

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblických věd

Jiří Dosoudil

**Novozákonní eschatologie
a základy křesťanské naděje**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Mireia Ryšková, Dr. theol.

Praha 2016

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 18. dubna 2016

Jiří Dosoudil

Bibliografická citace

Novozákonní eschatologie a základy křesťanské naděje : diplomová práce /
Jiří Dosoudil; vedoucí práce: Mireia Ryšková. -- Praha, 2016. -- 100 s.

Anotace

Práce se soustředí na eschatologii novozákonních spisů, a to se zřetelem zejména k těm jejím prvkům, v nichž nacházela raná církev svou naději. Vývoj této naděje mapuje na jednotlivých textech: po shrnutí starozákonních východisek představuje také východiska dobová, významné socio-kulturní fenomény Ježíšovy doby, apokalyptiku a některé mimobiblické prameny, a navazuje analýzou Pavlových textů. V nich si zvláště všímá prolnutí apokalyptiky s eschatologickými tématy a otázky případného zlomu v Pavlově myšlení v důsledku opoždění brzy očekávané parusie; u Pavlových eschatologických očekávání také diskutuje individuální a společenské rysy. Předstoupněm k rozboru eschatologie synoptických evangelií je širší pojednání o vývoji naděje v návaznosti na opoždění parusie v rámci celé církve. Vývoj výrazových prostředků křesťanské naděje je dále mapován na christologii Janova evangelia, v obou listech Petrových a v listě Judově a stručně také v ostatních novozákonních spisech. Zvláštní pozornost je věnována eschatologickým prvkům knihy Zjevení, stejně jako dalším novozákonním pasážím považovaným tradičně za apokalyptické.

Klíčová slova

eschatologie, naděje, parusie, raná církev, deeschatologizace, apokalyptika.

Abstract

The thesis concentrates on the New Testament eschatology, especially on such it's elements, in which the early church found it's hope. The development of this hope is mapped on the particular texts: after an Old Testament introduction, there is an explanation of significant Jesus days' socio-cultural phenomena, apocalypticism and several non-biblical sources, after that the theme goes on with analyzing the Pauline texts. An influence of apocalypticism on eschatological themes is questioned in them, as well as possible shift in Paul's thinking as a result of a parousia delay; Paul's eschatological expectations are also discussed in their individual and social aspects. Before the analysis of the synoptic gospels eschatology, there is a chapter dedicated to a development of a church's hope following the delayed parousia. A development of Christian discourse about it's hope is also observed on the John's christology, on the both letters of Peter and on the letter of Judas, and also briefly on the other New Testament letters. A special attention is paid to the book of Revelation, as well as to another New Testament apocalyptic passages.

Keywords

eschatology, hope, parousia, the early church, de-eschatologization, apocalypticism.

Počet znaků (včetně mezer): 172173

Poděkování

Poděkování patří vedoucí práce za obětavou pomoc po celou dobu vzniku textu i během jeho závěrečných úprav.

Obsah

Úvod	1
1. Eschatologie Starého zákona	3
1.1 Zaslíbení a dějiny	3
1.2 Boží soud a nový věk	5
1.3 Postava mesiáše	8
1.4 Posmrtný život a vzkříšení	12
1.4.1 Šeol a gehenna	13
1.4.2 Vzkříšení	16
2. Předpoklady novozákonní eschatologie	18
2.1 Eschatologicky orientovaná hnutí Ježíšovy doby	18
2.2 Apokalyptika	21
2.3 Další eschatologické motivy	24
3. Eschatologická perspektiva Pavla a jeho žáků	29
3.1 Základy nové naděje	29
3.1.1 Starozákonní a apokalyptická východiska	30
3.1.2 Eschatologický zlom	32
3.2 Naděje mezi věky	38
3.3 Společenský a individuální rozměr naděje	42
3.3.1 Smrt, vzkříšení a společenství	46
4. Raná církev a zakotvení eschatologie	50
4.1 Podněty eschatologického vývoje	51
4.1.1 Oddálení parusie	51
4.1.2 Další podněty	56
4.2 Specifika synoptických evangelií	61
4.2.1 Markovo evangelium	61
4.2.2 Matoušovo evangelium	63
4.2.3 Lukášovo evangelium	67
4.3 Christologie jako transformace křesťanské naděje	70
4.4 Petrovy listy a další novozákonní texty	75
4.4.1 Eschatologie Petrových listů a listu Judova	75
4.4.2 Eschatologie ostatních novozákonních spisů	81
5. Eschatologie v apokalyptickém výrazu	88
5.1 Eschatologická perspektiva knihy Zjevení	88
5.2 Další novozákonní texty	94
Závěr	98

Úvod

22. října 1844 očekával Henry Emmons, následovník učení baptistického kazatele Williama Millera, příchod Ježíše Krista. Čekal celý den a Ježíš nepřišel; čekal celé dopoledne i dne následujícího, avšak kolem poledne jej zastihly mdloby a než se setmělo, potřeboval již pomoc, aby se dostal do svého křesla, protože fyzické síly ho již téměř zcela opustily. Ležel dva dny v napjatém očekávání – „bez jakékoliv bolesti ... přemožen zklámáním.“¹

Očekávání druhého Ježíšova příchodu, jeho parusie ve slávě, je fenoménem provázajícím bez nadsázky celé dějiny křesťanství. Příběhy marného očekávání, bolestivého vystrízlivění a návratu do každodenního života často již bez rozprodaného majetku nejsou jen záležitostí moderních dějin, ale můžeme se s nimi v podivuhodně přesné podobě setkat již v rámci prvních staletí. Jako dlouhý a členitý proces vyrovnávání se s takovým zklamáním pak chápou někteří biblisté dokonce celé dějiny rané církve: zejména liberální tradice rozvinula pohled na novozákonní spisy jako na „dokumentační materiál“ hledání nové naděje. Lze však skutečně říci, že nadějí rané církve byl výhradně Pánův návrat a proměna světa, která měla tuto skutečnost doprovázet? Byla tato naděje, když se parusie opožďovala a první generace křesťanů začala postupem času vymírat, zdiskreditována? A je rozdvojenost eschatologie skutečně teprve pozdějším projevem zklamání a následného „zabydlování“ v tomto světě?

Otázka po podobě a charakteru křesťanské naděje je primárním zájmem této práce – společně s eschatologií, vírou prvotní církve v oblasti posledních věcí člověka, dějin a světa, jež se s ní zdá být neodmyslitelně svázána. Tímto úzkým poutem jsou práci dány také dílčí cíle: analýza naděje prvních křesťanů se neobejde bez zmapování eschatologického vývoje, na který jednak v rámci židovské víry navázali, a který jednak v rámci již vlastních dějin dále směřovali. Důležitou se pro toto téma také zdá být otázka, jaký měl tento vývoj na podobu křesťanské naděje vliv. Bude sledováno, zda

¹ KNIGHT, G. R.: *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism*. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1993, str. 217-218.

naděje novozákonních spisů prodělala proměnu, a pokud ano, jak lze potom definovat její neměnný fundament.

Je třeba předeslat, že tato značně široká témata není možné v rámci rozsahu poskytnutému této práci skutečně do detailu prodiskutovat, takže se v některých dílčích bodech práce spoléhá na převažující konsenzus, který v závislosti na důležitosti dané tematiky pro stanovené cíle povšechně či blížeji charakterizuje, popřípadě jej stručně komentuje. Její vlastní metoda však spočívá v kompilaci autorových tvrzení doložených odkazy na konkrétní prameny a kriticky hodnocených tvrzení převzatých ze sekundární literatury.

1. Eschatologie Starého zákona

Skutečnost, že o základech křesťanské naděje nelze pojednat bez představení starozákonních východisek je zřejmá. Tak jako pravděpodobně u většiny novozákonních studií se i zde však musíme vyrovnat se skutečností, že ačkoliv samotný Starý zákon představuje minimálně co do rozsahu bohatší pramennou základnu než zákon Nový, rozsahová omezení mu zde neumožňují věnovat odpovídající pozornost, a tak namísto popisu starozákonní eschatologie jako celku zde půjde o představení oblastí důležitých pro vlastní tematiku práce.

Vyplyne, že celá perspektiva Starého zákona je zaměřena ke společnému, budoucnostně zaměřenému cíli. Jednotlivá podtémata této kapitoly se setkávají právě v tomto bodě a vyjadřují jeho jednotlivé aspekty. Kromě představení eschatologického základu Starého zákona zde však půjde také o kulturní a historická specifika důležitá pro navazující rozbor novozákonních textů.

1.1 Zaslíbení a dějiny

Příběhy o zaslíbení, vyvolení národa, uzavření smlouvy či dalších dějinách vztahu Boha s jeho lidem jsou v rámci Starého zákona něčím natolik zásadním, že je lze sotva postrádat v jakékoliv starozákonní studii. Jestliže pro eschatologii nabývá zvláštním způsobem na významu to, co se nějakým způsobem týká budoucnosti a příštích očekávání, jsou to potom právě Boží zaslíbení, která představují základní formu pojetí dějin. Jejich vývoj vidíme napříč celou starozákonní historií, takže další dějiny jsou vlastně již jen jejich rozvinutím: od praotců přecházejí na celé jejich rody, rozvíjejí se do velkolepých národních dějin, aby konečně v poexilním období přesáhly hranice národa, biologického života a celého světa. Co tedy lze o těchto věcech říci z perspektivy sledující primárně novozákonní důsledky?

Za prvé, interpretace Božích zaslíbení přechází postupem času do stále obecnějších rovin. Jistota Boží náklonnosti, nejprve vyjádřená v podobě zajištění pozemského potomstva tak důležitého pro starověkou zemědělskou společnost,² je

² Gn 13,16; Gn 15,5; Gn 17,5–6. Důležitost motivu podtrhuje i jeho opakování: to, co je přislíbeno Abrahamovi, se dostává i Izákovi (Gn 26,4) a Jakubovi (Gn 28,14; Gn 32,13).

přenášena ke stále vyšším a vyšším horizontům, ať už v podobě obrany před nepřáteli,³ zajištění sociálních potřeb,⁴ spravedlnosti.⁵ Skutečnost, že zaslíbení Boží blízkosti a ochrany je zde základem jakýchkoliv budoucích vyhlídek, je patrná zejména v obdobích krize a nejistoty: poté, co se Izraeli splnilo jeho zaslíbení, hojně se rozmnožil⁶ a následně upadl do neposlušnosti,⁷ odvolává se Mojžiš právě na staré Hospodinovo zaslíbení.⁸ V zásadě ničím jiným než zopakovaným a do důsledku rozvedeným ujištěním o Boží přízni není pro Starý zákon ani smlouva na Sinaji. Jde o další z řady Hospodinových darů již proto, že nejde o svazek rovnocenných partnerů, ale vztah mocnějšího ke slabšímu (ברית, berit), do kterého nemá přinášet Izrael přinášet o nic více než svoji poslušnost a věrnost. Pomyslná protisluzba je pak z Boží strany natolik nesrovnatelná, až zde celá právní terminologie působí ironicky: je jí totiž přízeň a blízkost Boha, který si lid již předem vyvolil a nezaslouženě jej osvobodil z egyptského otroctví.⁹ Když ale později kritický hlas proroků ukazuje, že ani takto formulovaný závazek není s to Izrael dodržet, vyvstává perspektiva Božích zaslíbení opět napovrch, tentokrát s poukazem na jejich odepření pro lidskou zlobu, modloslužbu a nespravedlnost.¹⁰ A budoucnostní zaměření vystupuje konečně ve své nejzřetelnější podobě do popředí v období babylónského zajetí, když se právě k příštím událostem upírají naděje celého národa.¹¹ Toto a poexilní období pak také věnují zvláštní pozornost vrcholným futurologickým vizím Hospodinova kralování, příchodu již i duchovně působícího mesiáše, návratu ráje či dovršení celého stvoření.¹²

V důležitých konstitutivních textech starozákonní víry tak nemůže chybět ani připomínání těchto zaslíbení a jednotlivých spásných Božích činů, slavení a udržování kolektivní paměti.¹³ Jde o, zde za druhé, vzorovou ukázkou přístupu k dějinám jako k záznamu zkušeností lidu s Hospodinem, takže se „z jednotlivých oslavných záznamů

³ Např. Ex 17,8-16.

⁴ Např. Ž 82; Ex 22,21; Dt 10,18; Dt 24,17-22; Dt 26,12; Dt 27,19; Jer 22,3.

⁵ Např. Ž 5,13; 23,3; 34,16; 35,24; 37,29; 55,23; 69,28; 97,11 aj.; Pš 10,3; 11,8; 14,32 aj.

⁶ Ex 1,7; Ex 1,12; Ex 1,20.

⁷ Nm 14,2-4.

⁸ Ex 32,13-14.

⁹ Ex 34; Ž 94,14.

¹⁰ Např. Oz 1-3; Ez 3,7; Iz 6,10; Jer 4,14; Jer 15 aj.

¹¹ Ezd 1,1-2.

¹² Srov. Iz 65,17; Am 9,13; Iz 7,15; 11,6-9. O živosti této tematiky v poexilním období i v době Ježíšova života viz např. RATZINGER, Joseph: *Ježíš Nazaretský*. Díl 1. Brno: Barrister & Principal – studio, 2007, str. 51.

¹³ Ex 12,14; 12,25; 20,2; Dt 11,1-7; 26,5-10; Lv 11,45; Nm 15,41.

o Božím zjevení ... vytváří souvislá tradice v podobě dějinného vyprávění.¹⁴ Pro Pokorného pak tato svědectví v životě Božích svědků, byť zaznamenány „jen“ v dějinách, s sebou nesou Boží zjevení a odkazují k eschatologickému cíli.¹⁵ Iniciativa je zde jasná: je to Bůh, který zjevuje sama sebe a tak i poznání budoucích skutečností. Nejde o spekulaci nebo filozofii dějin. Boží sebezjevení má charakter daru – na to navazuje i později Pavel¹⁶ – a je tak vyloučena např. možnost dějiny odkrývat věštbami nebo jimi jinak manipulovat.¹⁷

Je tedy možné shrnout: běh světa není ve Starém zákoně Bohu lhostejný, vstupuje do něj a směřuje jeho vývoj. Dějiny mají svůj význam.¹⁸ Národ, který si nejprve vyvolil a poté doprovázel zaslíbeními a spásným jednáním, je zde nástrojem k dosažení cíle sledovaného již při stvoření světa; jde o vyvolení s celosvětovým významem, o zejména proroky¹⁹ akcentovanou službu národům. Starozákonní naděje je nadějí kolektivistickou. Je nesena společenstvím celého lidu odvolávajícího se k zaslíbením daným praotcům,²⁰ s nadějí celého lidu je zpočátku spojena i jakákoliv naděje individualistická.²¹ Cílovou hodnotou je pokoj, „život v dostatku a spravedlivých vztazích“,²² a jejich dovršení spočívá hlavní význam a směřování perspektivy nového věku.²³

1.2 Boží soud a nový věk

Úvahou o základu naděje starozákonní víry se tak dostáváme k vlastní eschatologické tematice. Toto propojení rozhodně není náhodné a lze říci, že jde o vyústění či domyšlení původně hlavně pozemsky orientované víry²⁴ v Boha oslovujícího konkrétní osoby v konkrétních dějinách. Věrnost, kterou doprovází zaslíbení vůči svým

¹⁴ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*. Praha: Kalich, 1992, str. 15.

¹⁵ Srov. tamtéž, str. 16-18.

¹⁶ Ga 3,6-18; Ř 2,17-29; Ř 4,1-25.

¹⁷ Dt 18,9-11; Ex 22,17.

¹⁸ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 19-20.

¹⁹ Gn 12,3; Gn 9,1-17; Iz 2,2-5; 25,6-8; 60,1-6; Jer 3,17; 16,19-21.

²⁰ Srov. Gn 12,1-4; Gn 15,5-8. Tuto perspektivu neopouští ani Nový zákon - např. Řím 9,6-8; Gal 3,7.29; Sk 26,6-7.

²¹ Ex 20,5; Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 25.

²² Tamtéž, str. 21; srov. také Dt 15.

²³ Srov. tamtéž, str. 21-22.

²⁴ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 2000, str. 36-38.

vyvoleným, ať už vyvedením z Egypta, Jóbovou rehabilitací,²⁵ otěhotněním neplodné Chany²⁶ či mnoha dalšími konkrétními činy, se stává základem víry i v nadějně dovršení dějin a svůj absolutní výraz získává v konceptu Božího zákona se soudem na konci dějin.²⁷ Spojení zákona s dokonalou spravedlností jeho vydavatele je však, jak ukazuje Schwarz, dvojsečné: protože Izrael v plnění svých závazků vůči Hospodinu selhává,²⁸ lze očekávat, že se zákon obrátí i proti němu. Bůh se stane soudcem národů²⁹ vyvolený Izrael nevyjímaje.

Ačkoliv vizi Božího soudu (také Den Páně, Den Hospodinův) popisují pozdní proroci,³⁰ byla v jejich době již přítomna v lidové zbožnosti.³¹ Schwarz ji spatřuje již v tom, jak interpretuje autor knihy Nářků zničení Jeruzaléma³² a či v žalmových obrazech³³ Hospodina bojujícího proti nepřátelům Izraele.³⁴ Prorocká literatura tak dobová očekávání snad aktualizuje, jistě však také posouvá: místo nacionálně orientovaných očekávání apeluje na svědomí a individuální bezúhonnost před Hospodinem, jehož spravedlnosti podléhají všichni bez rozdílu. To je vyjádřeno i globálním dosahem doprovodných událostí. Nabývají dějinného, politického, ekologického či přímo kosmického charakteru³⁵ a vyjadřují zánik celého starého světa,³⁶ takže „na rozdíl od lidové představy nebude den Hospodinův ‚dnem světla‘, nýbrž ‚dnem tmy‘.“³⁷ O osudu celého světa, všech národů, se hovoří i explicitně: nejstarším obrazem všeobecného soudu a navazujících událostí je Izaiášovo shromáždění všech národů na hoře Sión, jež se „bude tyčit nad vrcholy hor“,³⁸ ze soudu nebude nikdo vyňat.³⁹

²⁵ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 30.

²⁶ Srov. tamtéž, str. 29.

²⁷ Iz 28,16-17; 30,30.

²⁸ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 41-42.

²⁹ Am 5,14-15; Iz 34,8; Iz 16,6-7; Mi 5,15.

³⁰ Iz 2,12; 13,6; 9; Ez 13,5; 30,3; Jl 1,15; 2:1-11; Am 5,18-20; Ab 15; Sof 1,7-14; Zach 14,1; Mal 4,5; Job 1,15; 3,14; Ob 1,15.

³¹ Srov. Den Hospodinův. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.* Praha: Kalich, 1992. <http://cb.cz/praha2/bib_slovník_novotny.htm>. Viz také SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 43.

³² SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 43.

³³ Ž 2; 20; 21.

³⁴ Srov. tamtéž, str. 43-44.

³⁵ Am 5,19-20; 8,9; Iz 30,25; 13,5; Mal 4,1; Jl 3,14; Mi 1,2-9; Nář 1,21; Za 14,1-7.

³⁶ Iz 13,5.

³⁷ Den Hospodinův. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.*

³⁸ Iz 2,2-4.

³⁹ Výjimku představuje Zachariáš, který hovoří pouze o zničení nepřátel Izraele (Zach 14,5-15).

Jak však již zaznělo v předchozí podkapitole, Boží soud není vlastním eschatologickým dovršením Starého zákona, vlastní cíl života a dějin nespočívá ve ztrestání nevěrného stvoření. Po vykonání soudu nastane čas pokoje, který bude pro kající lid znamenat záchranu⁴⁰ a tento nový věk bude věkem „řádu, souladu života s Boží vůlí a milosrdenstvím.“⁴¹ Bůh bude kralovat nad Izraelem, celým světem⁴² i s jeho národy.⁴³ Život bude nadále zbaven ohrožení a strachu,⁴⁴ dojde spásy.⁴⁵ Půjde o návrat ráje, sobotu celého stvoření, v jejíž anticipaci spočívá vlastní jádro nejen starozákonního eschatologického uvažování, ale i kultického a praktického života židovské víry.⁴⁶ Člověk bude kromě toho, co jej od nepaměti ohrožuje, zbaven také břemena práce coby nutného prostředku k zajištění podmínek přežití, takže jeho vztah k Bohu i ostatním lidem může dojít naplnění,⁴⁷ osobní naděje člověka splyne s dovršením celého stvoření.

Tyto myšlenky rozvíjejí i proroci navazující na Izaiáše a jeho vizi „hory Hospodinovy“, byť v duchovnějším a individuálnější rovině:⁴⁸ Bůh se sebou smíří lidstvo i všechny lidi navzájem,⁴⁹ namísto srdce z kamene dá lidem srdce z masa, aby mohli vykonávat jeho vůli on být jejich Bohem.⁵⁰ Spása celému světu zde však již nevychází tak jako u Izaiáše skrze Izrael a chybí zde perspektiva naděje pro všechny národy – teocentrická pozice je zde zachována, pouze nevzejde z již v troskách ležícího Jeruzaléma.⁵¹ Výrazně tento motiv vystupuje do popředí zvláště u Deuteroizaiáše: se zničením Jeruzaléma považuje Izaiášovu vizi soudu za již naplněnou⁵² a hovoří o přicházející spáse se zjevnými odvolávkami na stvoření světa a spásné Boží činy.⁵³ Používá také dalších obrazů: dostatek jídla pro všechny,⁵⁴ všeobecná chvála Hospodina stvořením,⁵⁵ splnění zaslíbení daných Davidovi.⁵⁶ Bůh stvoří nové nebe a novou zemi,⁵⁷

⁴⁰ Ez 33,11-33; 34,11-15; 36; Za 12,1-8; Mal 3,2-4; Jl 3.

⁴¹ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 31. Srov. Iz 54,10; Iz 32,15; Za 12,10; Ez 37,5-10.

⁴² Oz 2,16-25; 14,2-7; Iz 1,25-31; 2,13; 4,7; Sof 3,12-15; Iz 52,7; 41,21; 43,15.

⁴³ Gn 12,3; Iz 2,1-4; Mi 4,1-4; Ab 2,14; Jer 16,19-21; Iz 45,23; 49,7.

⁴⁴ Ez 34,25-31; Iz 54,11-17.

⁴⁵ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 31.

⁴⁶ Srov. tamtéž.

⁴⁷ Srov. tamtéž, str. 32.

⁴⁸ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 45-46.

⁴⁹ Jer 31,34; Ez 16,63; Mi 7,18-19.

⁵⁰ Ez 11,19-20.

⁵¹ Jer 30-31; Ez 34.

⁵² Iz 40,1-2.

⁵³ Iz 51,9-10.

⁵⁴ Iz 41,18-19.

