“

<sup>157</sup> SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 48.

<sup>158</sup> 1 Korintským 13,12.

<sup>159</sup> Srov.: SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 49 – 50.

<sup>160</sup> Zejména ve verzi evangelisty Lukáše – Lukáš 6,20-23: Tamtéž, s. 96.

setrvat. Eschatologický výhled tak ukazuje situaci, kdy vedle sebe je postaven tento lidský svět s jeho hodnotami a hodnoty Božího království.

Eschatologický výhled také nese s sebou důležitý prvek. Ukotvenost evangelia v jiném než v tomto empirickém světě, dává pozadí a smysl Ježíšovým přísným etickým výrokům. Bez zakotvenosti v novém eonu, bez víry, by Ježíšovy výroky byly paradoxní, ale nesmyslné.<sup>161</sup> Ztratily by oprávněnost a absolutní požadavek.<sup>162</sup>

V této eschatologii evangelií nachází J. B. Souček vnitřní napětí. Vedle Ježíšových výroků, které směřují do budoucnosti, vidíme skupiny výroků, které ukazují, že Boží království je také přítomnou realitou. Z verše Matoušova evangelia,<sup>163</sup> vidíme, jaké povahy je přítomnost Božího království. Je to vpád očekávaného Božího světa do naší časnosti. Nejde tedy o zásvětnost odvozenou z lidských myslí. Nový svět se manifestuje skrze Ježíšovy zázraky, resp. znamení. Z celého Ježíšova vystoupení a absolutního nároku je zřejmé svázání s přítomností Mesiáše.

Mezi Ježíšovými výroky obsahující čistě futuristický pohled a mezi jasně přítomnými nalezneme jisté napětí. Zde J. B. Souček nalézá ono rozdvojení eschatologie tak, jak ji definoval u apoštola Pavla, jako zdroj mystiky a rámec jeho paradoxie.

## 7.2. Shrnutí

Evangelického teologa Josefa Bohumila Součka jsme vybrali jako výrazného českého zástupce v diskuzi o eschatologii ve 20. století.

Na základě své exegetické práce, zejména Pavlových epištol, Souček definoval charakter pojetí prvokřesťanské teologie jako rozdvojenou eschatologii. Vyjádřil tak

---

<sup>161</sup> Totéž můžeme soudit i o Pavlových výrocih.

<sup>162</sup> Srov.: SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. s. 96 – 97.

<sup>163</sup> Matouš 12:28 „Jestliže však vyháním demony Duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.“



napětí mezi již nastalou situací, kdy vše rozhodující pro naši spásu bylo vykonáno ve velikonočních událostech na jedné straně a parusí Ježíše Krista na straně druhé. Jednání Boží není tak jen očekávání budoucnosti. Je založeno v díle Ježíše Krista, který je v přítomnosti s církví přítomen. J. B. Souček se tak snaží popsat paradoxní stav křesťana v tomto meziobdobí. Skrze křest již křesťan patří Kristu, může zakoušet víru, naději a lásku, ovšem vše nepřestává směřovat k budoucímu dokonání.

Svým pojetím rozdvojené eschatologie J. B. Souček reaguje na čistě budoucnostní chápání eschatologie u Alberta Schweitzera, ale staví ji i proti jejímu „zpřítomnění“ u C. H. Dodda.<sup>164</sup>

Souček tak ve třicátých letech dochází k podobnému pochopení eschatologie jako Oskar Cullmann, ale nezávisle na něm. U obou je pojetí eschatologie zcela christocentrické s tím, že minulé v Ježíši Kristu a očekávané v parusii vytváří jakési přítomnostní napětí. Souček ale oproti Cullmannovi říká, že Ježíš není pouze střed času, ale je i jeho Pánem. Nesouhlasí tak s Cullmannovým pojetím dějin spásy<sup>165</sup>, neboť podle něj je Boží vláda, i když se děje vždy ve vztahu k času, vůči naší časnosti nezávislá.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> SOUČEK, Josef Bohumil a Petr POKORNÝ. *Teologie apoštola Pavla*. s. 58.

<sup>165</sup> Srov. kap. 5.2.