⁵⁵ Iz 41,18-19.

na zemi se navrátí ráj.⁵⁸ Podle poexilní, tritoizaiášovy redakce pak již ani nebudou „věci minulé ... připomínány.“⁵⁹

Podstatným je pro tyto představy také jejich načasování. Hovoří-li se zde o „posledních dnech“,⁶⁰ „sklonku dnů“⁶¹ či „oné době“,⁶² jde o výrazy, kterými proroci typicky uvozují příchod Hospodinovy vlády či Božího království. Jde tedy o jistou formu futurologicky orientované perspektivy dějin, jež však neztrácí cokoli na své závažnosti. Apel proroků na změnu smýšlení a nápravu vztahů je ryze aktuální,⁶³ takže i když jejich vize soudu nejsou zřejmě vztaheny do žádného konkrétnějšího časového rámce,⁶⁴ je to právě současnost, ve které se všechno podstatné rozhoduje. Nejde však o laciný optimismus: starozákonní eschatologie je výrazně spojena s vědomím všudypřítomného hříchu, vlastního selhání a odpovědnosti.

1.3 Postava mesiáše

Neméně důležitý předpoklad novozákonní eschatologie představuje také tematika mesiášské postavy a její úlohy v budoucích spásných událostech. Již úvodem je však třeba uvést, že ve Starém zákoně není nijak svázána s eschatologií nebo spásou. Jediné stopy tohoto propojení tak typického pro Nový zákon lze snad spatřovat v Izaiášově postavě perského krále Kýra,⁶⁵ v původním smyslu (מָשִׁיחַ, mášíach, dosl. pomazaný) však představuje mesiáš kněze⁶⁶ nebo krále,⁶⁷ jednou se vztahuje také na proroka.⁶⁸ Termín tedy odkazuje k původu úřadu, který není ustanoven sám od sebe nebo ze společenské nutnosti, ale přímo Hospodinem („Pomazaný Hospodinův“⁶⁹). Je-li naopak často spojován s postavou mesiáše Ježíš v textech Nového zákona, je třeba říci,

⁵⁶ Iz 55,3.

⁵⁷ Iz 41,18-19; 43,21.

⁵⁸ Iz 11,6-9; Iz 43,21; Iz 65,25; Iz 7,21-25.

⁵⁹ Iz 65,17-25.

⁶⁰ Iz 2,2; Jr 48,47; 49,39; Oz 3,5.

⁶¹ Ez 38,16.

⁶² Am 5,13; Iz 18,7; Mi 3,4.

⁶³ Srov. např. Am 5,14-15; Ez 33,10; Ez 14,6.

⁶⁴ Některé starší vrstvy však hovoří o časném, dohledném příchodu těchto vizí - srov. např. Dt 32,35.

⁶⁵ Srov. Iz 45,1.

⁶⁶ Ex 29,7; Lv 4,3.5; 6,22.

⁶⁷ 2Sam 1,16.

⁶⁸ 1Král 19,16.

⁶⁹ 1S 2,10; 24,7; 26,9; 2S 22,51; Pl 4,20; Ab 3,13.

že většina takovýchto asociací se vyskytuje mimo evangelia a postoj samotného Ježíše k tomuto titulu je problematický, někdy zcela odmítavý.⁷⁰

Lze říci, že v otázce dovršení posledních věcí je Starý zákon výhradně teocentrický. Je to samotný Bůh, který stojí jak za vznikem světa, tak i za jeho dovršením, takže je-li ve Starém zákoně mesiášská postava spojena s eschatologickým očekáváním, je její role nějak zasazena do širšího Božího plánu a příští události pouze uvádí. Schwarz tuto skutečnost ilustruje na scéně Nátanova požehnání Davidovi,⁷¹ topos však nachází již v Jákobově požehnání Judovi,⁷² Bileámově⁷³ či Hospodinově výroku v knize Ámosově,⁷⁴ kde jde o národnostně orientované vize s příslibem kralování Izreale nad okolními národy. Jde tedy o zažité označení, na jehož základě se „vytvářela představa ideálního krále, významného nábožensky jako nástroje Boží svrchovanosti a důkazu Boží věrnosti k zaslíbení, že založí království spravedlnosti, jehož nositelem bude Izrael.“⁷⁵ Výrazná je asociace této úlohy s davidovskou dynastií.⁷⁶ Toto pojetí však již přesahuje žalmový obraz syna, jemuž budou národy odevzdány do vlastnictví⁷⁷ a viditelné je také u Izaiáše, když hovoří o světle, které zazáří „nad těmi, kdo sídlí v zemi šeré smrti“⁷⁸ či o pobývání vlka s beránkem.⁷⁹ Mesiáš je nově ideální vládce poslaný od Boha⁸⁰ i pozemský král.⁸¹ Duch Hospodinův spočine skrze tuto postavu nad celou zemí,⁸² u Deuteroizaiáše však až po utrpení, které na sebe vezme Hospodinův služebník jako trest za nepravosti celého společenství.⁸³ Zde je již odpoutání od nacionálních představ dobře patrné: mezi tituly dítěte, Divuplného rádce, který bude vládnout „nikoli zbraněmi a politickou mocí, ale právem a spravedlností,“⁸⁴ královská

⁷⁰ Titul se vyskytuje 53krát v evangeliích, 280krát mimo ně. V prameni Q zcela chybí; v Markově evangeliu se sám k titulu Ježíš nehlásí, podobně v evangeliu Janově. Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 73.

⁷¹ 2Sam 7,12-15. Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 48-49.

⁷² Gn 49,8-12.

⁷³ Num 24,15-19.

⁷⁴ Am 9,11-15.

⁷⁵ Mesiáš. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.*

⁷⁶ 2S 7,12-15; 23,5; Jr 23,5; Ez 34,23-31; 37,24-28.

⁷⁷ Ž 2,7-12.

⁷⁸ Iz 9,1-7.

⁷⁹ Iz 11,1-8.

⁸⁰ Iz 9,1-6; 11,1-5. Srov. také Jr 23,1-8; Za 9,9.

⁸¹ Iz 45,1. Srov. také 1Sam 10,1; 2Sam 19,22.

⁸² Srov. Iz 11,2.

⁸³ Iz 53,1-12.

⁸⁴ Mesiáš. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.*

funkce chybí.⁸⁵ To, co měl dříve konat sám Bůh,⁸⁶ bude nově tento mesiáš provádět již sám⁸⁷, jeho příchod je vytouženým začátkem proměny celého stvoření. Výrazný odraz této vize v Novém zákoně je však zároveň odrazem ojedinelým – v pozdním židovství se obecně neujala⁸⁸.

Svou zvěstí o Betlému odkazuje Micheáš k Davidovi a vyjadřuje naději na návrat Izraelitů ze zajetí zpět do vlasti.⁸⁹ Jeremiáš přidává podle Novotného mesiášské postavě nový rys, když jí dává jméno „Hospodin – naše spravedlnost“:⁹⁰ v mesiáši přijde smíření s Bohem a tak i odpuštění. Podobně je tomu s obrazem mesiáše jako pastýře⁹¹ a knížete⁹² u Ezechiela. Poexilní judaismus obecně potom uvidí v mesiáši postavu spojující tento a budoucí věk.⁹³

Pro Agea a Zachariáše jsou již události návratu do vlasti minulostí a jejich výhled je v pravém slova smyslu eschatologický. Vyzývají k obnovení Chrámu, které musí předcházet příchodu Božího království, jež po zabrání původního území stále není přítomno.⁹⁴ Tak bude anticipován čas spásy, počátek požehnaného věku⁹⁵ a míru.⁹⁶ Oba proroci považují za zaslíbeného mesiáše judského místodržitele Zerubábel⁹⁷ – podle Novotného uvažuje obdobně Daniel snad i o Oniáši III.⁹⁸ či Jesuovi, prvním veleknězi po návratu ze zajetí⁹⁹ – protože se však tyto představy nenaplnují, nastupující apokalyptika již nebude vidět mesiáše jako někoho konkrétního, ale jako postavu jednající v rámci a napříč dějinami.

V apokalyptice také nabývá role mesiášské postavy na významu. Bůh je zde stále vládcem světa a původce politických a kosmických změn,¹⁰⁰ mesiáš ale získává nezávislejší roli: sám poráží nepřátele a přináší Izraeli spásu.¹⁰¹ Je preexistentní,¹⁰² svým

⁸⁵ Iz 9,6.

⁸⁶ Iz 2,1-5.

⁸⁷ Iz 11,11-16. Mesiáš. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.*

⁸⁸ Srov. tamtéž.

⁸⁹ Mi 5,1-5.

⁹⁰ Jr 23,6.

⁹¹ Ez 34,23.

⁹² Ez 37,25.

⁹³ Da 11,40-12,3; Iz 9,1-6.

⁹⁴ Ag 1,7-8; Zach 4,9.

⁹⁵ Ag 2,19.

⁹⁶ Zach 8,12.

⁹⁷ Ag 2,20; Zach 4,6-10.

⁹⁸ Dan 9,25-26.

⁹⁹ Ezd 3,2.

¹⁰⁰ Srov. Dan 7.

¹⁰¹ 1Hen, 2Ezd, 2Bar.

příchodem uvádí „konečné vítězství Božího lidu v Božím království v Bohem stanoveném čase.“¹⁰³ Asi nejvýrazněji zastupuje tuto vizi Danielův¹⁰⁴ či Henochův¹⁰⁵ Syn člověka, který se ujme vlády a s nímž přijde nebe na zem. Bude prostředníkem Boží vlády na zemi a bude zastupovat jak Boha na zemi, tak lidstvo před Bohem. Tomu bude předcházet ještě pozemská říše hojnosti, jíž bude tato postava vládnout po dobu 400 let.¹⁰⁶ Nový zákon na tuto myšlenku navazuje, podle knihy Zjevení však potrvá celé jedno milénium.¹⁰⁷ Původní představa mesiáše „jako pozemského krále¹⁰⁸ a jako ideálního vládce poslaného od Boha“¹⁰⁹ se v postavě Syna člověka „setkává s očekáváním nového věku.“¹¹⁰

Jsou-li pro některé proroky nepřátelé Izraele současně také nepřáteli Boha a jako takoví budou na konci věků obrázení nebo zničení, apokalyptické vize je do všeobjímajícího Božího plánu zahrnují.¹¹¹ O popření původního starozákonního monoteismu ve prospěch nového univerzalizmu se zde však nejedná: monoteismus je tu spíše doveden do důsledků, když je namísto nacionálně orientovaných očekávání předvídána proměna celého stvoření.¹¹² Doba po přelomu, po vstupu do nového eonu, představuje stav zásadní odlišnosti: starý, déle neudržitelný svět plný válek, šířícího se bezpráví a nevěrnosti k Bohu bude nahrazen světem s plností Boží vlády, Božím královstvím. Od proroctví, kde je zejména pomocí odkazů na minulé události a zaslíbení kladen důraz do minulosti, je v apokalyptice pozornost zaměřena do budoucnosti, více či méně inklinující až k determinističnosti.¹¹³

¹⁰² Dan 7,13.

¹⁰³ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 52.

¹⁰⁴ Srov. Dan 7.

¹⁰⁵ 1Hen 46.

¹⁰⁶ 4Ezd 7,28.

¹⁰⁷ Zj 20,3-7.

¹⁰⁸ 1Sam 10,1; 2Sam 19,22; Iz 45,1.

¹⁰⁹ Iz 9,1-6; 11,1-5; Jer 23,1-8; Zach 9,9; Ž 17-18 aj.

¹¹⁰ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 38.

¹¹¹ 1Hen 6-36.

¹¹² Srov. např. s novou zemí a novým nebem v Nanebevzetí Mojžíšově (10,1), totéž také již v Iz 65,17; 66,22.

¹¹³ Srov. např. s Žalmy šalamounovy, nejspíš dílo farizejů z 1. stol. př. n. l., žalm 17 a 18.

1.4 Posmrtný život a vzkříšení

Posledním bodem, který nemůžeme v rámci představení starozákonních východisek pominout, je tematika vzkříšení a posmrtného života. Jak lze tuto tuto obsáhlou a pro Nový zákon tak zásadní oblast charakterizovat? V první řadě je třeba říci, že naděje Izraelitů byla orientována zpočátku pozemsky. To vidíme v nejstarších, ale někdy i v mladších vrstvách Starého zákona. Cílovou hodnotou v podobě pokoje, pozemského života v dostatku¹¹⁴ a spravedlnosti se Izraelité lišili od okolních národů, pro které hrál život po smrti naopak důležitou úlohu;¹¹⁵ perspektivu smrti v plnosti dnů zde přesahovalo pouze četné potomstvo,¹¹⁶ jehož absence byla vnímána téměř tragicky.¹¹⁷ První zaslíbení, kterého se Abrahamovi od Hospodina dostává, je jistota potomstva tak hojného, že půjde o celý národ.¹¹⁸

Ačkoliv tedy Izraelité vzhlíželi především k pozemským hodnotám, přece jim však nebyla smrt lhostejná – zejména šlo-li o smrt časnou, jež byla podobně jako nemoc či utrpení někdy chápána jako trest. To je podstatou výroku Hospodinova adresovaného Élímu¹¹⁹ nebo apelu Jobovy manželky.¹²⁰ Ačkoliv je tedy smrt součástí řádu, nejedná se ale o primární Boží záměr s člověkem, nýbrž se spojuje s lidskou vinou.¹²¹ Ve Starém zákoně tedy koexistují dvě perspektivy smrti: smrt jako přirozený následek hříšného lidského jednání a jako záměrný, Bohem zvolený trest za konkrétní provinění. V některých případech se však tyto perspektivy prolínají a texty, kterých se to týká, je možné číst oběma způsoby,¹²² v mladších vrstvách je souvislost mezi smrtí a hříchem přezkoumávána či zpochybňována.¹²³ Zmíňme zatím alespoň předběžně, že pro budoucí křesťanskou teologii, zejména pak pro Pavlovu systematickou reflexi o ospravedlnění

¹¹⁴ Srov. např. Za 8,4; Iz 65,20; Kaz 12,6-7.

¹¹⁵ Srov. s kultickými představami starého Egypta a Mezopotámie, babylónskými či řeckými mýty - např. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 31-35. Srov. také CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1994, str. 245.

¹¹⁶ Srov. Gn 49,33; Gn 25,8; Jb 42,17.

¹¹⁷ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 36-38.

¹¹⁸ Gn 12,2.

¹¹⁹ 1 Sam 2,32-33.

¹²⁰ Jb 2,9.

¹²¹ Ž 90; Iz 26,14; Dt 30,19-20; Př 8,34-36.

¹²² Např. Př 10,27.

¹²³ Např. Job 19.

a vykoupení,¹²⁴ bude obzvláště významná první ze zmíněných možností, smrt jako přirozený důsledek lidského hříchu.

Na druhou stranu se však ve Starém zákoně můžeme setkat i se smířlivějším pojetím smrti jako jevu patřícího k životu a řádu stvoření. Hovoří se o ní někdy také jako o spočinutí s otci,¹²⁵ v čemž Pokorný spatřuje silný společenský rozměr a ještě silnější výraz odevzdání vlastní osudu do Božích rukou. Konkrétní spekulace ohledně dalšího osudu zemřelého jsou spíše výjimečné, takže se i zde ukazuje být nejvýraznějším prvkem důvěra v Boží spravedlnost. Pokorný vyvozuje, že biblická posmrtná naděje není výsledkem strachu či snahou o překlenutí smrti, ale rozvinutím a dovršením pozemského cíle spočívajícího v naplnění vztahů mezi Bohem a lidmi i mezi lidmi navzájem.¹²⁶

1.4.1 Šeol a gehenna

Širší okruh představ o posmrtném osudu člověka představuje pojem šeolu, podsvětní říše mrtvých. Jedná se místo, kam po smrti odchází stínová podoba každého člověka, dobrého i zlého,¹²⁷ pozbývající svůj charakter i mohutnosti. Pobyt zde není pokračováním pozemské existence a není zde ani místo pro případné odměny či tresty; jakým způsobem strávil člověk svůj pobyt na zemi, zde nehraje roli. Spíše než o nějakou formu nové existence jde tedy o místo nečinné vegetace, kde duše pouze pasivně přetrvává v nějaké formě spojení s tělesnými ostatky. Není vyloučen ani její občasný návrat do tohoto světa, jak lze vidět např. v zákazu komunikace s duchy zemřelých¹²⁸ nebo ve scéně úspěšného Saulova navázání kontaktu se zemřelým Samuelem.¹²⁹ Šeol je ale také místem vzbuzujícím charakteristickou úzkost. Bůh je Bohem živých, ne mrtvých a stíny, které jej nedokáží chválit, nedokáží ani zažívat radost.¹³⁰ Nejde tedy o žádnou nadějnou perspektivu, a tak žalmistovi – avšak zdaleka

¹²⁴ 1Kor 15,21-22; Řím 5.

¹²⁵ Např. 2S 7,12. Skutečnost, že Abraham byl po své smrti „připojen k svému lidu“, interpretuje Schwarz dokonce doslovně: původ této později širěji vnímané formulace podle něj spočívá v uložení těla zesnulého do společné hrobky. Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 35.

¹²⁶ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva viry (Úvod do eschatologie)*, str. 26-28.

¹²⁷ Jb 30,23.

¹²⁸ Dt 18,10-11: aby měl zákaz smysl, musí alespoň teoreticky předpokládat možnost vykonání toho, co zakazuje.

¹²⁹ 1S 28,3-25.

¹³⁰ Iz 38,18; Ž 88,6.13.

nejen jemu¹³¹ – nezbyvá, než doufat: „Bůh mne ze spárů podsvětí vykoupí, on mě přijme!“¹³²

Za povšimnutí stojí podobnost šeolu s mytologickými koncepty starověkých sousedů Izraele. V řeckém překladu Starého zákona byl asociován s Hádem, antickou říší mrtvých, nápadné jsou ale i styčné body např. s babylónským Abzem. Opět je však třeba říci, že pro převážně pozemsky orientovanou hebrejskou kulturu nebyly tyto úvahy tolik podstatné – Pokorný považuje představu šeolu spíše za výraz nedůležitosti celé tematiky posmrtného života v rámci Starého zákona.¹³³ I když velmi stěží, snad jen teoreticky, dalo se ve Starém zákoně šeolu dokonce i vyhnout.¹³⁴ Ve starších vrstvách se můžeme setkat spíše jen s letnými známkami víry v posmrtný život či nějaké spojení ducha a těla, jak to ukazuje např. zákaz pálení¹³⁵ a lámání kostí,¹³⁶ duchové však neobcházejí po světě ani nemají moc ovlivňovat jeho chod,¹³⁷ nevyvinul se ani kult mrtvých a zvyklosti kolem úpravy těl pohřbených tak, jak je vidíme u okolních kultur. Neznamená to však samozřejmě, že by se tím eliminoval přirozený lidský strach z neznámého, který smrt doprovází snad ve všech kulturách.

Podobně jako u ostatních starozákonních představ, i v některých dílčích vlastnostech šeolu však lze vysledovat napříč starozákonními knihami vývoj či nejméně nejednotnost.¹³⁸ Nejpatrněji je to viditelné asi na otázce, je-li možné se z šeolu trvale vrátit k plnohodnotné existenci. Nemáme-li o víře v takovou možnost doklad v nejstarších vrstvách anebo se setkáváme s výroky s opačným smyslem,¹³⁹ jinde, obzvláště v mudroslovné literatuře, je problematizována a přezkoumávána¹⁴⁰ a některé

¹³¹ Jb 30,23; Iz 14,10-15; 38,16-17

¹³² Ž 49,16. Tento žalm sice ještě nelze číst jako výraz systematicky uchopené naděje v posmrtný život či jinou konkrétní formu překonání nicoty, a nejedná se ani o vyhnutí se smrti, se kterou celý žalm počítá jako s nutností - jasně patná tu však je perspektiva naděje v Boha coby pána nad posmrtným osudem člověka. Žalmista doufá v přijetí do Boží přítomnosti, jak se o něm hovoří např. i v souvislosti s Henochem v Gn 5,24 - srov. UTLEY, B.: *Psalms: The Hymnal Of Israel, Book II (Psalms 42-72)*. <<https://bible.org/seriespage/psalm-49>>

¹³³ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 26-28.

¹³⁴ Zemřít musel např. i Mojžíš (srov. Dt 34,5-6). Ve dvou případech však únik smrti Starý zákon zná: Gn 5,24 a 2Král 2,11.

¹³⁵ Am 2,1.

¹³⁶ Ex 12,43-46.

¹³⁷ Snad i z důvodu, aby tomu tak zůstalo, je pod trestem smrti zapovězeno věštění a dotazování se zemřelých - srov. 1Sam 28,7-21.

¹³⁸ Nejednotnost lze někdy vysledovat dokonce i v rámci jediné knihy. Z toho Pokorný vyvozuje, že základ představ o posmrtném životě nespočívá ve spekulaci, nýbrž že je motivován teologicky. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 41.

¹³⁹ Iz 26,13; Jb 7,9-10; Kaz 9,5.

¹⁴⁰ Kaz 3; Sir 41,1-14.

knihy ji pak naznačují či přímo vyhláší.¹⁴¹ Druhá oblast, která ale s předchozí úzce souvisí, je rozlišení posmrtného osudu člověka podle charakteru jeho pozemského života: utrpení čeká jen ty, kteří se protivili Bohu a jeho příkázáním. Spravedlivým budou jejich pozemské těžkosti mnohonásobně vynahrazeny, „uzří Boha“.¹⁴²

Tuto představu zakládá nejspíše období druhého Chrámu a jeho tragické zkušenosti babylónského zajetí, seleukovské nadvlády a těžkého odboje proti ní, kdy „myšlenka stejného osudu spravedlivých a nespravedlivých, zejména odpadlíků, zrádců z židovských řad, se stala nesnesitelnou, a vyžadovala rozdělení šeolu na prostor pro dobré a pro zlé.“¹⁴³ Vysledovat to lze např. v pojetí šeolu pouze jako místa trestu, kam se spravedliví nedostanou,¹⁴⁴ ještě výrazněji ale ve vizi ohnivého jezera, gehenny.

Původně zeměpisný název údolí Gehenna (ge-ben-hinnom, zkráceně ge-hinnom, Údolí syna Hinnomova¹⁴⁵) posloužil později jako obraz místa utrpení a muk, tentokrát již vyhrazeného pouze pro nespravedlivé a zavrženíhodné. Základem takové asociace byla skutečnost, že na tomto místě byly v minulosti přinášeny lidské oběti k počtě pohanského boha Molocha.¹⁴⁶ ohně, ve kterých končily těla dětí, a červi, kteří se živili mrtvými těly, se pak stali prototypem hrůzy a odporosti.¹⁴⁷ Ačkoliv se to týkalo nejspíš jen mrtvých těl a nedocházelo zde tedy k subjektivně prožívanému utrpení, později se prosadila představa gehenny jako „trestu pro nespravedlivé, který je citelný“¹⁴⁸ – ke gehenně a jejímu ohni odkazoval i Ježíš synoptiků.¹⁴⁹ Šeol a gehenna existovaly po určitou dobu ve starozákonním uvažování souběžně, později se ale obě místa začala spojovat. Retušováním nesourodých prvků, zejména podsvětní tmy šeolu a ohně jakožto zdroje světla v gehenně pak dochází k různým spekulacím, jako je neviditelný oheň apod.¹⁵⁰

¹⁴¹ Viz 1.4.2.

¹⁴² Jb 19, 25; Ž 139,8.

¹⁴³ SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*. Univerzita Karlova v Praze.
<<http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/peklo.htm>>

¹⁴⁴ LONGENECKER, R. N.: *Cosmology*. In: GOWAN, D. E.: *The Westminster theological wordbook of the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

¹⁴⁵ SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*.

¹⁴⁶ 2Kron 28,3; 33,6.

¹⁴⁷ Srov. Jer 7,31; 19,2-6.

¹⁴⁸ SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*.

¹⁴⁹ Mk 9,43.45.47; Mt 5,22; 5,29-30; 10,28; 18,9; 10,28; 23,15.33; Lk 12,5. Gehenna je také zmíněna v listu Jakubově (3,6).

¹⁵⁰ SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*.

1.4.2 Vzkříšení

Koncept vzkříšení nelze automaticky spojovat se všemi biblickými zmínkami o povstání či vyhnutí se smrti.¹⁵¹ Některé z těchto pasáží jsou podle Schwarze v souladu s pozemsky orientovanou nadějí Starého zákona výrazem opět „jen“ pozemského očekávání,¹⁵² např. delšího života, vyhnutí se dlouhému a útrpnému umírání. Příkladem takového výkladu může být i známý obraz Ezechielových ožvlých kostí,¹⁵³ který má patrně představovat národní obrodu.

U Ozeáše¹⁵⁴ se však již setkáváme s náznaky reálného procitnutí ze smrti, podobně v žalmech¹⁵⁵ nebo u Izaiáše.¹⁵⁶ Podle knihy Moudrosti¹⁵⁷ má spravedlivý vztah k Bohu, který nemůže být přerušen ani smrtí, což je východiskem pro další starozákonní úvahy o vzkříšení. Nacionálně orientované vize s komunitou coby nositelkou Boží milosti ztrácejí na aktuálnosti se zkušeností zajetí a jsou nahrazovány novými. Komunitní rozměr naděje se neztrácí, je však zvnitřněn: uprostřed kolektivní nevěrnosti a trestu za ni v podobě zajetí začíná vyvstávat idea posmrtného života jako výrazu naděje pro ty, kteří vytrvali ve spravedlnosti. Jejich věrnost nebude uprostřed všeobecného pádu zapomenuta. Deuteroizaiášův služebník upadne v rámci zástupného trestu do moci pekel,¹⁵⁸ ale tak jako po něm i celý zbytek spravedlivých uvidí nakonec světlo a bude mít podíl na vítězství.¹⁵⁹ Jistě zde nejde o nějakou formu resuscitace – tento nový život má velmi blízko spíše k rehabilitaci, nejde-li o pojmy přímo zaměnitelné. Značně explicitnější je v popisu posmrtného probuzení Daniel.¹⁶⁰ Otázka údělu těch, kteří nemohli být za své dílo odměněni v pozemských podmínkách, získává na závažnosti v období makabejské krize: v rámci uvažování o teodiceji ve vztahu k těm, kteří padli ve spravedlivém boji, popř. jinak zemřeli pro Boží jméno,¹⁶¹ se

¹⁵¹ Srov. Jb 19,25-26; Ž 73,24.

¹⁵² Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 39.

¹⁵³ Ez 37,1-14.

¹⁵⁴ Oz 6,1-2.

¹⁵⁵ Ž 49,15.

¹⁵⁶ Iz 26,19.

¹⁵⁷ Mdr 3,1-5.

¹⁵⁸ Iz 53,8.12.

¹⁵⁹ Iz 53,10.

¹⁶⁰ Dan 12,2-3.

¹⁶¹ 2Mak 6,18-7,12.

ukazuje krize tradičních východisek. Začíná existovat perspektiva oživení,¹⁶² která se ale netýká zlých.¹⁶³

Pod vlivem apokalyptiky se také prosazuje představa, že ke vzkříšení dojde v souvislosti s posledním soudem,¹⁶⁴ Boží spravedlnost podle ní nalezne svou definitivní míru za horizontem tohoto věku. Nejde jen o nový život, ale i zaslíbení pro dobré dílo – ukáže se, jak se Boží vůle prosazuje nad celým stvořením. Vznikají další představy o náplni doby mezi smrtí a vzkříšením: spánek,¹⁶⁵ předběžné třídění do ráje nebo podsvětí,¹⁶⁶ odloučení duší od těl¹⁶⁷ aj.

Otázka se stává čím dál více aktuálnější s postupem času k Ježíšově době, nejen v rámci apokalyptických schémat počítajících se vzkříšením, ale i s očekáváním příchodu mesiáše, Božího království. V době kritických historicko-sociálních podmínek jde tak o výraz jistoty spravedlivého, Boží reží směřovaného běhu dějin. Teprve později se objevuje představa spravedlivé pozemské říše, která bude ve světě nastolena před koncem tohoto věku.¹⁶⁸ Novozákonní eschatologie pak byla definitivně předznačena tím, že se odplata začala očekávat jako pouze dočasná, jako očištný trest, který na zemřelé čeká před všeobecným vzkříšením z mrtvých.¹⁶⁹

Naděje na vzkříšení však nebyla sdílena všemi proudy židovství Ježíšovy doby. Prosadila se mezi farizeji, kteří v ní viděli prodloužení důsledků Zákona,¹⁷⁰ zatímco saduceové ji odmítali jako nebiblickou.¹⁷¹ Až později se tato víra rozšířila na celé židovství, takže např. podle mišny nebudou mít popírači vzkříšení podíl na budoucím věku.¹⁷² Nový zákon navazuje na přednostní cíl těchto koncepcí spočívající v nápravě pozemských vztahů a pozemské spravedlnosti, včetně jejich kolektivistického rozměru nejvýrazněji viditelného u Pavla.

¹⁶² 2Mak 7,9.11.12; 14,46.

¹⁶³ 2Mak 7,14.

¹⁶⁴ 1Hen 51.

¹⁶⁵ Da 12,2.

¹⁶⁶ L 16,19-31; 23,43.

¹⁶⁷ Jb 33,28-30; 4Mak 14,6.

¹⁶⁸ 4Ezd 7,28. 1Hen 38. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 38.

¹⁶⁹ Zach 13,9; 1Sam 2,6; Srov. také SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*.

¹⁷⁰ Sk 23,6.

¹⁷¹ Sk 23,8; Mk 12,18-23.

¹⁷² Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 40.

2. Předpoklady novozákonní eschatologie

Po představení nejdůležitějších východisek Starého zákona je nyní možné pokročit k období Ježíšova života. Dostáváme se tím v pořadí k již druhému okruhu předpokladů novozákonní eschatologie: ještě před započítím hledání odpovědí na vlastní otázku této práce po naději prvních křesťanů, jejím vývoji a jejích podobách v konkrétních textech přiblížíme důležité prvky dobového judaismu a tradic, které předznačují Ježíšovo vystoupení. To umožní novozákonní eschatologické zvěsti a její reflexi ze strany rané křesťanské komunity lépe porozumět. V následující kapitole uvedeme alespoň schematicky tři základní oblasti: hnutí a důležité skupiny v obdobích předcházejících a doprovázejících Ježíšovo působení, apokalyptiku jako výraz dobového milieu a na závěr budou představeny některé další důležité mimobiblické eschatologické motivy zkoumaného období.

2.1 Eschatologicky orientovaná hnutí Ježíšovy doby

O skupinách v době Ježíšova vystoupení se zmínila již předchozí kapitola. Kromě farizejsko-saducejského sporu o posmrtný život, který zde bohužel z rozsahových důvodů není možné doplnit o širší myšlenková východiska obou skupin, rozvíjela eschatologickou tematiku také skupina esénů. Celá její orientace byla veskrze eschatologická: to spatřuje Schwarz ve společném soužití jejich členů, studiu Zákona a striktním dodržováním jeho předpisů,¹⁷³ podobně poukazuje Fergusson na esénské očekávání konce světa, perspektivu života v posledních dnech, vztahování předpovědí proroků na současnost. Předpokládá se, že k této asketické skupině patřili i pisatelé svitků od Mrtvého moře.¹⁷⁴ V těch se sice nevěnuje mnoho pozornosti otázce vzkříšení a posmrtného života, je zde však přítomna idea opuštění duši svazujícího těla.¹⁷⁵ O jedinci se uvažuje mezi Esény v komunitní perspektivě.¹⁷⁶ Budoucnost skupiny je i budoucností každého jejího člena a v době blížícího se konce usilují Esény o společné

¹⁷³ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 63.

¹⁷⁴ Srov. FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, str. 489-490.

¹⁷⁵ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str 62.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž.

zapuzení sil zla: společně čtou Písmo, společně se modlí, jedí, slaví svátky.¹⁷⁷ Každý člověk si musí vybrat svou stranu v bitvě mezi „syny světla“ a „syny temnoty“, jejíž díl se odehrává i v každém člověku¹⁷⁸ – je vyhlížen čas, kdy má přijít Pomazaný Áronův a Izraelův.¹⁷⁹ V postavě Učitele spravedlnosti, historického vůdce esejců, jehož návrat snad komunita očekávala, vidí Hoeller předpoklad k rozšíření myšlenky Ježíšova spasitelského i kosmického mesiášství.¹⁸⁰ Pokládá za velmi pravděpodobné, i když s většinou exegetů ve sporu,¹⁸¹ že značný počet nejranějších konvertitů ke křesťanství byli eséni a Kristus raných křesťanů je podle něj tím mystickým Kristem, jehož velebí naghammádijské gnostické spisy.¹⁸²

Eschatologická očekávání lze však spatřovat i v činnosti různých uskupení, která bojovala s nepřátelskými silami nikoliv v duchovní, ale zcela fyzické rovině. Síkariové se o osvobození Izraele od římské okupace snažili, na rozdíl od zélotů dnes nahlížených spíše jako jedna z vln revoltujícího rolnictva v oblasti Judeje či Idumeje než jako organizovaná skupina,¹⁸³ s promyšlenou strategií založenou na vraždách a únosech významných židovských představitelů kolaborujících s římskou správou. Ke konci židovského povstání se smířili s ostatními židovskými skupinami a kladli společně s nimi odpor římskému vojsku v pevnosti Masada. Podobných hnutí bychom našli

¹⁷⁷ Srov. FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*, str. 491.

¹⁷⁸ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 62.

¹⁷⁹ Srov. FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*, str. 491.

¹⁸⁰ Srov. HOELLER, S. A.: *Carl Gustav Jung a ztracená evangelia. Záhada svitků od Mrtvého moře a z Nag Hammádí*. Praha: Eminent, 2005, str. 52.

¹⁸¹ Základ Hoellerových úvah položil pravděpodobně již Bultmann. Zastánci vlivu esénství na ranou církev někdy také hovoří o Janu Křtiteli, popř. přímo Ježíši jako o žácích či bývalých členech esénské komunity. Na relativně velký počet podobností mezi oběma skupinami odpovídá např. Fergusson, když ke každé z podobností uvádí také významnou odlišnost (Srov. FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*, str. 493-495). Z jeho analýzy vyplývá, že výraznější jsou spíše odlišnosti mezi oběma skupinami, zatímco jejich společné prvky jsou vysvětlitelné shodnými používanými texty a všeobecně rozšířenou praxí.

¹⁸² Důvodem k tomuto tvrzení je Hoellerovi to, že jak křesťané, tak i eséni žili v úzce semknutých komunitách, zaujívali negativní postoj k jeruzalémským náboženským představitelům, křtili své právě iniciované členy, praktikovali bohoslužebnou rituální hostinu, vyhlíželi nový věk. Síť esénských center identifikuje s pozdějšími církevními obcemi, které by podle něj v tom rozsahu a s tou propracovaností metod komunikace, financování a vedení, jak je vidíme v Pavlových epištolách, nemohly vzniknout během několika let bez již dříve existujícího základu. Masové konverze k evangeliu tak žalostně ztroskotaného Spasitele jsou podle něj vysvětlitelné právě na základě prorockých tradicí svitků, údajně mnohem bližších skutečnému Ježíši, než „mlhavé narážky a prorocká očekávání ortodoxního judaismu prvního století“ (HOELLER, S. A.: *Carl Gustav Jung a ztracená evangelia. Záhada svitků od Mrtvého moře a z Nag Hammádí*, str. 49.)

¹⁸³ Srov. HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S.: *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. San Francisco: Harper & Row, 1988, str. 247. In: tamtéž, str. 63.

v Ježíšově době i více:¹⁸⁴ populární byla např. různá mesiánská uskupení, jejichž existence však byla zpravidla velmi brzy ukončena zásahem římského vojska,¹⁸⁵ a tak ani v dobových pramenech nenacházíme často o jejich působení více než letmé zmínky. Obecně však lze říci, že v různorodosti, ale zejména ve vysokém nasazení všech těchto hnutí lze spatřovat neklid i očekávání. To je jejich společným jmenovatelem, ať už je vedla idea charakteru náboženského, politického nebo sociálního, popř. se tyto ideje překrývaly.

Lze tak nahlížet i vystoupení Jana Křtitele. To je charakterizovatelné pocitem krize a krajní naléhavosti, na druhé straně však také perspektivou nové naděje:¹⁸⁶ v současné velmi těžké době existuje stále naděje na obrat, i když podmíněna důsledným pokáním a odhodláním k novému začátku.¹⁸⁷ V tom Jan navazuje na starozákonní proroky a bude na ně později navazovat i Ježíš, zejména ve zvěsti o Božím království. Janův výhled je bytostně budoucnostní, zaměřený k nadcházejícím událostem a jako takový veskrze eschatologický. Obavu zde nepředstavují primárně politická nebo sociální ohrožení, ale Boží soud, který odhalí a potrestá lidskou nevěrnost a selhání.¹⁸⁸ To, že biblickému člověku nešlo primárně o vyhnutí se pozemským ohrožením či smrti, ale o překonání z hříchu pocházejícího odcizení,¹⁸⁹ naznačila při popisu starozákonních východisek již předchozí kapitola. Pro podobnost některých vnějších znaků Janova vystoupení s esénskými zvyky se někdy uvažuje o jeho vztahu k této komunitě: lze se zde setkat s širokou škálou názorů, počínajících o Jana jako vyloučeného eséna po Jana jako hlavu esénského hnutí.¹⁹⁰ Podobnosti mezi Janovým křtem a kumránskými rituálními koupelemi, Večeří Páně a společným jídlem esénských komunit, askezí Janovou a esénskou, eschatologickým vzrušením Jana i esénů a další se však zdají být skutečně spíše vnější a při bližším pohledu málo přesvědčivé.¹⁹¹

¹⁸⁴ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 64.

¹⁸⁵ Nejvýraznější je zde např. povstalecká skupina kolem Šim'ona bar Kochby.

¹⁸⁶ Mt 3,7-10; Lk 3,7-9.

¹⁸⁷ Lk 3,10-14.

¹⁸⁸ Lk 3,7-9.

¹⁸⁹ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva viry (Úvod do eschatologie)*, str. 51.

¹⁹⁰ Více viz ALTINGER, H. B.: *John the Baptist: his True Life and Work. His return.*

<<http://www.elija.de/Altinger,%20Hans%20Bernd%20-%20John%20The%20Baptist%20-.pdf>>

¹⁹¹ Srov. tamtéž, viz také FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*, str. 492-493. Navíc je zde mnoho důvodů, které hovoří jasně proti této asociaci Jana s esénskou komunitou. Kromě Janovy orientace na celý Izrael, která neodpovídá esénskému (sebe)vyčlenění, lze např. zmínit: Josephus Flavius, který jména esénů jinak důsledně doplňuje přídomkem „esénský“ tak u Jana nečiní; s esénským

2.2 Apokalyptika

Eschatologické prvky a motivy jsou však patrné v ještě starších a pro nás obzvláště důležitých pramenech, dnes souhrnně nazývaných jako apokalyptická literatura. Protože zde z rozsahových důvodů opět není možné představit oblast v nejobecnější rovině, doplníme schematicky to, co o ní bylo řečeno v předchozí kapitole, o další prvky důležité pro představení novozákonní zvěsti.

Ernst Käsemann hovořil o apokalyptice jako o matce celé křesťanské teologie.¹⁹² Žánr měl v Ježíšově době za sebou skutečně již poměrně bohatý rozvoj a na základě četného zastoupení v dobové literatuře lze říci, že i oblibu. Vzniká v poexilní epoše, přičemž vlastní „apokalyptické období“ lze datovat mezi zhruba třetí století a dobu vzniku Nového zákona.¹⁹³ Úzkou návaznost na evangelia ukazuje již velký počet shodných výrazových prostředků: vize Syna člověka, mesiáše, posledního soudu, Satana, tohoto a příštího věku představují neodmyslitelnou část jak myšlenkového rámce evangelií, tak starozákonní apokalyptické literatury.¹⁹⁴ Pro souvislost Nového zákona a východiska apokalyptické literatury hovoří i to, že v obou případech se počítá s brzkým naplněním předjímané budoucnosti – více či méně jasně asociují své obrazy futurologických vizí s konkrétními historickými reáliemi, místy a osobami starozákonní apokalyptici¹⁹⁵ i autor knihy Zjevení.¹⁹⁶ K brzké budoucnosti se pak vztahuje i mnoho dalších novozákonních pramenů.¹⁹⁷ Velkého producenta této literatury představovala

způsobem života nekoresponduje ani Janův stěhovavý způsob života či synoptický popis jeho stravování a oblékání (Mk 1,6; Mt 3,4). V synoptické zprávě chybí jakékoliv známky očišťovacích rituálů před Janovým jednáním s hříšníky, na které vkládal ruce, kterým kázal a které křtil. Není zde ani jiný náznak jakéhokoliv odstupu od nečistých lidí. Zásadám esénského hnutí ale především neodpovídá ani vlastní Janova koncepce návratu k Hospodinu prostřednictvím obrácení a křtu v Jordánu - důraz na striktní dodržování ustanovení Tóry je zde, zdá se, nahrazeno výzvou k obrácení.

Srov. ALTINGER, H. B.: *John the Baptist: his True Life and Work. His return.*

<<http://www.elija.de/Altinger,%20Hans%20Bernard%20-%20John%20The%20Baptist%20-.pdf>>

¹⁹² KÄSEMANN, E.: *The Beginnings of Christian Theology*. In: SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 67.

¹⁹³ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 64.

¹⁹⁴ Nejvýrazněji jsou asi Novým zákonem reflektovány postavy Syna člověka (1Hen 46,5) či Mesiáše (1Hen 48,10; Mal 4,1-5), popř. Eliáše (2Král 2,11) - srov. Mt 27,47 či Mk 15,35. Poslední soud je často spjat s tematikou Božího království. Srov. také s Ježíšovými exorcismy (Mt 4,23-25; Mt 8,16-17; Mt 8,28-34; Mt 12,43-45; Mk 5,1-19; Lk 4,31-37; Lk 8,26-39; Lk 9,37-43 aj.)

¹⁹⁵ Např. Antiochos IV. Epifanes, Seleukos IV. v Dan 7-12; Zerubábel v Zach 4,6 aj.

¹⁹⁶ Např. Řím a jeho vládci v 17,3-11; císař Nero 13,18 aj.

¹⁹⁷ Např. Mt 3,10; Mt 24; Řím 13,11-12; Zj 1,3 aj.

také výše zmíněná komunita Esénů, mnohé apokalyptické představy převzali farizeové.¹⁹⁸

V podstatě shodnou funkci plní v Novém a Starém zákoně také katastrofické předpovědi a vize. Naznačují na jedné straně kosmický zlom a přechod od starého věku k novému, na straně druhé prosazení Boží spravedlnosti a počátek v podstatě optimistické vize dovršení světa.¹⁹⁹ Králové, jejich vojska ani jiné pozemské síly nic nezmohou proti nastávajícímu Božimu plánu; reálné nebezpečí však spočívá v nepochopení těchto skutečností jednotlivci, před kterým apokalyptický prorok varuje. Jan Křtitel i Ježíš na těchto vizích staví, oba však trvají především na aktivitě. Novozákonní zvěsti nejde na prvním místě o odhalení příštích událostí, popř. o výklad či „rozšířování“ přítomnosti, ale o zásadní obrát smýšlení ve světle přicházejícího nového věku, Božího království. Je-li hlavním Křtitelovým konfrontačním tématem soud a vyplývající výzvou pokání,²⁰⁰ Ježíš ukazuje především Boží království a požaduje na prvním místě důvěru v Boha a lásku k bližnímu.²⁰¹

Poněkud alternativně tak působí Bičův komentář, ve kterém je apokalyptika v souvislosti s exilem představena jako spekulativní způsob uvažování, namnoze inspirovaný různými východními vlivy, babylónskou a perskou mytologií, popř. řeckou filozofií. Má se podle něj jednat o „odklon od biblické zvěsti,“²⁰² ve kterém Bůh, který byl dříve biblickému člověku nablízku kdykoliv a kdekoliv, je nyní vzdálen a po vzoru různých filozofií vyhlížen v budoucnosti a ve znameních, rozvíjí se systém výkladů a různých věštění. Šlo by potom o ztrátu čisté starozákonní věroučné linie, již ale raná církev nepodléhá a uplatňují-li se tyto přístupy v Janově Zjevení, je to až v době, kdy se příští události kolem Kristova příchodu oddalují do neurčita.²⁰³

Jedná se skutečně o odklon, anebo spíše o dovršení a dovedení biblické zvěsti do všech důsledků, jestliže namísto tak důležitého pohledu k minulým zaslíbením a svědectví života předků pohlíží nyní apokalyptika do budoucnosti? Pokorný v této souvislosti představuje odlišný pohled, když o apokalyptice hovoří jako o dovršení

¹⁹⁸ Viz např. Žalmy Šalamounovy. (Srov. MCGINN, B.; COLLINS, J. J.; STEIN, S. J. (ed): *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003, str. 182.)

¹⁹⁹ Am 9; Iz 3-4; 2Ezd 7,50; 2Hen 65,6. V Novém zákoně se v této souvislosti hovoří nejčastěji o Božím království a jemu předcházejícím Božím soudu.

²⁰⁰ Mk 1,4; Mt 3,2.

²⁰¹ Mt 22,36-40; Lk 6,20-49.