<sup>166</sup> SOUČEK, Josef Bohumil a Petr POKORNÝ. *Teologie apoštola Pavla*. s. 59.

## 8. ZÁVĚR

V naší práci jsme sledovali pojetí času a dějin v moderní teologii. Na základě poznaného můžeme konstatovat, že toto tázání je v teologii velmi důležité, protože má konsekvence s ostatními oblastmi teologie s dopady na pochopení situace věřícího člověka.

Zjistili jsme, že pojetí dějin a času úzce souvisí s interpretací Ježíšovy osoby, ale také s pochopením eschatologie. Pozorovali jsme také to, že teologické pojetí času a dějin je ovlivňováno výsledky debaty ostatních vědních oborů, zvláště filosofie.

Po základních informacích o pojetí dějin a času v mimokřesťanském i křesťanském světě, jsme zkoumali pět významných teologů 20. století, kteří se věnovali otázce dějin a času. Jejich závěry už zde opakovat nebudeme, neboť jsou uvedeny v souhrnu za každou kapitolou.

Shledávali jsme, že výsledky tázání křesťanských teologů po čase a dějinách nemusí být nutně pouhou teoretickou, „akademickou“ záležitostí. Právě v dnešní době, kdy mnoho lidí prožívá čas jako úzkost a strach z budoucnosti, nebo naopak jako zátěž viny z minulosti, může křesťanský výklad času poskytnout zcela nový pohled na život a jeho účel.

I teologická reflexe dějin, které jsou tématem židovsko-křesťanské kultury, může připomenout dnešní společnosti důležitou věc, tedy to, že Bůh zjevením sám sebe, vnesl do dějin smysl a porozumění. Ukazuje se tak, že dnes převažující chápání dějin jako procesu neustálého růstu a vývoje, je jen iluzí.

Z četnosti publikovaných prací z různých druhů vědních oborů, se můžeme snad oprávněně domnívat, že otázka času a dějin není uzavřená. Za zmínku jistě stojí alespoň dva nejvýraznější moderní autoři, kteří se snaží odpovědět na otázku koncepce lidských

dějin. Je to americký politický teoretik Samuel Huntington (1927 – 2008) s jeho spisem *Střet civilizací* a filosof japonského původu Francis Fukuyama (\*1952) s knihou *Konec dějin a poslední člověk*.

Teologie vstupuje do této debaty z pozic reflexe víry v Ježíše Krista, který jako inkarnace Boha zjevil kvalitu a smysl času a dějin, které jsou člověku z rozumového uvažování nedostupné. Přesto, nebo možná právě proto, reflexe času, dějin a jejich smyslu může být jeden z prostorů dialogu s moderní společností.

## 9. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

AUGUSTIN. *Vyznání*. přetisk vyd. L. Kruncíře z r. 1926. Praha: Kalich, 1990. 562 s. ISBN 80-7017-144-8.

BIRMELÉ, André. *Oscar Cullmann: In the Service of Biblical Theology and Ecumenism* [online]. c2013, poslední revize 11. 6. 2013 [cit.2013-06-11]. Dostupné z: <[www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012English.pdf](http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/ActuelCullmannJerusalem2012English.pdf)>.

BRUNNER, Emil. *Eternal Theology*. Westport: Greenwood press, 1972. 232 s. ISBN: 0-8371-6508-3.

BRUNNER, Emil. *Christianity and Civilisation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. 172 s.

BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. 129 s. ISBN 80-85241-66-8.

BULTMANN, Rudolf. K problému demythologisace. *Reflexe*, 1994, č. 11. Praha: ISE, edice OIKÚMENÉ. s. 1 - 8.

CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. 1. English ed. London: SCM, 1967. 352 s.

CULLMANN, Oskar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM press, 1962. 253 s.

FOLLPRECHTOVÁ, Jana. *Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace*. Praha. 2005. 145 s. Dizertační práce na HTF UK. Vedoucí dizertační práce prof. Zdeněk Kučera.

- GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prešov: Vašek, 1999. 450 s. ISBN 978-80-7165-699-9.
- GRENZ, J. Stanley – OLSON, E. Roger. *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Carlisle: Paternoster press, 393 s. ISBN: 0-85364-590-6.
- HALAMA, Jindřich. *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1994. 126 s. ISBN 80-7066-967-5.
- HAWKING, S. *Stručná historie času: od velkého třesku k černým dírám*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991. 186 s. ISBN 80-204-0169-5.
- JACKELEN, Antje. *Time and Time & Eternity: The Question of Time in Church, Science and Theology*. Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005. 345 s. ISBN 1-59947-076-4-1.
- KUČERA, Zdeněk. *Trojčinní teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2001. 303 s. ISBN 80-86263-21-5.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století: antologie*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 461 s. ISBN 978-80-7021-887-7.
- MÁNEK, Jindřich. Albert Schweitzer, teolog a svědek Kristův: K jeho pětaosmdesátinám - 14. 1. 1960. *Náboženská revue*. 1959, roč. 30.
- MOLTMANN, Jürgen. *The coming of God: Christian eschatology*. 2nd publ. London: SCM press, 2005. 390 s. ISBN: 0-334-02635-0.
- POKORNÝ, Petr – FUNDA, Otakar. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. 312 s. ISBN 80-7021-010-9.
- POKORNÝ, Petr. *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn, 2008. 124 s. ISBN 978-80-86498-24-9.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologii dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. ISBN 978-80-7195-369-2.

SÁZAVA, Zdeněk a TONZAR, David. *Bylo jednou pět českých novozákoníků ...: kapitola z dějin naší novozákoní vědy*. Praha: Husův institut teologických studií, 2009, 125 s.

SCHWEITZER, Albert. *Z mého života a díla*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1974. 230 s.

SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4.

SOUČEK, Josef Bohumil a Petr POKORNÝ. *Teologie apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1982. 252 s.

SOUČEK, Josef Bohumil. *Bláznovství kříže*. 2. vyd. Heršpice: Eman, 1996. 135 s. ISBN 80-901854-0-1.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 7. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 s. ISBN 80-7192-500-2.

ŠTEFAN, J. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století Barth-Brunner-Tillich-Althaus-Iwand*. 1 vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 507 s. ISBN 80-7325-080-2.

TRTÍK, Zdeněk. K. Barth o R. Bultmannovi. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30.

TRTÍK, Zdeněk. Theologický problém Rudolfa Bultmanna. *Náboženská revue*, 1959, roč. 30.

## **10. SUMMARY**

### **The Question of History and Time in Modern Theology**

The diploma thesis deals with conceptions of history and time in 20<sup>th</sup> century theology. It introduces the basic conceptualizations of time and history in different cultures, religions, sciences and philosophy, which are then compared with basic Christian understanding of time and history.

Question of time is brought into theology by Albert Schweitzer and his “consistent eschatology” school. Schweitzer has focused on historical-critical search of Jesus and saw him as an eschatological person, the apocalyptic proclaimer of the End-time catastrophe. From this A. Schweitzer drew his conclusion on consistent (thoroughgoing) eschatology, where eschatology is still in the future.

Next in this discussion is Rudolf Bultmann with his program of demythologization, in which he interpreted the Bible’s statements existentially. He sees eschatology as an anthropological demand. Eschatology is not a future event, but it calls for a decision at the present moment. Existential eschatology is not about the end of the world waiting in future. Instead, future comes to meet human beings in the kerygma, and faces them with the final decision.

Oskar Cullmann came with his salvation-history theology, which tries to mediate between two concepts – the “not yet” of consistent eschatology and the “now already” of the existential interpretation. On the basis of the Early Christians, he sees Christ as “the mid-point of time”, when everything is connected with it, even human salvation.

Emil Brunner focused his interpretation on the God, which he sees as Lord of the time. Only he holds past and future at the present moment, true *durée réelle*. Humans can participate through faith in Jesus Christ in the eternity of God.

Considered in this work is the Czech representative J. B. Souček. On the basis of his exegetical work, especially Paul's epistles, Souček defined the concept of early Christian's theology as "the split of eschatology". The concept is similar with the Cullmann's one. It wants to express the tension between what is already made in a Cross of Jesus Christ and what is expected in the Parousia.