²⁰² Apokalyptika. In: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.*

²⁰³ Srov. tamtéž.

proroctví, o výkladu dějin z hlediska jejich předpokládaného konce, o para-profétii.²⁰⁴ V líčení, jak ani na samotném vrcholu dějin nelze uniknout Boží spravedlnosti, se jedná o jakýsi konec proroctví a namísto odklonu od biblické zvěsti o absolutní stvrzení její platnosti. Bičův komentář je však zůstává aktuální natolik, nakolik se k tomuto východisku autor apokalypsy neodvolává. Předvídá-li apokalyptik budoucí události na jiném základě, než na Božím sebesdělení v dějinách a v životě svědků, používá-li tajný či obecně běžnému člověku nepoznatelný zdroj, pak lze v jeho díle skutečně vidět vliv „pozdně helénských duchovních proudů, které usilovaly o odhalení skrytých tajemství.“²⁰⁵ V takovém případě by potom skutečně perspektiva apokalyptika, který odkrývá jakýsi „jízdni řád dějin“, na němž se nedá nic změnit a jež může být nanejvýš dopředu poznán, což dává jedinou možnost, jak se podle budoucích událostí zařídit a obstát na konečném soudu, byla skutečně biblickému myšlení cizí. Toto pojetí oslabuje nejen důvěru v Boží zjevení, ale i hodnotu lidské vůle a význam jeho rozhodování, neboť zde přítomnost přestává být rozhodující pro budoucnost.²⁰⁶

Apokalyptika uchovávající biblické dědictví však takto nepůsobí. Stávající věk je zde naopak pro věk budoucí rozhodujícím dějištěm. Ohlašuje-li biblická apokalyptika prostřednictvím popisu budoucího věku naplnění Boží vůle a záměru stvoření, zůstává člověku žijícímu v přítomném věku plná svoboda volby, jak se k tomuto dějinnému pohybu postaví – přidá-li se k němu a bude ospravedlněn, anebo bude společně s opozičními silami na konci dějin zatracen. Vycházela-li naděje nejstarší vrstvy Starého zákona především ze zaslíbení daných v minulosti, představuje apokalyptika jejich potvrzení, jestliže s nimi začíná nově výslovně počítat i v budoucnosti. Neodmyslitelná novost apokalyptiky však spočívá hlavně v koncepci smyslu dějin kladeným mimo ně, v budoucím věku. Srovnání výkladů stávajícího běhu dějin z obou perspektiv – vnitrodějinného a apokalyptického – se však někdy vyznačuje překvapivě radikální odlišností, jak ji vidíme např. v Ježíšově popisu Božího království²⁰⁷ nebo v Janově nazírání pozemského dění z perspektivy nebeského světa.²⁰⁸

²⁰⁴ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 36.

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ Nejvýznačněji to lze vidět např. v Sibiyliných proroctvích, kde jsou na základě mimořádných věštcových schopností vyjmenovávány příští události světově politického dosahu.

²⁰⁷ Srov. např. s makarismy horského kázání (Mt 5,3-12), podobenstvím o hořčičném zmu (Mt 13,31-32) aj.

²⁰⁸ Srov. např. Zj 7,13-14; Zj 14,13.

Pro účely tohoto pojednání je na závěr třeba ještě vymezit vzájemný vztah apokalyptiky a eschatologie, pojednávané ve své nejtypičtější formě jako prorocství. Ačkoliv spolu obě oblasti sdílejí kromě mnoha výrazových prostředků také základní zájem o budoucnost, v níž očekávají uskutečnění Božího plánu se světem, prosazení jeho spravedlnosti, zničení opozičních sil²⁰⁹ a případně mohou také předjímat novou, zidealizovanou podobu světa,²¹⁰ jsou přece i v některých aspektech zásadně protikladné. Hlavním rysem odlišujícím eschatologická prorocství od apokalyptických je jejich *vnitrodějinnost*: transformace světa v nich probíhá v rámci struktury lidských dějin, byť někdy i nečekanými způsoby, nikdy však mimo ně. Bůh a jeho plán se zjevuje v dějinách, které jsou zasaženy zlem pocházejícím primárně od jejich aktérů, lidí. To, jak ukázal předchozí výklad, se perspektivě naddějného, apokalyptice vlastního principu vymyká. Typickým rysem apokalyptiky je také chápání dějin světa jako zcela zkažených, prorostlých vnějšími silami zla, jež jako takové musejí být nikoliv pouze jako v prorocstvích pročištěny, ale vnějším Božím zásahem ukončeny, zničeny, a podmínky života ve světě nahrazeny radikálně novými.²¹¹ Tomuto rozlišení odpovídá jinakost nejen kulturních, ale také historicko-politických podmínek vzniku obou směrů.²¹²

2.3 Další eschatologické motivy

Závěrem tohoto úvodu však ještě upozorníme na některé další návaznosti Nového zákona, sahající za hranice starozákonních textů.

Funda v této souvislosti rozvíjí úvahu nad častými novozákonními formulacemi o nastávající době či přicházející osobě. Všimá si výrazů pro nové blížící se skutečnosti, nový věk, jež se „vlamuje ... jako to nečekané, nové, to co přichází, to co přesahuje dosud dané, známé, tedy přesahující to, čím člověk disponuje.“²¹³ Nápadně často se zde podle něj používá slovesa přicházet, ἐρχεσθαι (popř. také přibližovat se, ἐγγίζειν, anebo stávat se, γίνεσθαι), které zejména v participiálním tvaru ἐρχόμενος představuje

²⁰⁹ Viz 1.2; 1.3.

²¹⁰ Iz 65,17; 66,22; Zj 21,1-5.

²¹¹ Srov. BRATCHER, D.: *Doomsday Prophets: The Difference between Prophetic and Apocalyptic Eschatology*. CRI/Voice, Institute, 2006. <<http://www.crivoice.org/eschat.html>>

²¹² Srov. tamtéž.

²¹³ FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2013, str. 278.

významnou, dle Bělohradského přímo „rétorickou figuru.²¹⁴ Protože je jako ἐρχεσθαι nebo γίνεσθαι překládáno Septuagintou také hebrejské sloveso hjh, pravděpodobný základ jména Jahve, má s ní souviset i postava samotného hebrejského božstva,²¹⁵ podobně jako aramejské zvolání maranatha.²¹⁶

V synoptické vrstvě je kategorie ἐρχόμενος užívána zejména v souvislosti s eschatologickým děním, a to jak ve smyslu kvalitativním, tak i časovém: mluví se o příchodu Božího království, ale také významných časových předělů (přichází den, hodina). O „přicházejícím“ hovoří i Jan Křtitel, přichází Syn člověka, Ježíš vysvětluje, proč přišel na svět a ačkoliv české překlady užívají spíše slovesa pro sestup, přichází také Duch Boží ve scéně Ježíšova křtu v Jordánu. Častý je výskyt tohoto slovesa u Jana, obzvláště po „ἐγώ ειμί“, „já jsem“ řečech,²¹⁷ o příchodu se opět hovoří v souvislosti s ranami a katastrofami v Janově zjevení.²¹⁸ Funda poukazuje také na skutečnost, že titul „přicházející“ užíval např. i Filón a později hojně i církevní otcové.

Zvláště významná je však skutečnost, že figura přicházejícího věku nebo osoby hrála významnou roli i mimo židovský kulturní okruh. Objevuje se rozprostřena od starověku po pozdní helénismus v podobě představ o „přírodním božstvu, které se vrací, přichází ze zimního spánku, aby probudilo vegetaci a obnovilo plodivou sílu“;²¹⁹ v gnostické literatuře má epifanický příděch. Jedná se tedy o jistý myšlenkový okruh, který byl však dostatečně obecný k tomu, aby na něj mohla téměř kterákoliv myšlenková tradice navázat a upřesnit jej vlastním obsahem. Právě to je dle Fundy klíčem k odpovědi na otázku po důvodech úspěchu rané církve: „rétorická figura ἐρχόμενος, užitá prvokřesťanskými vizionáři k interpretaci Ježíše, zajistila tomuto poselství sdílnost v různých nábožensko-kulturních oblastech,²²⁰ když se

²¹⁴ Tamtéž, str. 277-284.

²¹⁵ V Ex 3,14 vidí Funda příslib „Jsem, ten, který přichází“. Refrén mnoha textů Hebrejské bible „stalo se slovo Hospodinovo“ vykládá právě jako akt Hospodinova příchodu spojeného s následnou řečí, jež se má později zrcadlit v evangelijní formuli ἐρχεται ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγει. Srov. tamtéž, str. 282.

²¹⁶ „Maranatha - ἐρχόμενος, to byla předchristologická imprese Ježíšových přívrženců, ze které postupem času krystalizovaly a odvíjely se další a rozrůzněné christologické představy a tituly raněkřesťanské víry.“ Tamtéž, str. 277, 281-282.

²¹⁷ Jan 6,48; 6,51; 10,9.11.14; 11,25; 12,46; 15,1.

²¹⁸ Tamtéž, str. 278-281.

²¹⁹ Tamtéž, str. 281.

²²⁰ Tamtéž, str. 282.

„antropologický obsah, kterým tuto figuru naplnili křesťané, ... ukázal být věrohodnější a účinnější než obsahy jiné.“²²¹

Při pohledu na Fundovo zobecnění se však nelze ubránit pochybnostem. Dává-li do souvislosti příchod různých přelomových fenoménů v rámci Nového zákona se schématem příchodu různých orientálních božstev, zvláště těch nějak spjatých s přírodním vegetačním cyklem, vyvstává otázka, nejde-li prostě o výraz chodu přírody či ještě jednodušeji, výraz důležitosti dané tematiky. Není jasné, jaká by byla funkce mýtů, pokud by v ní božstvo nějak nevstupovalo do kontaktu s lidmi, nepřicházelo. Nakolik je zde oprávněné vidět vnitřní souvislost se specifickou, vzrušenou atmosférou apokalyptického období, popř. se pokoušet ve slovese s jedním z nejširších významových polí hledat topos, zůstává problémem.

V souvislosti s novozákonní eschatologií je také třeba zmínit další důležitý předpoklad: rozlišení duše a těla, které je podle Pokorného významné již v tom, že člověku umožnilo vztahovat se k sobě samému jako k subjektu. Byl to podle něj zejména platonismus, který umožnil, aby se křesťanská eschatologie plně rozvinula: „pokud křesťanská teologie nepopřela, že člověk je cele Boží stvoření a že je na Bohu závislý, umožnil jí platónský postup abstrakce, aby zobecnila zkušenosti víry, učiněné při setkání s Bohem v dějinách.“²²² Není nutné zdůrazňovat, že bez této reflexe by tak např. četná Pavlova napětí mezi duší a tělem,²²³ popř. triáda duch-duše-tělo²²⁴ nebyly myslitelné. Základy k tomuto rozlišení jsou však ještě starší a vidíme je již např. v egyptských přípravách na co nejlepší úděl v podsvětní říši, popř. ve formě předpokladů v různých řešeních, která navrhuje v rámci snahy o překlenutí smrti různé starověké civilizace.²²⁵

Dělení na duši a tělo pak explicitně obsahovaly dvě základní linie předcházející a někdy také konkurující biblické perspektivě: snaha o splnutí s řádem přírody,

²²¹ Tamtéž.

²²² POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 52.

²²³ Srov. např. 1Kor 6,19-20; 15,44-45; 1Sol 5,23; Řím 13,11-14.

²²⁴ 1 Tes 5,23; Žid 4,12.

²²⁵ Epos o Gilgamešovi např. navrhuje plně se soustředit na vyměřený pozemský čas a vytvoření díla, řecké mýty spolupracovat s bohy a podílet se s nimi na jejich nesmrtelném osudu, v čemž se přibližovaly některým gnostickým traktátům usilujícím o splnutí s božstvy. Pozdější řecká filozofie se snažila racionální formou navrátit k prazákladu bytí, na němž by člověk participoval neměnnou, nesmrtelnou částí své existence, duší, jež smrtí těla nekončí. Podle platónské koncepce měla duše po takovém očišťování nakonec splýnout s nehmotným principem kosmu, s tzv. „světovou duší“. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 42-49.

s Matkou zemí, a pozdější, zejména řecká transformace tohoto pra-mýtu do mysterijních zasvěcovacích kultů. Osvobozením duše od všeho nahodilého se zde usilovalo o splynutí s věčným božstvem a tak také o podíl na jeho osudu. Spása a individualisticky pojatá naděje spočívala v tom, že se člověk mohl pokusit vymanit ze svého pozemského osudu, v pozdějším helénismu s oblibou asociovaným s obrazem duši věznícího těla. Tím se však zdá, že se eschatologická naléhavost ztrácí: individualita cesty k věčnému a neměnnému božstvu, nezávisí-li na nějakém zvnějšku přicházejícím spasiteli či božském zásahu, postrádá tlak. To však není případem posledního ze zde přibližovaných předpokladů novozákonní eschatologie, zoroasteriánských tradic rozvinuvších se převážně v oblasti dnešního Íránu.

Jejich velký vliv na formování zejména poexilních vrstev Starého zákona a odtud i novozákonní teologie ukáže stručný výčet podobností s biblickou perspektivou. Striktní dualistické dělení světa na dobro a zlo sice starozákonnímu monoteismu, pro který je charakteristické podřízení obou těchto principů jedinému Bohu,²²⁶ neodpovídá, Schwarz však vidí evidentní souvislost mezi jejich vztahy, jak je popisují mnohé knihy Starého zákona; zvláště jasný je pak podle něj vliv těchto koncepcí na kumránské spisy.²²⁷ Zoroasteriánská periodizace světového dějinně-spásného plánu se sice ve starozákonních spisech vyskytuje ojedinele, jasně ji však Schwarz rozpoznává ve vizi čtyř říší z knihy Daniel.²²⁸

Již bylo zmíněno, že obě tradice spojuje očekávání zachránce v posledních časech. Tím je saošjant, postava dovršitele, jehož příchod předznamenává brzký konec světa. V nastalém posledním soudu budou vzkříšeni mrtví a stihne je osud odpovídající skutkům za jejich života: dobří budou odměněni, špatní očištěni nebo potrestáni, zlí duchové zničeni. Zásadní proměna se dotkne nebe i země. V novém světě bude vybranými a očištěnými obyvateli plně oslaven majestát Ahury Mazdy, božstva představujícího princip dobra. Nápadná podobnost těchto vizí se starozákonními i novozákonními obrazy je však sporná. Otázka, jedná-li se o původní Zarathuštrovy obrazy, se kterými by se mohli seznámit Židé během svého exilu, anebo jde o produkt

²²⁶ Srov. Iz 45,6; Mi 1,12; Jb 2,10; Am 3,6; Nář 3,38.

²²⁷ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 58.

²²⁸ Dan 2,1-47; 7,1-28.

pozdějšího zoroastrianismu, který by naopak přebrali od okolních kultur Zarathuštrovy ctitelé, není jasně vyřešena.²²⁹

Podobně nejistý je původ motivu trestu ohněm, se kterým se setkáváme v některých mladších spisech²³⁰ – lze jej totiž vysledovat nejen v zoroastrijské tradici, ale např. i v rámci řeckých a stoických eschatologických motivů.²³¹ Jistějším se při pohledu na mladší starozákonní spisy zdá být pouze to, že je v nich již opuštěna představa šeolu. Namísto údolí stínů, kde nejsou předchozí skutky jeho obyvatelů podstatné, pak v některých textech počítajících se vzkříšením nastupuje očekávání posmrtné odplaty za životní dílo s výrazným motivem ohně, výše zmíněnou gehennou.²³² Jedná-li se však o důsledek válek a zjitřené atmosféry poexilního období²³³ či v tom lze spatřovat spíše důsledek setkání Židů se staroíránskými tradicemi je opět tématem, které by zasluhovalo větší pozornost.²³⁴

²²⁹ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 58-59.

²³⁰ Dan 7,10-11; 1Hen 67,4-7.

²³¹ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 59.

²³² Dan 12,2. Nejvýraznějším dokladem poexilní aktuálnosti těchto myšlenek je však intenzita, s jakou je přebral Nový zákon (Srov. 1.4.1).

²³³ Více viz 1.4.

²³⁴ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 59-60.

3. Eschatologická perspektiva Pavla a jeho žáků

Ačkoliv Pavla a jeho žáky²³⁵ jistě nelze považovat za přímé původce raně křesťanských eschatologických očekávání, podíleli se přece na jejich formování a pro studium novozákonní eschatologie jsou jejich spisy zásadní. O zdroji nové naděje, jejím zasazení do starozákonního rámce i praktickém prožívání této naděje ranou církví se dozvídáme pro jejich stáří nejvíce právě v nich. V čem spočívala novost této naděje? Čteme-li, že „Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otci“,²³⁶ takže „bude přemožena smrt“,²³⁷ zdá se být asociace Ježíšovy postavy s dobovými mesiánskými schémata odpovědí pouze částečnou. Pavel viděl v Kristově příběhu mnohem více – na starozákonní motivy a apokalyptické vize z jedné strany navazuje, z druhé strany je přesahuje. Tuto skutečnost ukážeme na jednotlivých východiscích jeho myšlení.

3.1 Základy nové naděje

Je nesporné, že Pavlovo uvažování je formováno židovskou vírou a jejími dobovými akcenty. Kromě toho se však při pohledu na celek Pavlovy teologie naskytá otázka vlivu případné krize z nedostavivší se parusie: podepsala se také tato skutečnost na podobě Pavlovy naděje? Na základě skutečnosti, že Pavel toto téma vícekrát diskutuje s celými sbory, lze minimálně předeslat, že se rozhodně nejednalo o okrajovou záležitost, ale důležitou otázku celkového vývoje rané křesťanské víry – ne-li pro Pavla, pak nejméně pro adresáty jeho listů.

Následující podkapitola tento aspekt Pavlova učení představí blížeji. Shrnutí faktů a stávajících přístupů k této otázce bude předstupněm k pojednání o samotném tvaru Pavlovy naděje, perspektivě nového věku coby dovršení dějin člověka a celého světa.

²³⁵ Bude-li v dalším textu řeč o Pavlovi, bude se tím vzhledem k autorství textů myslet Pavel společně s jeho žáky (samozřejmě s výjimkou případů, kdy bude nutné autorské rozlišení).

²³⁶ 1Kor 15,24.

²³⁷ 1Kor 15,26.

3.1.1 Starozákonní a apokalyptická východiska

Význam Starého zákona je pro Pavlovo uvažování patrný již ze statistického přehledu jehoodvolávek na tyto texty.²³⁸ Ačkoliv po svém obrácení mění v jistém smyslu svůj přístup ke čtení Písem – interpretačním klíčem je nyní osoba Ježíše Krista – podržel nejméně starozákonní metodologii jejich čtení.²³⁹

Obecně lze říci, že základní podoba Pavlovy víry vychází z proroctví o Mesiáši, který má být popraven a následně Bohem ospravedlněn. Ježíš z Nazareta žil na této zemi jako potomek Davidův a tato proroctví naplnil.²⁴⁰ Jedině v tomto světle jsou smysluplné nejstarší, prosté vyznavačské formule „Bůh vzkřísil Pána“ nebo „Ježíš byl vzkříšen“.²⁴¹ Vzkříšení je tedy důsledkem toho, že se Bůh k Ježíšovi a jeho dílu přiznal. Nešlo o heroický čin či důsledek mimořádného vzepětí sil; důraz na Boha jako původce tohoto vzkříšení zde není podle Pokorného náhodný²⁴² a stejně tak je z popisovaných důsledků tohoto vzkříšení patrné, že se zde nemíní návrat do života nějakou formou resuscitace, ale navazuje se na apokalyptické schéma obecného vzkříšení k Božímu soudu na konci věků.²⁴³ Pokorný rozeznává tři gramatické posuny, které umožnily přetlumočit výchozí apokalyptické vyjádření naděje na podstatu velikonoční zkušenosti:²⁴⁴ za první, z budoucího času „budou vzkříšení“ se stal minulý čas „byl vzkříšen“ nebo „Bůh ho vzkřísil“. Za druhé, množné číslo „lidé (budou vzkříšení)“ se mění v jednotné, takže se již nehovoří o lidech, ale o konkrétním člověku, v němž jsou všichni zastoupeni: tím je, za třetí, Ježíš.

To, co se ukázalo v příběhu Ježíšova života, umučení a vzkříšení, apokalyptické události započiná a uvádí je v jistém smyslu v chod. Kristus je prvním a eminentním

²³⁸ Na Pentateuch se odkazuje Pavel třiatřicetkrát, na Izaiáše pětadvacetkrát, na žalmy devatenáctkrát. Tyto odkazy jsou přitom vedeny z jeho bezesporu nejvýznamnějších listů - Římanům, Prvního a Druhého Korintským, Galatským. Převzato z HARRINGTON, D. J.: *Paul's Use of the Old Testament in Romans*. Studies in Christian-Jewish Relations 2009, roč. 2009, č. 4, str. 1. Je třeba zdůraznit, že se zde jedná pouze o přímé odkazy; bližší pohled ukazuje přítomnost starozákonních východisek v Pavlově díle ještě markantněji.

²³⁹ Srov. tamtéž, str. 7.

²⁴⁰ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 92.

²⁴¹ 1Kor 6,14; 15,12.15; Ga 1,1; Řím 4,24; 10,9; 1Pt 1,21; Kol 2,12; Sk 3,15; 4,10. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 71.

²⁴² Srov. tamtéž, str. 75.

²⁴³ Srov. 1.4.2. Pokorný doplňuje, že dodatek „z mrtvých“ byl nutný kvůli pohanskému prostředí, které tento kontext neznalo. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 71.

²⁴⁴ Srov. tamtéž, str. 85.

případem všeobecného vzkříšení,²⁴⁵ další události se již mají odvíjet podle předem stanoveného Božího plánu směřujícího ke zničení starého světa a započetí nového věku.

Tak jako starozákonní apokalyptici se tedy Pavel odvolává k budoucnosti. Lze říci, že tam také klade svou naději – chce „být s Kristem.“²⁴⁶ Budoucí události jsou opět popisovány apokalyptickou terminologií jako „konec“, „den“, „zjevení“ aj.²⁴⁷, je zde patrná koncepce Božího soudu na konci dějin.²⁴⁸ Tak jako ve starozákonních předpovědích je v Ježíšově příběhu hlavním aktérem Bůh,²⁴⁹ podobně jako v apokalyptické literatuře padají etnické, národní, politické i další hranice.²⁵⁰ Ke Kristu mají přístup všichni lidé, protože je Pánem celého světa;²⁵¹ tuto univerzalitu zakládá Ježíšovo uvedení na nebeský trůn po Boží pravici,²⁵² takže mají všichni lidé přístup k jeho království a ke spáse²⁵³ – v tom však již starozákonní mesiánskou perspektivu Pavel překračuje.

Ačkoliv tedy Pavel staví na mnoha vlastní povahou apokalyptických schématech, je nutné dodat, že ale sám o budoucnosti apokalypticky neuvažuje.²⁵⁴ To představuje Schwarz jako důsledek skutečnosti, že zárodky událostí apokalyptické povahy, posledního soudu a spásy světa, již pro Pavla nastaly – odehrály se v Kristu a nyní již zbývá „jen“ čekat na dovršení tohoto procesu, parusii a proměnu světa.²⁵⁵ Ze skutečnosti, že vlastní spása pro Pavla již přišla, vyvozuje pak Schwarz např. i to, že apoštol může být i přes naléhavost svých očekávání klidnější a započít i dlouhodobější misie zahrnující např. zakládání velkých středisek.²⁵⁶

Obdobně spatřuje limitovanou roli apokalyptiky v Pavlově myšlení také Pokorný, když poukazuje na výklad velikonočních událostí prostřednictvím

²⁴⁵ Kol 1,18; Ř 8,8-11; 1Kor 15.

²⁴⁶ 1Tes 4,17; Fp 1,23. Používá také další obrazy, např. bytí u Pána (2Kor 5,8, 1Tes 4,17) nebo vidění tváří v tvář (1Kor 13,12).

²⁴⁷ Řím 2,2; 2,5; 2,16; 12,19; 13,2; 1Kor 1,8; 3,13; 5,5; 2Kor 1,14; 6,2; 2Kor 4,11; Gal 3,23. Srov. tamtéž.

²⁴⁸ Viz 1.2.

²⁴⁹ Ježíš se nevysvobozuje sám, nejde o izolovaný heroický čin mimořádně schopného jedince, formulace má dalekosáhlé důsledky pro výpověď o Božím charakteru a perspektivách lidské existence. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 75.

²⁵⁰ Gal 3,28.

²⁵¹ Fp 2,9-11.

²⁵² Ef 2,6; Kol 3,1.

²⁵³ Budoucí spása je v nás jáž činná a aktivní – podílíme se na ní ve víře, naději a lásce (1Kor 13). Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 94.

²⁵⁴ Srov. tamtéž.

²⁵⁵ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 93.

²⁵⁶ Srov. tamtéž.

apokalyptických termínů, jež však zde zachovávají pouze svůj eschatologický rozměr.²⁵⁷ Skutečnost, že křesťané využili pro artikulaci své naděje apokalyptické termíny, lze podle něj zdůvodnit nejspíše prostě jejich židovským původem – brzké transformace výrazových prostředků radostné zvěsti, jejich úpravy či doplnění, jež se u Pavla projevují zvláště při komunikaci s pohanským okolím,²⁵⁸ ukazuje spíše na roli apokalyptiky coby výrazového prostředku křesťanské zkušenosti, než prosadivšího se východiska dalšího uvažování nebo systematické reflexe. Apokalyptické rysy velikonoční zvěsti mají podle něj hlavně „vyjádřit novost skutečnosti a jedinečnost zkušenosti, která je s ní spojena.“²⁵⁹

3.1.2 Eschatologický zlom

Pravděpodobně kolem roku 50 napsal Pavel první z jeho nám známých listů, Tesalonickým. V odpovědi na více či méně jasně vyslovené otázky místní obce kolem parusie odpovídá bezproblémovým ujištěním, že na základě Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání „víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu.“²⁶⁰ S odvoláním na autoritu slov Páně apoštol ujišťuje, že se někteří z jeho bratří dočkají příchodu Páně ještě za svého života²⁶¹ – cílovou perspektivou je zde bytí s Kristem, takže konkrétní podoba zmrtvýchvstání, „uchvácení“ těch, kteří „zemřeli v Kristu“,²⁶² se zde zdá být spíše prostředkem či obrazem než spekulací o dalších událostech týkajících se těl zemřelých křesťanů. Souvisejícím otázkám, jako je stav zemřelých mezi smrtí a vzkříšením, místu a způsobu jejich nového přebývání není věnována pozornost. Tento raný tvar eschatologie, v němž si apoštol vystačí s převážně jednoduchými obrazy prezentujícími hlavně naději a přirozené důsledky základní víry v Kristovo zmrtvýchvstání (setkáme se s ním např. ještě v prvním listě Korintským,²⁶³ avšak tyto verše zde není možné z rozsahových důvodů analyzovat) ještě nápadně

²⁵⁷ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 78-79; 84-87.

²⁵⁸ Jde např. o vysvětlující dodatek „z mrtvých“, který začíná nové doprovázet zvěst o vzkříšení (1Kor 15,20 ve výkladu 1Kor 15,4; srov. také Řím 4,24; 6,4), jeho přeznačení do pouze eschatologické roviny, užívání alternativního pojmu „vyvýšení“ (Řím 1,4; Fp 2,6-11) aj.

²⁵⁹ Tamtéž, str. 74.

²⁶⁰ 1 Tes 4,14. Přesněji zde však jde „pouze“ o přivedení „s ním“ (σὺν αὐτῷ); a to sice k sobě, k Bohu.

²⁶¹ 1 Tes 4,15.

²⁶² 1 Tes 4,16.

²⁶³ 1Kor 15,52.

připomíná líčení proroků nebo některé starozákonní apokalyptické obrazy,²⁶⁴ zejména pak schéma příchodu Syna člověka k soudu nad světem.²⁶⁵ Podobný je jim i v parenetickém rozměru, v ujištění o budoucnosti toho, v co posluchači uvěřili a do čeho vkládají své naděje. Z listu dále vidíme, že přesvědčení, že v Kristu jako „prvotně“,²⁶⁶ „prvorozeném z mrtvých“,²⁶⁷ může získat křesťan podíl na vzkříšení, provází pavlovskou víru od nejranějších spisů.²⁶⁸ Podobně je tomu i s napětím mezi „ted“ a „potom“, přítomností a parusí, která se v případě tohoto listu projevuje poučením a výzvou k bdělosti.²⁶⁹ Jedná se pravděpodobně o součást reakce na otázku po osudu již zemřelých členů sboru: nejprve Pavel ujišťuje o jejich zajištěné budoucnosti, aby poté před adresáty postavil novou perspektivu, ve které již není důležité soustředit se na dobu Pánova druhého příchodu, ale stav vlastní připravenosti.²⁷⁰

V souvislosti se zlomem v Pavlově očekávání Pánova příchodu bývá pak poukazováno na druhý list Tesalonickým. Aktuálnost parusie je zde v nápadném kontrastu s předchozím listem upozadována, Pavlova výzva ohledně jejího očekávání směřuje zcela opačným směrem: „prosíme vás, bratří, abyste se nedali snadno vyvést z rovnováhy nebo vylekat nějakým projevem ducha nebo řečí či listem, domněle pocházejícím od nás, jako by den Páně měl už nastat.“²⁷¹ Ne snad, že by ztrácela na významu událost jako taková, pouze je odloženo její uskutečnění – nejprve musí dojít „ke vzpouře proti Bohu“ a objevit se „člověk nepravosti, Syn zatracení“, kterého bude pozdější tradice nazývat Antikristem; teprve potom, co se jeho vláda rozšíří, lze očekávat vysvobozující Pánův příchod. Je tedy možné říci, že na své důležitosti tato událost spíše nabývá. Nestačí čekat, je třeba se připravit na přicházející zkoušky, duchovně²⁷² i materiálně,²⁷³ k čemuž také vybízí širší kontext pasáže s převážně

²⁶⁴ Dan 12,2.

²⁶⁵ Da 7,13; 4Ezd 13,1-10. Oblíbenost tohoto schématu podtrhuje i skutečnost, že jej budou později užívat také synoptici (např. Mk 13,26; Mk 14,62).

²⁶⁶ 1Kor 15,20.

²⁶⁷ Kol 1,18.

²⁶⁸ Srov. MAREČEK, P.: *První list Soluňanům*. České katolické biblické dílo
<<http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-a/prvni-list-solunanum/>>

²⁶⁹ 2Tes 5,3-6. Srov. tamtéž.

²⁷⁰ Srov. GOODSPEED, E.: *The First Letter to the Thessalonians*. Early Christian Writings.
<<http://www.earlychristianwritings.com/goodspeed/ch01.html>>

²⁷¹ 2Tes 2,1-2.

²⁷² 2Tes 3,1-2.

²⁷³ 2Tes 3,10-11.

praktickým vyzněním. Mezičas vzniklý „odkladem“ parusie vytváří také nový, zvláštní prostor se specifickými úkoly a významem.

Při sledování vývoje v Pavlově uvažování kolem načasování Pánova příchodu nelze opomenout ještě další dva listy, druhý Korintským a Filipským. Ty bývají někdy představovány jako doklad prvních Pavlových pochybností o časnosti tohoto očekávání, konkrétně když v prvním z nich uvažuje o dichotomii „stanu pozemského života“ a „věčného domu v nebesích“.²⁷⁴ Tohoto cílového domu nelze dosáhnout bez toho, že bude „stan našeho pozemského života stržen“, člověk musí nejprve zemřít; k obdobnému výkladu může vést i Pavlovo uvažování o smrti v listu Filipským,²⁷⁵ když v ní vidí způsob, jak být s Kristem. Je tedy možné, že zde Pavel reálně uvažuje o parusii jako události, které by se již případně nemusel dočkat v případě přirozeného dožití svého života, anebo nejméně ne ve velmi krátkém časovém horizontu. Podobně lze spatřovat nejednotnost i mezi způsobem „oblečení nepomíjitelného těla“: má-li se to stát v prvním listě Korintským²⁷⁶ či v prvním listě Tesalonickým²⁷⁷ až v době Kristova návratu, v případě mladších listů se nezdá být mezi individuální smrtí člověka a touto změnou žádný odstup.²⁷⁸ Prostor pro nějakou formu spánku²⁷⁹ zde, zdá se, chybí. První a druhý list Tesalonickým se liší také dynamikou eschatologických události: náhlost Pánova příchodu („jako přichází zloděj v noci“²⁸⁰) je vystřídána sérií událostí, které mají příchodu předcházet.²⁸¹

Jak lze tyto nesrovnalosti vysvětlit? Není možné se zde zabývat bližší analýzou všech uvedených pasáží, protože ty vyznačují spíše jen úvod k problému. Různý stupeň aktuálnosti parusie lze sledovat i mimo ně,²⁸² takže by ani taková analýza nebyla pro účely vystižení Pavlovy eschatologie dostatečně vypovídající. A protože je také hlavním záměrem této práce spíše prozkoumání konstitutivních prvků Pavlovy naděje než zmapování vývoje jeho myšlení, bude pro tyto účely dostačující přehled existujících odpovědí.

²⁷⁴ 2Kor 5,1-10.

²⁷⁵ Fil 1,21-23.

²⁷⁶ Srov. 1Kor 15,22-26.

²⁷⁷ Srov. 1Tes 4,14.

²⁷⁸ Srov. 2Kor 5; Fil 1,23.

²⁷⁹ Srov. 1Tes 4,13; 1Kor 18,20, kde se mluví o zesnutí, spánku.

²⁸⁰ 1Tes 5,2.

²⁸¹ 2Tes 2,1-12.

²⁸² Srov. dále např. 2Tes 1,7; 1Kor 1,7; 15,24; 16,22; Řím 13,10; Fp 4,7.

Úvodem je třeba říci, že řešení problému se do značné míry odvíjí od postoje k autorství druhého listu Tesalonickým, neboť právě ten doznává mezi představenými texty v eschatologickém očekávání největšího rozvolnění. Diskuze o autenticitě Pavlova autorství tohoto listu²⁸³ se tak zdá být významná zejména pro odpověď na otázku po vývoji myšlení Pavla ve smyslu fyzické osoby: pokud je autorem listu někdo z Pavlových žáků, lze ze zbytek jeho výroků v oblasti očekávání druhého Pánova příchodu podstatně jednodušeji harmonizovat. U Pavla ve smyslu autorské školy, jejímž jménem se podepisoval kolektiv autorů, se může odpověď na tuto otázku lišit.

Schwarz, který do svých úvah o Pavlově myšlení druhý list Tesalonickým nezařazuje, hovoří o změně Pavlových důrazů jako o občasném „podlehnutí eschatologické horečce.“²⁸⁴ S listy Tesalonickým a Filipským dává do souvislosti také list Římanům a tvrdí, že kontext Pavlova myšlení byl vždy apokalyptický, avšak jeho naděje nebyla spjata s nějakým konkrétním datem, pouze počítala se zpožděním, oddálením. Tvrdí, že úvahy kolem bezprostředního příchodu parusie hrály v Pavlově víře jen okrajovou roli.²⁸⁵ Přítomnost eschatologického horizontu by tak v Pavlových spisech životě neimplikovala stálé, napjaté očekávání konce života a věků, ale spíše pobídku k aktivní činnosti.

Pouze s listy s nezpochybněnou Pavlovou autenticitou pracuje také De Boer a představuje v důsledku podobné stanovisko. Konstatuje, že Pavlovy listy jsou příležitostnými pracemi zaměřenými na „specifické problémy na specifických místech; nejsou systematickými pojednáními na specializovaná témata, jakými jsou například parusie, vzkříšení z mrtvých nebo posmrtný život“²⁸⁶ a všímá si také obraznosti Pavlovy eschatologické řeči, na kterou zde již bylo výše poukázáno.²⁸⁷ Změny důrazů v autentických Pavlových listech jsou pro něj spíše projevem různorodosti adresátů a situací, ve kterých se tito lidé nacházeli.

²⁸³ Srov. RYŠKOVÁ, M.: *Druhý list Tesalonickým*. Praha: Česká biblická společnost, 2015, str. 9-16.

²⁸⁴ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 94.

²⁸⁵ Srov. tamtéž, str. 94-95.

²⁸⁶ De BOER, M. C.: *Paul and Apocalyptic Eschatology*. In: MCGINN, B.; COLLINS, J. J.; STEIN, S. J. (ed): *The Continuum History of Apocalypticism*, str. 185.

²⁸⁷ Na jeho závažnost poukazuje v tomto kontextu např. také YORK, J.: *Already, But Not Yet: An Examination of Pauline Eschatology*. Academia.

<https://www.academia.edu/4389694/Already_But_Not_Yet_An_Examination_of_Pauline_Eschatology>

Woodbridge však ukazuje, že je možné vidět mezi citovanými Pavlovými verši soulad i v případě, že u žádného z nich není problematizováno autorství. Předkládá argumenty pro svůj alternativní výklad, podle kterého „pro Pavla byla parusie vždy blízka, ve smrti spatřoval příležitost ve všech fázích jeho křesťanského života, nejen v době bezprostředně předcházející sepsání druhého listu Korintským“,²⁸⁸ bylo pro něj přirozené počítat „s nějakým stavem, který věřící prodělává mezi života smrtí“,²⁸⁹ jež je v Pavlově koncepci „tělesně vědomým společenstvím s Kristem“,²⁹⁰ stejně jako „s událostmi, které se budou dít při Kristově příchodu.“²⁹¹ Analyzuje mimo jiné význam množného čísla v Pavlových výrociích o posmrtném životě,²⁹² různocení formulací „spánek“ a „zesnutí“, srovnává Pavlův popis vzkříšeného těla s formulací „příbytek od Boha“ a předkládá poměrně pádnou argumentaci pro svá tvrzení. Třebaže se nejedná o natolik přesvědčivý výklad, aby zcela vyvrátil možné námitky, je Woodbridgeův příspěvek nejméně dokladem toho, že nahlížet představy o posledních věcech jako koherentní ve všech spisech pavlovské školy není bezpředmětné.

Opět bez problematizace autorství pramenů, avšak s opačným závěrem, uvažuje o případném Pavlově myšlenkovém vývoji Funda. Popisuje zásadní proměnu Pavlovy eschatologické perspektivy a hovoří o trojí krizi vyvolané nepřicházející parusí: očekávání rané církve bylo podle něj vícekrát nenaplněno, následně různými způsoby vysvětlováno a nahrazováno očekáváním nových dílčích stupňů.²⁹³ Pavlova změna smýšlení viditelná právě ve výše zmíněných verších má souviset s druhou z těchto krizí, kterou Pavel vysvětluje a překonává misijně – „Kristův druhý příchod proto ještě nenastal, protože ještě všichni lidé neslyšeli zvěst o Kristu.“²⁹⁴ Vydává se na své misijní cesty s výhledem, že Krista přijmou nakonec všechny národy včetně milovaného Izraele, čímž se dějiny světa už skutečně uzavřou. Nutno však dodat, že Funda toto své tvrzení nezdůvodňuje ničím jiným, než shodou mezi dobou vzniku uvedených veršů a Pavlových misijních cest v 50-70 letech prvního století, což rozhodně nepůsobí

²⁸⁸ WOODBRIDGE, P.: *Did Paul Change His Mind? - An Examination of Some Aspects of Pauline Eschatology*. <http://www.biblicalstudies.org.uk/article_paul_woodbridge.html>

²⁸⁹ Tamtéž.

²⁹⁰ Tamtéž.

²⁹¹ Tamtéž.

²⁹² 1Kor 15,24; 15,52.

²⁹³ FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*, str. 260-261.

²⁹⁴ Tamtéž, str. 260.

přesvědčivě. Slabinou tohoto závěru je i to, že krizi z nedostavivší se parusie považuje za jediný hybný moment celého eschatologického vývoje.²⁹⁵

Caird představuje nejméně dvě možnosti nahlížení problému.²⁹⁶ Povahu rozporu mezi prvním a druhým listem Tesalonickým dává do souvislosti s listem Římanům:²⁹⁷ znamená zde se nacházející výzva k procitnutí ze spánku, oblečení zbroje světla a odložení skutků tmy, zdůvodněná tím, že „nyní je nám spása blíže, než byla tenkrát, když jsme uvěřili“, dohledný konec pohanského věku, který je svých posledních hodinách nebezpečnější než kdy dříve, anebo „jen“ ujištění, že proces šíření Kristova evangelia se konečně vydal rozhodujícím způsobem do pohybu? Znamená Pavlova řeč kolem manželství²⁹⁸ snahu o pokud možno jednoduché a praktické uspořádání mezilidských vztahů v posledním čase, kdy není čas na malicherné spory, anebo pokus o ukotvení křesťanské obce do podmínek tohoto světa, v němž jsou a ještě po nejasně dlouhou dobu budou vystaveni členové násilí a pronásledování? Caird nechává tyto otázky otevřené. Nedává definitivní odpověď, ale představuje možná řešení a ukazuje, jak se podobný problém projevuje také v synoptických evangeliích.

Prozatím lze říci, že v Pavlově myšlení hrál druhý Kristův příchod velmi významnou úlohu. Nešlo pouze o futurologické vize či spekulace o směru pohybu dějin a světa, ale reálnou, nesmírně intenzivně prožívanou nadějí, která se promítala nejen do teologické reflexe, ale i do praktického života. Ten je touto nadějí doslova formován. Kristův druhý příchod byl pro Pavla událostí zásadního zlomu – mezilidské vztahy, uspořádání světa, ale především palčivé otázky lidské existence, hřích a smrt, vztah člověka k Bohu, to všechno má být proměněno. Napříč Pavlovými texty jsou v souvislosti s očekáváním posledních věcí patrné změny, pokud ne přímo obsahové, pak důrazové. Jejich výklad se může významně lišit na základě otázky autorství pramenů, interpretace času vzniku, adresátů, popř. doprovodných dobových událostí.

Doklady souvislosti mezi podobou Pavlovy naděje a posuny eschatologických důrazů však chybí. Jakkoliv se jeho listy navzájem liší živostí eschatologického

²⁹⁵ Viz 4.1.

²⁹⁶ CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*, str. 251-254.

²⁹⁷ Řím 13,11-14.

²⁹⁸ 1Kor 7.

očekávání, nezdají se lišit výzvou k střízlivosti a bdělosti;²⁹⁹ věc Pánova příchodu je naléhavá stále, přijde „jako přichází zloděj v noci.“³⁰⁰ Vlastní základ naděje se nemění, Pavel jej spatřuje v minulých zaslíbeních, která interpretoval jako již splněná v Kristu:³⁰¹ jeho naděje je rozdvojená, již se realizovala, přece však ne zcela. Co se týče jejího budoucnostního rozměru, očekávání jejího dovršení, je třeba ještě jednou se Schwarzem připomenout, že se Pavel nemohl zcela oprostít apokalyptického kontextu myšlení, takže jeho naděje nebyla zaměřena ke konkrétnímu datu.³⁰² Fakt, že hlavní náplň současného dialektického křesťanského života měla podle Pavla spočívat ve „věrném a aktivním očekávání vstupu do nového nového stvoření“,³⁰³ ukáže následující podkapitola.

3.2 Naděje mezi věky

Řekli jsme, že základy Pavlovy naděje souvisely se starozákonními apokalypticky orientovanými vizemi příchodu mesiášské postavy, Božího soudu a nového věku. Ty Pavel asocioval s Ježíšovým příběhem – jeho zmrtvýchvstání mělo být tohoto předem daného Božího plánu počátkem. V souvislosti s apokalyptickou terminologií se někdy o Pavlově očekávání dovršení spásných událostí hovoří jako o očekávání nového věku, jako o životě mezi dvěma věky. Starý se završil v Kristu, jenž je „konec zákona a konec dějin“,³⁰⁴ před Kristovou parusí je však život křesťana stále víceméně prozatímním životem víry³⁰⁵ a čekání.³⁰⁶ Novostí proti starozákonní, budoucnostně orientované perspektivě je v Pavlově myšlení nejen samotná dialektika současně již uskutečněné i teprve přicházející spásy (jakkoliv jde teoreticky spíše o jednotlivé fáze jedné jediné spásy), ale také svébytné pojetí života v tomto období. S takovým pojetím existence se nesetkáme ani ve Starém zákoně,³⁰⁷ ani v učení nám známých dobových hnutích.³⁰⁸

²⁹⁹ Ef 5,14; 6,18; 1Tes 5,1-28; 5,6; Kol 4,2; 2Tim 3,11; 4,5; Řím 11,8; 13,11-12.

³⁰⁰ 1Tes 5,2.

³⁰¹ Viz 3.1.1.

³⁰² SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 95.

³⁰³ Tamtéž.

³⁰⁴ Řím 10,4; 2Kor 3,6.

³⁰⁵ 1Kor 13.

³⁰⁶ Řím 8,23-25.

³⁰⁷ Srov. 2.1.3. Ačkoliv se k minulosti Starý zákon také odvolával, když připomínal dávná Boží zaslíbení a spásné činy, v případě spasitelského Kristova vzkříšení jde přece o něco kvalitativně jiného. V Kristu jde o Boží zjevení „plné a dostačitelé, které v sobě všechna předchozí zjevení zahrnuje a k němuž řada

Nelze přitom říci, že by byl kterýkoliv z těchto pólů důležitější, oba hrají v Pavlově naději svébytnou a nezastupitelnou úlohu. Je-li Kristovo zmrtvýchvstání základem, událostí, na které stojí jistota budoucího osudu člověka,³⁰⁹ jsou to z druhé strany teprve události druhého Kristova příchodu, všeobecného vzkříšení, soudu a nového života, které naději transformují ve skutečnost. Dává-li Kristovo vzkříšení člověku jistotu, bude budoucí věk znamenat viditelný³¹⁰ přechod této jistoty ve skutečnost. Velmi soustředěně se oběma těmito póly, ale zejména vztahem mezi nimi, zabývá Pavel v listě Římanům.

Jakkoliv zde představuje novou situaci křesťanů, kteří, protože přijali Ducha synovství,³¹¹ mohou po vysvobození od zákona hříchu a smrti³¹² žít v nové perspektivě podle Ducha,³¹³ dodává ihned, že nynější stav je stále ještě provizorium. Ačkoliv „Kristus vstal a zasadil tak starému věku hříchu a smrti smrtelnou ránu“,³¹⁴ jeho panství ještě není skutečností viditelnou pro všechny; tvorstvo „podnes společně sténá a pracuje k porodu“,³¹⁵ „dále pokračuje Kristův zápas se zbylými silami hříchu, i když v tomto zápasu je vítězství pro Kristovo vzkříšení jisté.“³¹⁶ Křesťanům tak v tomto mezičase zůstávají dvě výsady: jednak jistota budoucího spasení na základě vyhraného boje nad silami hříchu,³¹⁷ jednak dar Ducha „jako příslib darů Božích“³¹⁸ (ἀπαρχή, doslova prvotina či závdavek, může odkazovat i k reáliím slavení židovského roku – po obětování prvotin je již doba sklizně na dohled³¹⁹), ukázky a počátku budoucího věku slávy.³²⁰ Jeho přítomnost sice křesťany nezabavuje sténání, tím však, že se tohoto sténání účastní, „nás ubezpečuje o tom, že ... není nesmyslné, nýbrž je přípravou a jakoby

starozákonních zjevení směřovala jen nepřimo.“ (Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 76)

³⁰⁸ Jakkoliv je pravdou, že u některých dobových hnutí se můžeme setkat s asociací mesiášské postavy s různými reálnými osobami (např. hnutí kolem Šim'ona bar Kochby, velekněze Zerubábel aj.), nezdá se, že by existovala paralela k takové aplikaci apokalyptických schémat, jak ji vidíme u Pavla.

³⁰⁹ 1Kor 15,12-19.

³¹⁰ Srov. Řím 8,17-19.

³¹¹ Řím 8,12-14.

³¹² Řím 8,2.

³¹³ Řím 8,9-11.

³¹⁴ SOUČEK, J.B.: *Spravedlnost Boží: Výklad epištoly Římanům*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1997, str. 35.

³¹⁵ Řím 8,22.

³¹⁶ SOUČEK, J.B.: *Spravedlnost Boží: Výklad epištoly Římanům*, str. 35.

³¹⁷ Řím 8,10.17.

³¹⁸ Řím 8,23.

³¹⁹ CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*, str. 270-271.

³²⁰ Srov. SOUČEK, J.B.: *Spravedlnost Boží: Výklad epištoly Římanům*, str. 36.

zárukou věčného vykoupení.³²¹ Právě tento dar Ducha umožňuje vstoupit do vztahu, který měl Ježíš s Bohem Otcem.³²²

Významnou výpověď o Pavlově naději předkládá také první list Korintským. Z Pavlovy reakce na spiritualistické přeznačení víry ve vzkříšení³²³ vyplývají pro tematiku této podkapitoly tyto skutečnosti: za prvé Pavel představuje historický pól spásy, událost Kristova vzkříšení, jako úhelný kámen, na němž jakákoliv další naděje stojí a s nímž také padá. Je-li popřena jeho reálnost ve prospěch mystického nebo existenciálního výkladu, jak to v případě některých členů korintského sboru předpokládá Ratzinger³²⁴ (Pokorný hovoří v případě této skupiny o „subjektivním prožitku vzkříšení“,³²⁵ snad o výkladu křtu jako přechodu od smrti do života,³²⁶ Constable se domnívá, že byla tato redukce způsobena takovým zjednodušeným chápáním vzkříšení z mrtvých, kdy jde pouze o „znovusložení“ těla, opětovné uvedení v chod³²⁷), popírá se tím i reálnost jakékoliv další naděje. Její pojetí jako mystického nebo existenciálního příslibu křesťanu nyní by „nakonec nic neznamenalo, víra by byla prázdná“,³²⁸ byli by „ztraceni i ti, kteří zesnuli v Kristu.“³²⁹ To však, zde v pořadí za druhé, Pavel odmítá: máme-li totiž podle něj naději v Kristu „jen pro tento život, jsme nejubožejší ze všech lidí“³³⁰ a celou víru považuje za marnou.³³¹ Nejistota ohledně budoucnosti těch, kteří již zemřeli, je ostatně pro Pavla atributem těch, kteří – na rozdíl od křesťanů – „nemají naději.“³³² Vlastní Pavlovou reakcí je pak výklad o duchovním tělu,³³³ které odpovídá naší tělesnosti, jež je ovládána lidskou duší a o níž bude řeč ještě dále. Lze tedy říci, že pro Pavla nepředstavuje záchrana a dovršení stvoření jen jakési slavnostní stvrzení onoho důležitého, co se již událo v minulosti, ale ve skutečnosti mu

³²¹ Tamtéž.

³²² CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*, str. 270.

³²³ 1Kor 15,13-15.

³²⁴ RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2008, str. 71-72.

³²⁵ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 93.

³²⁶ Srov. tamtéž.

³²⁷ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 1 Corinthians*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1corinthians.pdf>> Str. 193-194.

³²⁸ Tamtéž, str. 72.

³²⁹ 1Kor 15,18.

³³⁰ 1Kor 15,19.

³³¹ 1Kor 15,17.

³³² 1Tes 4,13.

³³³ 1Kor 15,35-54.

tato budoucnostní očekávání nejsou ničím menším, než vlastním smyslem celého již započatého procesu spásy.

Při diskuzi o vztazích mezi oběma póly naděje nelze konečně opomenout sérii Pavlových výroků ohledně „transplantace do Kristovy smrti.“³³⁴ S těmi jsme se v rámci této kapitoly již setkali v listu Římanům,³³⁵ prvním listu Korintským³³⁶ a v prvním listu Tesalonickým,³³⁷ variace na toto téma je však možné nalézt také na dalších místech.³³⁸ Asi nejvýrazněji však celou koncepci Pavel vysvětluje v listu Římanům.³³⁹ Křest znamená „vstup do společenství osudu s Ježíšem Kristem; tedy s jeho osudem smrti“, která ale současně „zevnitř na cestě ke vzkříšení.“³⁴⁰ Sdílení Kristova osudu není prosto smrti a případného utrpení, je ovšem jedinou cestou ke spáse. Dialektika naděje zde tak dostává svůj konkrétní, viditelný výraz ve křtu a vstupu do společenství věřících: církev je aktivním projevem očekávání vstupu „na cestu nového života.“³⁴¹ V období čekání na plné rozšíření Kristova vítězství však ještě není panství hříchu zcela zlomeno, a tak je třeba stále ještě volit mezi otročením tělu a hříchu,³⁴² jejíž mzdou je smrt,³⁴³ a poslušností Bohu.³⁴⁴ Ačkoliv je tedy období mezičasem obdobím rozhodnutého osudu dějin světa a stvoření, pro osudy jednotlivých lidí zůstává nadále zásadní a kritickou výzvou, i když již uvědomělé volby mezi spásou a smrtí. „Boží působení tu spadá v jedno s lidským volným aktem.“³⁴⁵

Za právě Pavlovu zásluhu považuje Schwarz skutečnost, že byla křesťanská eschatologie uchráněna dvou slepých cest: mimohistorického spiritualismu a znepokojeného zklamání.³⁴⁶ Způsob Pavlova vyrovnávání se s oběma těmito tendencemi ukázala tato podkapitola. Důsledkem opakovaných výzev k zachování

³³⁴ RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*, str. 71-72.

³³⁵ Řím 8,11.

³³⁶ 1Kor 15,14.17.

³³⁷ 1Tes 4,14.

³³⁸ Řím 6,4-5; 6,9-11; Gal 2,20; 1Kol 1,18; 1Kor 15,20-23; 2Kor 4,14.

³³⁹ Řím 6,1-14.

³⁴⁰ RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*, str. 71.

³⁴¹ Řím 6,4.

³⁴² Řím 6,12-13.

³⁴³ Řím 6,23.

³⁴⁴ Řím 6,16.

³⁴⁵ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 87.

³⁴⁶ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 95.

bdělosti,³⁴⁷ připravenosti na náhle přichozí den Páně je, že eschatologie si zachovává aktuálnost, živost; vnějším programem pro tuto dobu pak je hlásání evangelia a realizace Kristova (etického) učení,³⁴⁸ neboť jednání člověka není pro Pavla jen jednáním pro tento svět, ale vždycky má i eschatologickou dimenzi.

Je patrné, že tento program není ve stávajících podmínkách snadný především proto, že stále ještě tíhneme „k tomu, co je tělesné“,³⁴⁹ současně ale také vyplynulo, že by křesťanská naděje nebyla skutečnou nadějí, pokud by nedoufala ve spásu, proměnu pozemského těla.³⁵⁰ Jakékoliv snahy o únik z těla, úvahy vycházející z helénských nebo gnostických představ, Pavel odmítá ve prospěch plné tělesné kontroly a jejího podřízení spravedlnosti.³⁵¹ Toto velké napětí pomáhá překonat dar Ducha. Je tím označována skutečnost, „že se dílo Kristovo děje také v našem nitru“,³⁵² takže již nyní participujeme na darech a zaslíbeních nové naděje³⁵³ a člověk má podíl na spáse už na zemi. Zároveň však Pavel opakovaně zdůrazňuje,³⁵⁴ že „evangelium platí pro všechny“ a „Duch svatý se nikdy neztotožňuje s jediným člověkem, ale je plně přítomen jen ve společném působení různých darů (charismat), které z jednotlivých členů křesťanského společenství vytvářejí jedno tělo.“³⁵⁵ Tato dichotomie individuálního a společného rozměru naděje konečně odkrývá další, pro čas rozdvojené naděje charakteristické napětí.

3.3 Společenský a individuální rozměr naděje

V prvním listu Korintským kritizuje Pavel adresáty za nebratrské chování při společném stolování.³⁵⁶ Že při společné hostině nešlo v první řadě o nasycení je ze samotné pasáže zřejmé;³⁵⁷ hlavní prohrěšek je zde proti vzájemné úctě a pospolitosti. To se projevovalo v Korintě nejspíš tím, že si členové tamější obce přinášeli vlastní jídlo, z čehož vycházela najevo rozdílná sociální postavení jednotlivých členů a mnozí tak byli

³⁴⁷ Viz pozn. 282.

³⁴⁸ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 95.

³⁴⁹ Řím 8,5.

³⁵⁰ Kromě 1Kor 15 diskutované výše viz také Ef 2,5; Ef 5,14; Kol 3,1.

³⁵¹ Řím 6,12-13.

³⁵² SOUČEK, J.B.: *Spravedlnost Boží: Výklad epištoly Římanům*, str. 33.

³⁵³ 1Kor 13.

³⁵⁴ Řím 12,3-16; 1Kor 12,4-30.

³⁵⁵ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 91.

³⁵⁶ 1Kor 11,17-22.

³⁵⁷ „Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili?“ (1Kor 11,22)

„zahanbeni“.³⁵⁸ Bez náležitého respektu k ostatním členům obce není slavení Pánovy památky možné a je v důsledku spíše ke škodě.³⁵⁹ Proč je tato věc pro Pavla tolik důležitá? Odpověď naznačila již zmínka o eschatologickém rozměru pozemského jednání. Jednota, kterou v eucharistickém společenství sbor slaví, má být závdavkem naděje, „zpřítomněním radosti v království Božím a plného společenství s Kristem“,³⁶⁰ avšak nejen to: zdá se, že součástí znamení zde měla být jeho reálná, nikoliv jen symbolická působnost, že by tedy znamení mělo působit to, co naznačuje, jak bude pozdější církevní reflexí rozvedeno v rámci nauky o svátostech. Vážnost této skutečnosti podtrhuje i to, že Pavel nebyl v tomto ohledu ochoten respektovat ani navyklé společenské řády: vydělování bohatých od chudých, které bylo pro antickou společnost zřejmě běžné,³⁶¹ jde zde nepřijatelné. Jedině tehdy je křesťanská naděje věrohodná, jestliže nachází své uplatnění uprostřed společenství těch, „kteří přiznávají své viny a vyznávají svou naději spojenou s Kristem“,³⁶² jediné tak „mnohé obohacuje“³⁶³ – o tom ostatně hovoří nejen Pavel, ale i autoři Druhého listu Petrova či Listu Judova, když varují před falešnými učiteli, kteří jsou sboru „úskalím ... bratrského stolování.“³⁶⁴

Lze tedy říci, že křesťanská naděje je svou povahou společenská. Právě společenstvím je jednak nesena, prožívána, jednak uváděna v život a ve svědectví. Církev je společenstvím naděje: skutečnost, že již první křesťané vytvořili silnou sociální síť s důrazem na sociální zajištěnost a rovnost členů, jak jej vidíme v Pavlových listech, není náhodná – církev má být místem, kde lze již reálně zakoušet příchod očekávaného Božího království.³⁶⁵

Pavel se také ve svých listech vícekrát věnoval společenskému uspořádání křesťanského sboru, vztahům mezi jeho jednotlivými členy. Protože se zde není možné věnovat analýze všech příměřů, kterými církev popisoval, zaměříme se nyní pouze na jeho poměrně často používaný obraz těla.³⁶⁶ Jeho nejvýraznější aspekty vystupují pro

³⁵⁸ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 1 Corinthians*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1corinthians.pdf>> Str. 133.

³⁵⁹ 1Kor 11,17.

³⁶⁰ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 81.

³⁶¹ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 1 Corinthians*, str. 133.

³⁶² Tamtéž.

³⁶³ 2Kor 6,1-10.

³⁶⁴ Ju 1,12, 2Pt 2,13.

³⁶⁵ V tom je Pavel neústupný, ať už je to v podmínkách tohoto světa jakkoliv obtížné - srov. 1Kor 4,6-21.

³⁶⁶ 1Kor 12,1-30; Kol 1,18; Ef 5,29; Řím 12,4,5.

téma dialektické naděje z listu Efezským:³⁶⁷ budování Kristova těla zde Pavel představuje jako proces směřující k dosažení „jednoty víry a poznání Syna Božího“, což znamená také „dorostení do zralého lidství.“³⁶⁸ Prvním výrazným momentem je, že zatímco parusii, Boží soud a plnost Božího království lze nanejvýše aktivně očekávat, připravovat se na ně, předchůt těchto skutečností lze na zemi aktivně budovat. To však neznamená pouze nějakou formu pouhého společensko-organizačního procesu³⁶⁹ – toto budování není možné bez darů a předchází iniciativy hlavy těla, Krista,³⁷⁰ která se projevuje jednotlivými povoláními ke službě;³⁷¹ individuální prostor se však otevírá ve způsobu prožívání těchto darů Ducha.³⁷² Vlastním polem duchovního života je křesťanská obec.³⁷³ Za druhé je zde jasně vytyčena také subjektivní, antropologická perspektiva, která předpokládá plnost lidství, a to měřeno mírou Kristovy plnosti. Koncept těla předpokládá ze své povahy individualitu, nezastupitelnost jeho částí.³⁷⁴ Zatímco hlava těla je již dokonalá, jednotlivé její údy je k dokonalosti třeba teprve dovést.

U obrazu církve jako těla je třeba zdůraznit, že jeho smysl je převážně praktický: nejde v první řadě o mystickou či duchovní metaforu, ale právě o uspořádání života církve v důsledně bratrském duchu. Daleko silněji, než z listu Efezským, jehož autorství je sporné, to vyplývá jak z pasáže o projevech duchovních darů v listu Korintským,³⁷⁵ jejíž primární zaměření spočívá v polemice s nevhodnou praxí,³⁷⁶ tak i z velmi podobného místa z listu Římanům o službě s různými dary.³⁷⁷ Příklad je zde vztažen

³⁶⁷ Ef 4,7-16.

³⁶⁸ Ef 4,13.

³⁶⁹ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on Ephesians*. Sonlight.
<<http://www.sonlight.com/constable/notes/pdf/ephesians.pdf>> Str. 61.

³⁷⁰ Ef 4,12.15.

³⁷¹ Ef 4,11-12.

³⁷² Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 81.

³⁷³ Srov. tamtéž.

³⁷⁴ Pokorný zde podává trefný příměr „nestejně součástky - stroj; různé orgány - organismus“ (srov. tamtéž).

³⁷⁵ 1Kor 12.

³⁷⁶ Příklady z 1Kor 12,15-17 jsou natolik absurdní, že nemohou být považovány za vážně míněné otázky, jednotlivé údy (1Kor 12,15-16) do fyzického těla náležet jednoduše musejí; kromě toho ani roztržka (1Kor 12,25) není, vzato do důsledků, ve fyzickém těle reálně možná. Srov. DAINES, B.: *Paul's Use of the Analogy of the Body of Christ - With Special Reference to 1 Corinthians 12*. The Evangelical Quarterly, roč. 1978, č. 2. <http://biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1978-2_071.pdf> Str. 73.

³⁷⁷ Řím 12.

k reálné situaci sboru a Pavel ani v jeho užívání není konzistentní,³⁷⁸ takže vyvozování konkrétnějších ekleziologických modelů je z těchto pasáží možné jen do omezené míry. Listu Efezským se v užití obrazu těla více podobá list Koloským. V obou těchto textech užívá Pavel symbol hlavy těla,³⁷⁹ takže namísto na jednotlivé údy těla a vztahy mezi nimi zaměřuje nyní pozornost na vztah Krista a církve jako celku, i když další místa potvrzují, že se jedná o skutečnosti vnitřně podmíněné a neoddělitelné.³⁸⁰ Vazba těla na jeho hlavu, Krista, se v těchto listech však zdá být zdůrazněna.³⁸¹

Z posledního obrazu plyne, že obě aspekty naděje, společenskou a individuální, od sebe nelze oddělit a musejí být navzájem podmíněny. Budování Kristova těla směřuje k jednotě víry³⁸² a odpovídajícím mezilidským vztahům,³⁸³ které je však možné získat jen v rámci již fungujícího společenství – pokrok tedy nepřichází s iniciativou buď na straně jednotlivce, nebo společenství, ale přichází se silnějším napojením na Krista, který tělo oživuje dary a povoláními a z něhož také tělo zevnitř roste.³⁸⁴

Z druhé strany je však Pavlova naděje neodmyslitelně spojena s výhradně subjektivním, osobně angažovaným přijetím víry. Individuálním krokem zde může být souhlas (ἀναλογία) s vírou,³⁸⁵ osobní přiznání³⁸⁶ či přijetí evangelia tak, jak ho Pavel vykládal ve svých kázáních a dopisech,³⁸⁷ stejně tak zůstává v posledku na každém člověku zásadní rozhodnutí, čemu bude ve svém životě přikládat nejvyšší vážnost, jaký postaví svému životu základ,³⁸⁸ protože jeho dílo nakonec čeká zcela individuálně vedený Boží soud. A jestliže „eschatologickou slávu poznáváme na tváři Kristově“,³⁸⁹ odvíjí se naděje na úspěch na tomto soudu právě od Krista, od míry podobnosti jeho

³⁷⁸ Např. v 1Kor 6,15 hovoří namísto o Kristově těle o Kristových údech, v 1Kor 6,17 je namísto o těle Kristově řeč o jednom duchu s Pánem - srov. DAINES, B.: *Paul's Use of the Analogy of the Body of Christ - With Special Reference to 1 Corinthians 12*, str. 73-74.

³⁷⁹ Kol 1,18; Ef 1,22; 4,15; 5,23.

³⁸⁰ Kol 2,18-19; 3,15.

³⁸¹ Kol 2,19; Ef 4,13; 5,21-33.

³⁸² Ef 4,13.

³⁸³ 1Kor 11,17-22. I pro samotnou jednotu víry, odmítání herezí, jsou pro Pavla nutné bratrské vztahy - jedno bez druhého, zdá se, nelze podle něj v důsledku uvažovat. A jedině v pravdě a lásce lze dosáhnout skutečné duchovní dospělosti. Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on Ephesians*. Soniclight. <<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/ephesians.pdf>> Str. 62.

³⁸⁴ Ef 4,15-16.

³⁸⁵ Řím 12,6.

³⁸⁶ Řím 10,9.

³⁸⁷ Řím 2,16; 1,16-17. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 91.

³⁸⁸ 1Kor 3,12; 2Kor 5,10.12.

³⁸⁹ 2Kor 4,6 - srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 93.

a našich postojů i celkového životního příběhu. Kristus je „měřítkem naděje“³⁹⁰ a tak i soudcem na posledním soudu,³⁹¹ protože k němu Bůh přiznal, což znamená, že sám na Božím soudu obstál dokonale.

3.3.1 Smrt, vzkříšení a společenství

Jako zvláště výrazný, se silným individualistickým důrazem zabarvený prvek Pavlovy naděje se ukázala otázka smrti a vzkříšení. S tou jsme se setkali v této kapitole v rámci představení problematiky časnosti parusie i života v čase jejího očekávání; vyplynulo z ní, že naděje v reálnou posmrtnou kontinuitu každého jednotlivého života je v jistém ohledu zárukou pravosti celé křesťanské víry.³⁹² Protože jde v pojednání o eschatologii o zásadní téma, otevřeme jej nyní, tentokrát z perspektivy zkoumání vztahů mezi společenským a individuálním dosahem křesťanské naděje, ještě jednou.

Pokorný si v Pavlově argumentaci kolem otázky vzkříšení z Prvního listu Korintským všimá již od počátku zvláštního důrazu na sociální rozměr celé tematiky.³⁹³ V navazující řeči o duchovním těle³⁹⁴ spatřuje vůdčí myšlenku v prezentaci těla coby prostředníka vztahů.³⁹⁵ základní naděje, že člověk bude mít podíl na království Božím, předpokládá zachování individuality, jež je v biblickém myšlení vyjadřována tělesností. Protože však „pomíjitelné nemůže mít podíl na nepomíjitelném“,³⁹⁶ nemůže se ani člověk účastnit království Božího „jak je“,³⁹⁷ ale musí být nejprve proměněn. Příklad této proměny k umírajícímu semeni, ze kterého povstává dokonalejší forma, pak představuje kromě vysvětlení toho, proč je před proměnou nutné nejprve zemřít, také zásadní novost budoucí existence – přemožení smrti umožní přímý přístup stvoření ke svému stvořiteli,³⁹⁸ Bůh bude „všechno ve všem.“³⁹⁹ Pavel ukazuje Korintským slavnější budoucnost, než k jaké se v rámci představy o již přítomné duchovní existence

³⁹⁰ Srov. tamtéž.

³⁹¹ 2Kor 5,10.

³⁹² 3.2.

³⁹³ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 93.

³⁹⁴ 1Kor 15,37-49.

³⁹⁵ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 92.

³⁹⁶ 1Kor 15,50.

³⁹⁷ Tamtéž.

³⁹⁸ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 1 Corinthians*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1corinthians.pdf>> Str. 191.

³⁹⁹ 1Kor 15,28. Tato původem stoická formule zde má, jak ukazuje Pokorný, specifický význam: po vzoru začátku téhož verše, který užívá sociální tematiku, vyjadřuje podřízení všeho Bohu. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 94.

upínali doposud.⁴⁰⁰ Opět se tedy zdá, že individuální naděje, zde v podobě vzkříšení těla, není bez vztahu k naději všeobecné: individuální vzkříšení je prostředkem k dovršení již na zemi započatých vztahů mezi člověkem a Bohem i mezi lidmi navzájem.⁴⁰¹ Není jistě náhodou, že apoštol připisuje právě hříchu jakožto základní Boží vůli odporující veličině odcizující charakter⁴⁰² – jestliže v něm totiž „nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím“,⁴⁰³ jde o přesně opačný, proti základnímu lidskému směřování obrácený pohyb, jež člověka uzavírá pouze do vlastních možností se smrtí jako přirozenou a jedinou možnou perspektivou.

Pohled na tento zárodečný stav budoucí slávy může mást a vytvářet mylný dojem. O to Pavel opírá svou obhajobu v druhém listu Korintským a argumentuje, že soudí-li jej jeho kritikové podle dočasných a přechodných kritérií,⁴⁰⁴ mýlí se stejně, jako se on sám mýlil kdysi v Kristu, ještě před zážitkem na cestě do Damašku.⁴⁰⁵ Rozporuplnost mezi vnější podobou zárodku naší naděje a procesu, kterým se realizuje, dokonce někdy nabývá až protikladných kvalit: navenek hyneme – den ze dne se obnovujeme; lehké soužení – nesmírná váha věčné slávy; nehledíme k viditelnému, nýbrž k neviditelnému; dočasné – věčné.⁴⁰⁶ Logikou Pavlovy obrany je myšlenka, že svou činností zobrazuje Krista. Své snažení představuje jako obraz Kristova díla, a to včetně jak veškeré vnější marnosti a odmítání okolním světem, tak také již reálně působícího Kristova vzkříšení.⁴⁰⁷ Smrt tak podle Cairda není v Pavlově perspektivě pouze epizodou Ježíšova života nebo událostí, kterou budou křesťané jednoho dne s Ježíšem sdílet, ale silou, která aktivně působí již během pozemského života – stejně, jako je křesťan již v pozemských podmínkách aktivně účasten procesu vzkříšení. Protože však znalost této skutečnosti může vést k povýšenectví, „aby bylo patrné, že tato nesmírná moc je Boží a není z nás“,⁴⁰⁸ očekáváme konečné dorostení do Božího obrazu v „hliněných nádobách“ podléhajících utrpení.⁴⁰⁹ Společenský rozměr je zde

⁴⁰⁰ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 1 Corinthians*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1corinthians.pdf>> Str. 194.

⁴⁰¹ Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva viry (Úvod do eschatologie)*, str. 94.

⁴⁰² Řím 7,23-25.

⁴⁰³ Řím 7,15.

⁴⁰⁴ 2Kor 4,18.

⁴⁰⁵ 2Kor 4,6; 5,16. Srov. CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*, str. 268.

⁴⁰⁶ 2Kor 4,16-18. Srov. POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva viry (Úvod do eschatologie)*, str. 94.

⁴⁰⁷ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on 2 Corinthians*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2corinthians.pdf>> Str. 46.

⁴⁰⁸ 2Kor 4,7.

⁴⁰⁹ Tamtéž. Srov. CAIRD, G.B.; HURST, L.D.(ed): *New Testament Theology*, str. 268-269.

tedy opět potvrzen: naděje ve vzkříšení nemůže být předmětem vychloubání ani elitářství, má být předávána jako nezasloužený dar poukazující zásadně na jeho dárce. Smrt a omezení podmínkami současného světa jsou zde chápány jako šance k navázání takového vztahu s Bohem, jímž budou také překonány.⁴¹⁰

Společenskou perspektivu neztrácejí ani listy, v nichž zde byla řeč v rámci Pavlova očekávání parusie. Zdá-li se z listu Filipským,⁴¹¹ že apoštol zvažuje smrt jakožto individuální únik z tohoto světa,⁴¹² jež je ziskem,⁴¹³ ukazuje se přece nakonec společenská perspektiva jako důležitější – je evidentní, že jeho naděje směřuje a zavazuje k utváření vztahů, jimiž se chce před Kristem chlubit v den soudu,⁴¹⁴ takže nakonec volí prospěch společenství a pevně spoléhá, že „ještě zůstane“.⁴¹⁵ Individuální naděje je tedy pro Pavlova víru sice neodmyslitelná, přece však zakotvena ve společenském rámci, k jehož budování přirozeně vede. Je zároveň nadějí velmi silnou – dává Pavlovi zapomenout na těžkosti, takže při zvažování svého dalšího osudu nekalkuluje s očekávatelnými strádáními či dokonce s případným utrpením,⁴¹⁶ ale vše nahlíží z vyšší, Boží perspektivy, v níž se život stává „během k cíli a přestává být blouděním.“⁴¹⁷

Na závěr nezbyvá, než ještě jednou podtrhnout, že jakkoliv má Pavlova naděje silný společenský dosah, individualitu neruší. Perspektiva člověka pro něj nespočívá ve splnutí s masou nebo v „rozpuštění se“ v Bohu, namísto toho mluví o „bytí s Kristem“⁴¹⁸ či u Pána,⁴¹⁹ o setkání⁴²⁰ nebo vidění tváří v tvář.⁴²¹ To je odraz základní pozemské zkušenosti s Bohem, který se rozhodl člověku zjevit, vykonal za něj zástupnou oběť a navázal s ním pouto, které nelze zrušit ani smrtí. Lidství po ní není

⁴¹⁰ Srov. také 1 Tes 4,14; Ř 6,3-11.

⁴¹¹ Fp 1,20-24.

⁴¹² V pozadí takového přesvědčení stojí transformace původních apokalyptických schémat do tvaru, kdy je Ježíš již jako Pán v nebesích, kde „mají občanské právo i ti, kteří jsou s ním spojeni vírou.“ (POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 95)

⁴¹³ Fp 1,21.

⁴¹⁴ Fp 1,26; 2,16.

⁴¹⁵ Srov. Fp 1,25.

⁴¹⁶ Srov. CONSTABLE, T.L.: *Notes on Philippians*. Sonlight.

<<http://www.sonlight.com/constable/notes/pdf/philippians.pdf>> Str. 24.

⁴¹⁷ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 96.

⁴¹⁸ 1 Tes 4,17; Fp 1,23.

⁴¹⁹ 2 Kor 5,8.

⁴²⁰ 1 Tes 4,17.

⁴²¹ 1 Kor 13,12.

totiž zrušeno, nýbrž proměněno: člověk zůstává sám sebou, avšak s nově nabytou mohutností patření na Boha. Každá individualita má nakonec zakotvení právě v Bohu, k jehož oslavě je povolána. To však není samo sebou, nejde o samozřejmost ani nutnost, ale naopak jeden z hlubinných pilířů křesťanské víry – předpoklad vše nesoucí Boží lásky, která nekončí ani s hříchem a odcizením.⁴²²

⁴²² POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 99.

4. Raná církev a zakotvení eschatologie

Ať už existují v diskuzi kolem otázky, jak se raná církev vyrovnávala s nepřicházející parusíí jakékoliv nejasnosti, jedno se zdá být přece jistým: šlo o skutečný problém, o krizi. I kdybychom se společně s Pokorným domnívali, že ji církev „překonala poměrně snadno“,⁴²³ ukazuje již protichůdnost mnohých synoptických výpovědí kolem eschatologického završení dějin na skutečnost, že otevřené otázky v rané církvi existovaly a byla k nim předkládána různá řešení.⁴²⁴ V návaznosti na rozdvojené vnímání eschatologických východisek se však zdá být evangelíím společný především důraz na epifanický rozměr Kristova vtělení – v Ježíši Nazaretském se definitivním způsobem sdělil lidem Bůh,⁴²⁵ v čemž jsou spatřována stará zaslíbení⁴²⁶ a formována očekávání příštích událostí.⁴²⁷ Kromě spásy lze tedy v evangelijním příběhu rozeznat také vrchol zjevení, vtělení jako apokalyptickou, Boží plány odkrývající událost *par excellence*. K ní, do minulosti, je tak jako v případě Pavlovy dialektické naděje upřena i pozornost evangelistů, avšak nikoliv bez stálého vědomí přesahu také do přítomnosti a hlavně budoucnosti, v níž má příběh Ježíšova vtělení dojít své finální kapitoly, dovršení.⁴²⁸ Napříč mimopavlovskými spisy se můžeme setkat s mnohými nejednotnostmi způsobenými nejen časovou vzdáleností od doby Ježíšovy smrti, ale i specifiky adresátů, místa a situace jejich života, avšak základní eschatologický rámec, nakolik je z jednotlivých spisů čitelný, se zdá být shodný: tak jako je pro Pavla spása již uskutečněnou událostí, i u synoptiků již spadá do minulosti a více více či méně aktivně je vyhlíženo její dovršení. Není ještě přítomna ve své plnosti, na Kristovou parusíí uvedené Boží království se teprve čeká, avšak její průlomy do konkrétních lidských situací je možné coby předchůť budoucí slávy pociťovat již nyní. Z tohoto rámce se zdá jistým způsobem vybočovat až Janovo evangelium, které představuje přístup k eschatologickým zaslíbením v plnosti prostřednictvím víry.

⁴²³ Tamtéž, str. 80.

⁴²⁴ Srov. Mk 13,32-33; Lk 17,20-24; Mt 11,12.

⁴²⁵ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 82.

⁴²⁶ Lk 18,31-34; Mt 26,56; Jan 19,36; 20,9.

⁴²⁷ Srov. 3.1.2.

⁴²⁸ Srov. např. se závěry synoptických evangelíí či Ježíšovými eschatologickými řečemi (Mk 13,1-37; Lk21,20-36; Mk 13).

Tyto skutečnosti budou blíže prozkoumány v následující kapitole. Kromě popisu specifik jednotlivých textů v ní bude věnována pozornost vlastnímu zájmu této práce, naději a zmapování jejího vývoje jejich podob napříč texty, potažmo různými dobami a situacemi rané církve.

4.1 Podněty eschatologického vývoje

Jakkoliv jsme řekli, že proces postupného uvědomování, že čekání na druhý Kristův příchod se může týkat celých generací, představoval pro církev krizi a výzvu, je nutné dodat, že se v tomto případě nejednalo o výzvu jedinou. Stručný přehled několika dalších podnětů pro vývoj eschatologického uvědomění církve poskytne následující podkapitola. Protože se zmíněná tematika oddálení parusie zdá být v tomto ohledu nejzásadnější, začne právě u ní.

4.1.1 Oddálení parusie

Některé rysy tohoto problému již byly naznačeny v podkapitole o Pavlově očekávání eschatologického zlomu, na tomto místě však půjde o širší uchopení celé problematiky s ohledem na celek rané církve. Již výše bylo také naznačeno, že teorie vysvětlující formování novozákonního eschatologického myšlení pouze na základě tohoto faktoru trpí problémy⁴²⁹ – při bližším pohledu je lze rozčlenit do dvou poznámek: za první, proces včleňování křesťanské naděje do světových dějin, „deeschatologizace“,⁴³⁰ je podstatně složitější problém, který zvláště ve svých pozdějších fázích přerůstá teologické perspektivy a stává se fenoménem s východisky také socio-kulturními,⁴³¹ a za druhé, zůstává zde otevřená otázka po přímých dokladech zklamání křesťanské komunity z nenaplněného čekání Pánova příchodu.

⁴²⁹ Viz Fundův výkladu o trojí krizi křesťanské eschatologie a jejich překonávání (3.1.2): FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*, str. 253-266.

⁴³⁰ Touto původně Schweitzerovou formulací se nemyslí proces naprostého zrušení eschatologického momentu nebo jeho odsunutí, bagatelizace, ale spíše snaha o jeho interpretaci v rámci dějin, jak je vidíme obzvláště u Lukáše. Srov. STRECKER, G.; HORN, F. W.(ed): *Theology of the New Testament*. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH, 2000, str. 336.

⁴³¹ AUNE, D. E.: *The significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity*. In: HAWTHORNE, G. F. (ed): *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, Studies in Honor of Merrill C. Tenney*. In: BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*. Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 1997, str. 12.

Tyto skutečnosti diskutuje poměrně ze široka Aune. V rané křesťanské literatuře vidí projevy zklamání z nenastávání parusie jen velmi málo a různá zjištění eschatologických nálad připisuje spíše občasným vnějším podnětům, zejména různým pronásledováním ze strany vládnoucí moci.⁴³² Hlavní příčinu vytrácení eschatologického očekávání spatřuje v prolínání církve s „římským helénismem“.⁴³³ Rozeznává pak čtyři „školy“ přístupů, resp. výkladů toho, jak církev na problém reagovala: Weissovo pojetí deeschatologizace jako přirozené dobové reakce na Ježíšovo hlásání, které bylo očekáváno ve zcela bezprostřední budoucnosti a které zůstalo nenaplněno – církvi však po Ježíšově smrti zůstává naděje, že je tento svět místem reálného Božího působení (na tuto koncepci navázal Schweitzer a rozvinul ji jako „konsekventní“ eschatologii);⁴³⁴ Doddovu „realizovanou“ eschatologii, která chápe Ježíšovu zvěst o přicházejícím Božím království důsledně apokalypticky, s vyloučením imanentního rozměru, čímž se rozpor mezi „potom“ a „ted“ ztrácí;⁴³⁵ Bultmannův existenciální výklad Ježíšova eschatologického učení, které podkládá některými historickými pozorováními⁴³⁶ a konečně přístup Cullmannův, podle kterého byl problém v rané církvi řešen vytvořením dějinně-spásné koncepce dějin s důrazem na spásu v Kristově smrti a vzkříšení, což mělo napětí mezi časovým a existenciálním momentem udržovat v aktuálnosti⁴³⁷ (v českém prostředí známá též jako eschatologie „zprostředkující“⁴³⁸).

Tyto směry se samozřejmě také navzájem prolínaly a sdílely více společných prvků. Zvláště významným se však zdá být pro další vývoj Schweitzerův liberálně orientovaný předpoklad dvojího Ježíšova omylu:⁴³⁹ jestliže se Ježíšovo umístění

⁴³² Srov. tamtéž, str. 11-13.

⁴³³ Tamtéž, str. 11.

⁴³⁴ Srov. HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979, str. 111-112.

⁴³⁵ Srov. tamtéž, str. 58.

⁴³⁶ 1) zklamání z nedostavivší se parusie se projevuje všude ve stejnou dobu; 2) parusie nebyla nikdy v ranější době očekávána v určitý okamžik; 3) navykání církve na pokračující nepřítomnost parusie se nikdy nedělo v náhlých krizích, ale docházelo k němu postupně. Srov. AUNE, D. E.: *The significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity*. In: HAWTHORNE, G. F. (ed): *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, Studies in Honor of Merrill C. Tenney*. In: BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 11.

⁴³⁷ Srov. tamtéž; NOVOTNÝ, V.: *Úvod do eschatologie*. Praha: Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, 2011.

<http://ktf.cuni.cz/~novotny/statistiky/eschatologie/novotny_uvod_k_eschatologii.pdf> Str. 58-59.

⁴³⁸ Srov. tamtéž.

⁴³⁹ První měl vyplynout najevo, když se učedníci vyslaní na misie (Mt 10,23) vrátili s nepořízenou, když nenastala žádná zásadní proměna světa na základě jejich a Ježíšovy veřejné angažovanosti. Ježíšovou

eschatologických očekávání do rámce tohoto světa ukázalo být mylným, stává se postupem času čím dál více jasnějším i fakt, že do tohoto světa není možné klást ani očekávání Kristova druhého příchodu.⁴⁴⁰ Proces oddalování parusie je tedy v tomto pojetí s deeschatologizací identický, oddalování parusie je deeschatologizací a naopak. Schweitzerův žák Werner spatřuje na uprázdněné místo eschatologie vstupovat v prvních staletích dějiny dogmatu či obecně christologickou reflexi;⁴⁴¹ původní, eschatologické galilejské evangelium považuje za zkreslené „helenizovaným katolicismem prvních čtyř století.“⁴⁴² Podobný přístup požadoval dále ze švýcarské liberální školy např. Buri.⁴⁴³

Ačkoliv je dnes možné považovat mnohé z těchto radikálních výkladů za již překonané,⁴⁴⁴ je třeba přece dodat, že některá z jejich východisek zůstávají inspirativními dodnes. Již zmíněná Cullmannova teorie o transformaci eschatologie do dějinně-spásné koncepce dějin předpokládá také omyl – avšak omyl církve, která, vědoma si skutečnosti, že rozhodující událost spásy již nastala, podlehla pokušení očekávat její dovršení v neodůvodněně krátkém časovém horizontu.⁴⁴⁵ Cullmann ovšem předpokládal, že i Ježíš počítal s možným, třebaže krátkým mezičasem mezi vítězstvím nad silami zla a konečným dovršením tohoto vítězství, podobně, jako je to patrné z uspořádání Lukášova evangelia. Kümmel podržel předpoklad Ježíšova omylu. Hodnotí tak Ježíšovy výroky, podle nichž má konec zastihnout již jeho současníky anebo v nichž je Boží království již přítomno v současných podmínkách.⁴⁴⁶ Zdůrazňuje

reakcí tak mělo být vypracování nové koncepce, podle níž dojde na základě Izaiášova proroctví o trpícím mesiáši (Iz 53) k nastolení Božího království prostřednictvím utrpení a smrti. Spása je důsledkem, konsekvencí tohoto utrpení. Když Ježíš umírá na kříži a jakékoliv náznaky kosmické proměny opět nevidí, umírá po tomto svém druhém omylu jako „naprosto rozčarovaný člověk“ (HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*, str. 111.) v beznaději. Pro přehled recepce Schweitzerových myšlenek viz SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 113-114.

⁴⁴⁰ Srov. HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*, str. 111.

⁴⁴¹ Srov. tamtéž.

⁴⁴² McGRATH, A. E.: *A Scientific Theology. Volume 3: Theory*. London; New York: T&T Clark, 2003, str. 59.

⁴⁴³ Srov. tamtéž.

⁴⁴⁴ McGrath v této souvislosti poukazuje na zastaralost mnohých Schweizerových předpokladů a zejména pak Turnetovu studii o vývoji křesťanského dogmatu (TURNER, H. E. W.: *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London: Mowbray, 1954, str. 20-23) Srov. McGRATH, A. E.: *A Scientific Theology*, str. 59.

⁴⁴⁵ Cullmann situaci přirovnává k období války: po tom, co byla vítězně vybojována rozhodující bitva, začínají se s nebývalou vitalitou šířit vzrušené a ničím neodůvodněné zprávy o tom, že konec války je již blízko, ačkoliv skutečnost může být zcela jiná. Srov. HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*, str. 112; SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 136.

⁴⁴⁶ Srov. HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*, str. 112.

současně návaznost Ježíšovy zvěsti na dobovou židovskou apokalyptiku: Ježíšova zvěst je sice součástí dobového hnutí a nemůže být považována za zcela nežidovskou, neapokalyptickou“,⁴⁴⁷ zaměřenou do přítomnosti, zároveň ji však ale podle Kümmella nelze ani považovat prostě za díl židovské apokalyptiky.⁴⁴⁸ V tomto kontextu je tak tedy nutné číst i další vývoj uvažování Ježíšových následovníků.

Vztah mezi problémem, který představovalo pro rané křesťanství nenastávání parusie, a vývojem židovské apokalyptické eschatologie analyzuje blíže Bauckham. V rámci vývoje apokalyptického hnutí rozeznává reakci na zklamání, které doprovázelo nesplnění vícera proroctví: apokalyptika představuje jednotlivé prorocké předpovědi v novém světle jako stále platná a aktuální, čímž je mimo jiné zabráněno jejich diskreditaci.⁴⁴⁹ Hlavním problémem zde potom není samotné nenaplnění proroctví, jako spíše tematika zla, které doprovází očekání „Boží spravedlnosti tváří v tvář nespravedlnosti světa“:⁴⁵⁰ teprve v tomto kontextu uvažují autoři zejména konce prvního století o důvodech oddalování konce, začínají hledat pozitivní způsoby vysvětlení Božího mlčení ke zlu.⁴⁵¹ Ve snaze o pochopení židovského eschatologického myšlení odmítá Bauckham častý předpoklad přímé úměry mezi tokem času a zklamáním z nenaplnění předpovězených událostí, a občasná vyhocování problému připisuje spíše tragickému konci konkrétních historických událostí, zejména oběma židovským válkám, s nimiž byly tyto předpovědi asociovány a do nichž byly kladeny nemalé naděje. Právě v tomto světle tedy podle Bauckhama dochází ke znovuotevírání tematiky theodiceje a v ní jsou také hledána vysvětlení pro další odklady nedostavivšího se konce.⁴⁵² Podobná rozčarování, s nimiž se vyrovnávala židovská apokalyptika, se pak samozřejmě nevyhýbají ani apokalyptice křesťanské, která, jestliže již v ní došlo

⁴⁴⁷ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 137-138.

⁴⁴⁸ Srov. tamtéž.

⁴⁴⁹ Srov. BAUCKHAM, R. J.: *The Delay of the Parousia*. Tyndale Bulletin, roč. 1980, č. 31
<http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_1980_31_01_Bauckham_DelayOfParousia.pdf
> Str. 2.

⁴⁵⁰ BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 14.

⁴⁵¹ Řešení, které považuje Bauckham v této literatuře za typické, představuje na Druhém knize Báruchově (44,2-15; 46,5-6; 77,2-10; 78,3-7; 83,1-8; 84,1-85,15) a Čtvrté Ezdrášově (3,30; 7,33.74): Bůh je trpělivý a se soudem čeká na dobu obrácení hříšníků, ačkoliv zde zůstává napětí vzhledem k Božím milosrdenství, které přicházejícím soudem zachraňuje trpícího spravedlivého člověka.

Srov. BAUCKHAM, R. J.: *The Delay of the Parousia*, str. 27-28.

⁴⁵² Tamtéž, str. 10.

v události kříže a vzkříšení k rozhodujícímu obratu v boji se zlem, představuje problém ještě provokativněji v barvitém líčení boje se silami zla v rámci knihy Zjevení.⁴⁵³

Jinou skutečnost zohledňuje v přístupu k problému Malina.⁴⁵⁴ Hlavní důvod, proč považuje obavu z nepřícházení parusie za umělý konstrukt 19. století bez aplikovatelnosti na kulturně-historickou situaci rané církve, je rozdílné vnímání času. Je-li kulturní myšlení exegetů z převážně západního světa orientováno budoucnostně, je podle Maliny převážně rolnická, středozevní kultura biblického světa zaměřena přítomnostně – na minulost je v ní kladen menší důraz a budoucnost je pak pro ni veličinou důležitou nejméně.⁴⁵⁵ Biblické pojetí přítomnosti je podle něj velmi široké a odpovídá spíše oblasti možného jednání než jejímu pojetí jako aktuálního, tčkávého okamžiku, takže přechod od „nyní“ k „později“ nebyl tehdejší kulturou vnímán zdaleka tak ostře a rozporuplně, jak by to odpovídalo kultuře naší. Změna původně přítomnostně orientovaného uvažování Ježíše i rané církve tak sice byla vyvolána vlivem vnějších tlaků, avšak jeho poměrně plynulý přechod od dohledného k příštímú však podle Maliny nepředstavoval zdroj výraznějších úzkostí nebo obav.

Uvedené přístupy k problému oddálení parusie ukazují jeho blízkost i částečnou závislost na celkovém pochopení novozákonní eschatologie. Je ostatně zřejmé, že se způsob nahlížení vývoje eschatologického uvědomění rané církve do značné míry odvíjí od toho, jak je vykládáno původní Ježíšovo poselství. Prosadil-li se během druhé poloviny 20. století Cullmannův model zprostředkující eschatologie,⁴⁵⁶ neznamená to však, že by diskuze neprobíhala dále: jakýkoliv model Ježíšovy zvěsti může být jen sotva všeobjímajícím a definitivním.

Pro hledání odpovědi na komplexnější otázku po církevní reakci na oddálení parusie však vstupují do hry také společensko-historické faktory, u nichž je třeba uvážit míru jejich vlivu. Je, obecně vzato, oddálení parusie problémem skutečně teologickým, anebo je pro jeho řešení zapotřebí sledovat spíše proměny těch, na nichž jeho řešení spočívalo? Oba přístupy si nekonkurují, jsou komplementární či dokonce mohou být na sobě závislé: teorie náležející do jednoho či druhého směru se mohou do jisté míry

⁴⁵³ Srov. Zj 6,9-11; BAUCKHAM, R. J.: *The Delay of the Parousia*, str. 29.

⁴⁵⁴ Srov. MALINA, B. J.: *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?* Catholic Biblical Quarterly, roč. 1989, č. 51. In: BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 19-20.

⁴⁵⁵ Toto tvrzení demonstruje např. na Mt 6,34.

⁴⁵⁶ NOVOTNÝ, V.: *Úvod do eschatologie*, str. 60.

v rekonstrukci obrazu rané církve doplňovat a navzájem se objasňovat. Z diskuze kolem jejich uplatnitelnosti⁴⁵⁷ vyplývá, že kritické momenty vyvstávají napovrch právě v důsledku nedostatečné citlivosti ke komplementárním řešením.⁴⁵⁸ Napříč studii se však zdají být v jistém ustáleném tvaru akceptována tato východiska: Ježíšova zvěst byla zcela eschatologická, a v tomto tvaru přešla i do rané církve, která Pánův návrat očekávala přirozeně v intencích reálného světa a blízkého časového horizontu. Její nenastávání znamenalo reálnou krizi, která se projevila nějakou formou transformace původního evangelijního poselství, ať už do christologického dogmatu, zduchovnělé christologie, rozdělením procesu spásy do dějině-spásného plánu světa, apokalyptického výkladu současnosti, kombinace těchto či do jiných forem. Problémem zůstává časový průběh této deeschatologizace a její návaznost na vnější podněty, čímž se bude zabývat následující podkapitola.

4.1.2 Další podněty

Prvním výrazným formantem tvaru eschatologické naděje Nového zákona je rozchod rané církve s dobovým židovstvím a s ním související mohutný nárůst misijní činnosti. V pohanském okolí, kam církev obrátila svoji pozornost po zostření vztahů s židy,⁴⁵⁹ získala posluchačstvo nebývalého počtu. Vliv postupného procesu osamostatňování církve na vývoj misijního působení může snad naznačovat již výsledek apoštolského setkání v Jeruzalémě kolem r. 50 ohledně obřízky, spíše však existence Pavlových, k pohanským národům zaměřených cest:⁴⁶⁰ skutečnost, že Pavel měl k Izraeli velmi blízký vztah⁴⁶¹ a počítal s jeho rolí v dalším Božím plánu světových dějin,⁴⁶² dává jeho úsilí o evangelizaci pohanů nahlédnout jako nový velký cíl, nemohl-li být k víře v Krista přiveden jeho vlastní lid. Je třeba poznamenat, že šíření radostné zvěsti však rozhodně nebylo vedlejší činností v rámci přirozeného rozšiřování církve, ale úkol přímo eschatologického rozměru, jež v teologii Nového zákona vtisknul charakter celé jedné epoše. Předznamenávají to opět Pavlovy misijní cesty: podle samotných apoštolových

⁴⁵⁷ BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 9-10, 13, 21.

⁴⁵⁸ V předložených studiích ukazuje Balabanski oprávněně na nevyřčené předpoklady některých skutečností, se kterými není navenek při objasňování procesu deeschatologizace počítáno. Viz tamtéž.

⁴⁵⁹ Mt 10,5; Sk 13,46; 18,6.

⁴⁶⁰ Řím 11,13.

⁴⁶¹ Srov. např. Řím 9,3-5; 10,1.

⁴⁶² Řím 11,11.

slov je misie, šíření povědomí o pravé podstatě Boha,⁴⁶³ úkolem, kvůli kterému se každou hodinu „vydává v nebezpečí“ a den ze dne hledí smrti do tváře,⁴⁶⁴ úkolem úzce spjatým s nadějí na zmrtvýchvstání⁴⁶⁵ a na tento pohled navazují i synoptikové. Dříve, než „se začne všechno schylovat ke konci“,⁴⁶⁶ musí být podle Marka „evangelium kázáno všem národům“;⁴⁶⁷ pro Schwarze měl podle Matouše Izrael ztratit a zanedbat své povolání být světlem národům,⁴⁶⁸ takže na jeho místo nastupuje coby pravý Izrael církev. Ta obdržela po zbytek tomuto věku vyhrazené lhůty Pánovo poslání,⁴⁶⁹ aby jej svým jednáním odpovídajícím Boží spravedlnosti reprezentovala, čímž se zajišťuje kontinuita mezi dobou jeho života a čekáním na jeho návrat.⁴⁷⁰ Lukášova kristocentrická, dějinně-spásná koncepce dějin vyhrazující čas po Kristu církvi⁴⁷¹ pak důraz na šíření evangelia zakotvuje. Otázka načasování Pánova příchodu v ní není již tolik důležitá, neboť církev má dar Ducha⁴⁷² a může šířit dobrou zvěst s poukazem na viditelná znamení,⁴⁷³ že eschatologické naplnění – Boží království – opravdu přichází a lze je již nyní zakoušet.

Naopak jistou návaznost na židovství ukazuje, byť je novozákonními texty tlumočena jen v dozvucích, zkušenost židovské války. Již skutečnost převzetí Markovy verze malé apokalypsy⁴⁷⁴ oběma navazujícími synoptiky⁴⁷⁵ včetně jejího shodného umístění před začátek pašijí⁴⁷⁶ napovídá, že událost zničení Chrámu nebyla ani pro komunitu raných křesťanů událostí bezvýznamnou; zdá se být přirozené, že zážitek

⁴⁶³ 1Kor 15,34.

⁴⁶⁴ 1Kor 15,31-32.

⁴⁶⁵ Srov. tamtéž.

⁴⁶⁶ Mk 13,4.

⁴⁶⁷ Mk 13,10.

⁴⁶⁸ Mt 8,11-12; 21,33-46.

⁴⁶⁹ Mt 10,5; 28,18-20

⁴⁷⁰ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 85-86.

⁴⁷¹ Srov. tamtéž, str. 86-87.

⁴⁷² Lk 11,13; 24,49.

⁴⁷³ Lk 11,20; 17,21; Sk 2,43; 3,7-11; 4,31; 5,5-10; 5,12-16; 5,19; 6,8; 8,6; aj.

⁴⁷⁴ Mk 13. Za „malou“, někdy též „synoptickou“ apokalypsu bývá někdy předkládána až Ježíšova řeč o znameních a okolnostech, za jakých se mají odehrávat poslední věci světa, tj. nebývá sem včleňován Ježíšův výrok o zničení Chrámu. Se zřetelem k této skutečnosti, avšak také k faktu, že rozsah perikopy může být určen způsobem jejího výkladu, bude další text užívat širší variantu i se zahrnutím uvádějící Ježíšovy předpovědi.

⁴⁷⁵ Lk 21,5-36; Mt 24,1-31.

⁴⁷⁶ Matouš tak činí taktéž, pouze s tím rozdílem, že pašijím ještě předřazuje tematicky související 25. kapitolu, která malou apokalypsu „dovádí do praxe“ tím, že poskytuje návod, jak se v předpovídané době konce dějin orientovat a jak v ní jednat.

těchto dramatických událostí z nepříliš vzdálené minulosti⁴⁷⁷ vyvolávaly ve čtenářích potřebu odpovědi, jak o tom svědčí poměrně významné Matoušovy i Lukášovy redakční zásahy.⁴⁷⁸ Pro Matouše tak přestává jít o hlavní poznávací znamení přicházejícího konce⁴⁷⁹ a popis bezprostředně navazujících útrap deeschatologizuje, aby jej mohl asociovat s událostmi, jež se odehrály po skončení židovské války.⁴⁸⁰ Podobně směřuje i Lukáš úpravou Ježíšovy řeči⁴⁸¹ k rozdělení celku eschatologických událostí na ty, které se již vyplnily (pád Jeruzaléma a následná utrpení⁴⁸²) a které mají teprve nastat (reálie kolem příchodu Syna člověka⁴⁸³) – tím, že Lukáš ukazuje první část proroctví jako již splněnou, „zakládá věrohodnost očekávání toho, co bylo předpovězeno ... o dnech Syna člověka.“⁴⁸⁴ V samotném zničení Chrámu Stein⁴⁸⁵ ani Johnson⁴⁸⁶ v rámci Lukášova evangelia však žádnou eschatologickou výpověď nevidí. Hlavním smyslem celé scény Ježíšovy předpovědi této události je podle nich potvrzení prorocké autority, ujištění, že i o této události Ježíš věděl a správně ji předvídal; Taylor⁴⁸⁷ nebo Menn⁴⁸⁸ ji však čtou naopak symbolicky: zničení Chrámu je soudem nad Izraelem a Ježíšovým definitivním ospravedlněním. Jestliže podle Taylora nepřikládal Matouš události žádný eschatologický význam, je pro Lukáše začátkem nové, předposlední éry v dějinách spásy. Menn vidí v této události dokonce hlavní příčinu vydělení křesťanů z židovství a vzniku svébytné církve.⁴⁸⁹ Interpretace celého textu malé apokalypsy a jeho posunů napříč evangelií zůstává otevřena různým přístupům. Pokud zde ale skutečně nešlo jen o prosté zařazení události do časového rámce vzniku toho kterého textu a jeho

⁴⁷⁷ Při přijetí nejčastějších datací sepsání synoptických evangelií do roku 90 by dělilo nejmladší synoptické evangelium od zničení Chrámu (r. 70) nejvýše 20 let.

⁴⁷⁸ Pro velmi detailní přehled jednotlivých redakčních úprav viz TAYLOR, N. H.: *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*. HTS Theological Studies, roč. 2003, č. 2. <<http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/656/557>> Str. 287-308.

⁴⁷⁹ Tamtéž, str. 289.

⁴⁸⁰ Tamtéž, str. 289-297.

⁴⁸¹ Viz JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, str. 341.

⁴⁸² Lk 21,5-24.

⁴⁸³ Lk 21,5-36.

⁴⁸⁴ Tamtéž.

⁴⁸⁵ STEIN, R.H.: *Jesus, the Destruction of Jerusalem, and the Coming of the Son of Man in Luke 21:5-38*. The Southern Baptist Theological Seminary.

<<http://www.sbps.edu/wp-content/uploads/sites/5/2013/06/SBJT-16.3-Stein.pdf>> Str. 20-21.

⁴⁸⁶ JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 341.

⁴⁸⁷ TAYLOR, N. H.: *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*, str. 299-308.

⁴⁸⁸ MENN, J.: *Biblical Eschatology*. Eugene: Resource Publications, 2013, str. 112-113.

⁴⁸⁹ Tamtéž, str. 104.

literárně-teologické koncepcí, nasvědčovala by potřeba její reinterpretační obrazu stále živé, na vnější podněty citlivé křesťanské eschatologie poválečného období.

Úvaha nad tímto tématem dále vede k pojednání o vlivu židovské eschatologie na celek formující se křesťanské naděje v obecnějších rovinách. O společné výchozí naději obou věr zde není třeba znovu hovořit; spíše je třeba představit, jak se ve spisech rané církve projevil specifický tvar židovské eschatologie z konce období Druhého chrámu. Na prvním místě je třeba říci, že perspektiva dvou věků, jak byla představena v rámci starozákonních předpokladů křesťanské víry,⁴⁹⁰ trvá, a akcentuje se i v těch židovských textech, vedle nichž již koexistovala křesťanská literatura.⁴⁹¹ To se v Novém zákoně projevuje výše představeným převzetím východisek kolem oddálení parusie,⁴⁹² vyskytuje se zde ale i mnoho dalších shodných motivů, ať už systematického nebo obrazného charakteru. Pouze „ve skici“ hovoří v této souvislosti Heyler o obrazu ráje jako místa, kde přebývají spravedliví,⁴⁹³ Pavlově třetím nebi,⁴⁹⁴ návaznosti Pavlovy christologie na preexistentní personifikaci Moudrosti, obrazu andělů, kteří „si nezachovali své vznešení postavení“,⁴⁹⁵ pokrývce hlavy pro ženy na „znamení moci kvůli andělům“⁴⁹⁶ a dalších motivech z Pavlových listů či Ježíšova učení, od nichž ukazuje na konkrétní dobové předlohy.⁴⁹⁷ Vzhledem k celkovému zintenzivnění eschatologických očekávání v judaismu Ježíšovy doby⁴⁹⁸ není překvapivé, že mnohé z těchto převzatých vlivů nesou právě eschatologický náboj – nejvýraznějším příkladem je všeobecné celkové rozšíření eschatologické perspektivy, která se již před Ježíšovým narozením stala kosmickou a univerzální⁴⁹⁹ a kterou Ježíš i synoptikové adoptují pod pojmem „Boží království“.

⁴⁹⁰ 1.1.

⁴⁹¹ 1Hen 71,15; 4Ezd 7,50.112.119; 2Bar 4,8-15; 83,4-9; Mišna (Avot) 4,1; Mišna (Sanhedrin) 10,1; Mišna (Berakot) 9,5. Převzato z: McGINN, B.; COLLINS, J. J.; STEIN, S. J. (ed): *The Continuum History of Apocalypticism*, str. 168.

⁴⁹² 4.1.1.

⁴⁹³ Lk 23,43; 2Kor 12,4; Zj 2,7.

⁴⁹⁴ 2Kor 12,1-9.

⁴⁹⁵ Žid 1,6. Srov. také 2Pt 2,4.

⁴⁹⁶ 1Kor 1,10.

⁴⁹⁷ HELYER, L. R.: *The Necessity, Problems, and Promise of Second Temple Judaism for Discussions of New Testament Eschatology*. The Journal of the Evangelical Theological Society, roč. 2004, č. 47. <http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-4/47-4-pp597-615_JETS.pdf> Str. 3.

⁴⁹⁸ 2.1.

⁴⁹⁹ Srov. RATZINGER, J.: *Ježíš Nazaretský*, str. 49-51.

Závěrem je třeba dodat, že žádný z takovýchto přehledů nemůže být do důsledku kompletní již pro naši velmi omezenou znalost dobového kontextu. Snad ještě výraznějším příkladem vlivu vnějších okolností na eschatologické uvažování biblických textů, než který zazněl ve zmínce o reflexi první židovské války, je První list Petřův,⁵⁰⁰ popř. kniha Zjevení,⁵⁰¹ která do sebe dobovou situaci inkorporuje a po vzoru apokalyptické literatury ji vysvětluje, odhaluje její vyšší smysl; dobové události jsou zde přímým podnětem pro vznik celého spisu a jsou interpretovány jako eschatologické motivy. Ať už je v tom raná křesťanská teologie dědicem pozdního židovského propojení apokalyptiky a eschatologie více nebo méně,⁵⁰² vývoj uvažování o posledních věcech se zdá být k vlivu vnějších okolností obzvláště náchylný. Různá probuzení a zjištěná období mohou přicházet nejen s nepříznivými událostmi či událostmi obecně vykládanými jako znamení, ale např. i v důsledku vnitřního vývoje v rámci uzavřených skupin, jejich setkávání s různými učenými, působením charismatických jednotlivců či jiných důvodů. Týká se to nejen židovských hnutí, z nichž byly opět některé představeny výše,⁵⁰³ ale např. i specifické postavy Jana Křtitele, blíže neurčené skupiny v Lukášově evangeliu,⁵⁰⁴ křesťanského sboru v Tesalonice⁵⁰⁵ či mnoha skupin a jednotlivců v pozdějším křesťanství.⁵⁰⁶ Je tedy třeba přiznat, že kromě systematické, spekulativní linie eschatologického uvažování, jejíž formování jsme schopni napříč biblickými texty analyzovat, může být očekávání posledních věcí spoluurčováno vnějšími vlivy, v jejichž znalosti jsme naopak značně limitováni. Tuto skutečnost jsme zmínili již v souvislosti s procesem recepce oddálení parusie a je nyní na místě ji opět podtrhnout.⁵⁰⁷

⁵⁰⁰ 4.4.1.

⁵⁰¹ Srov. 5.1.

⁵⁰² DeBoer v této souvislosti rozlišuje apokalypsy (literární žánr), apokalyptickou eschatologii (náboženskou perspektivu nevázanou výhradně jen na apokalyptiku) a apokalypticismus (sociónáboženské hnutí nebo komunitu, která se obrací k apokalyptice jako ke způsobu vyrovnání se se sociálním nebo politickým odcizením). Navazuje-li Nový zákon na tyto tradice, je to podle něj (zejména v Pavlových spisech) prostřednictvím druhé z těchto variant. Srov. MCGINN, B.; COLLINS, J. J.; STEIN, S. J. (ed): *The Continuum History of Apocalypticism*, str. 168.

⁵⁰³ 2.1.1.

⁵⁰⁴ Lk 19,11.

⁵⁰⁵ 2Tes 2,1-2. Srov. RYŠKOVÁ, M.: *Druhý list Tesalonickým*, str. 59.

⁵⁰⁶ Za mnohé např. prorokyně Maximilla a Priscilla, popř. celé montanistické hnutí. Srov. tamtéž, str. 59-60.

⁵⁰⁷ Srov. 4.1.1.

4.2 Specifika synoptických evangelií

Celek synoptických evangelií je cenným pramenem zvláště pro zkoumání eschatologie období rané církve. Jejich základní společný teologický rámec byl představen v úvodu této kapitoly; jedním z nejvýraznějších hledisek, kterým se jednotlivé synoptické texty naopak odlišují a který bude diskutován nyní, je odlišná interpretace období mezičasu, doby mezi vzkříšením a opětovným Kristovým příchodem ve slávě. Jestliže jsme připustili, že Pavlovy spisy se od sebe navzájem liší nanejvýše důrazem eschatologické perspektivy, zatímco základ naděje zůstává neměnný,⁵⁰⁸ u evangelií je v důsledku rozdílných dob jejich vzniku, a tedy i časové vzdálenosti od událostí Ježíšova života, smrti a vzkříšení, stejně jako vystavení různým historickým či společenským situacím, věc složitější. Ukázání skutečnosti, že také synoptikové předávají ve svých evangeliích ve své podstatě stejnou naději, jako na ní staví Pavel, a jednotlivá specifika evangelií nepředstavují její překročení, nýbrž, jak o tom svědčí zahrnutí synoptických spisů do jediného kánonu, doplnění, bude hlavním cílem celé následující podkapitoly.

4.2.1 Markovo evangelium

Jedním z klíčů k porozumění eschatologii Markova evangelia je podle Schwarze Ježíšovo mesiášské tajemství.⁵⁰⁹ Jestliže představuje Marek učedníky jako jediné lidi privilegované porozumět Ježíšovu učení,⁵¹⁰ před velikonoční zkušeností ještě přece plně nechápou⁵¹¹ a období jejich cílevědomé, obzvláště misijní aktivity⁵¹² nastává až po plném zjevení Ježíšova Božího synovství v události jeho smrti a vzkříšení. Od ostatních synoptických textů se liší Markovo evangelium tím, že aktivity oslaveného Krista jsou na tomto světě „minimalizovány“ právě pouze na misijní činnost.⁵¹³ Specifickou roli naděje pak spatřuje Schwarz v rámci evangelia v tom, že umožňuje zůstat ve víře a připravenosti: rozhodnutí ke spáse či zatracení se totiž děje

⁵⁰⁸ 3.1.2.

⁵⁰⁹ Mk 3, 11-12; 8,27-31; 9,30-32; aj.

⁵¹⁰ Mk 4,11-12.

⁵¹¹ Mk 6,52; 9,32.

⁵¹² Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 84.

⁵¹³ V závěru evangelia je Ježíš vzat do nebe a usedá po Boží pravici (Mk 16,19). Spojen je s tímto světem nadále pouze v rámci světové misie (Mk 16,20), na které autor závěru dochované verze evangelia staví identitu církve (Mk 16,15-16). Srov. tamtéž.

vsoučasnosti, nyní, a rozpoznání těch, kteří našli ke Kristu cestu, bude probíhat podle toho, zda vyvodili ze své víry důsledky a zda podle nich také žijí.⁵¹⁴

Východiskem k těmto pozorováním je úvodní, proklamační formule k Ježíšovu působení: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“⁵¹⁵ Naděje je v této výzvě jedním dechem spojena s dvojitou lidskou reakcí: pokání i víra představují dva rozlišitelné kroky, mezi nimiž není vztah následnosti, ale předpokládá se jejich souběžnost.⁵¹⁶ Lze skutečně říci, že pokání zde má představovat především výzvu k bdělosti. Ježíšovy zázraky, průlomy budoucího eschatologického dovršení do podmínek tohoto světa, totiž ukazují, že rozhodující kosmické utkání mezi silami dobra a zla již započala. Exorcismy, uzdravování posedlých, rozmluvy se zlými duchy,⁵¹⁷ to vše není v rámci Ježíšova působení jen symbolickým náznakem či jakousi ukázkou budoucích událostí „na nečisto“, ale skutečným (a pro Ježíše vítězným) střetnutím obou mocností.⁵¹⁸ Nic na tom nemění ani skutečnost, že ve vnějším, celosvětovém měřítku zatím ještě není toto Ježíšovo vítězství příliš zřejmým a většina světa zůstává pod Satanovou nadvládou; semeno rozhodujícího obratu již bylo každopádně zaseto, jak to ukazují Ježíšova přirovnání⁵¹⁹ a zejména mocné činy.⁵²⁰ Klíčovou roli v nich hraje právě víra, kterou Ježíš podmiňuje jejich provádění⁵²¹ – ta, ať už osobní či zástupná, tak zachraňuje například dceru Jairovu i ženu s krvácením⁵²² a právě jí se odlišují i ti, se kterými Ježíš mluví od těch, na něž nedbá. Kromě rozhodujícího činitele zázraků je však víra také určovatelem vztahů ostatních lidí vůči Ježíšovi. Kontrast mezi učedníky, kteří Ježíše odbývají⁵²³ či těch, kteří se mu posmívají⁵²⁴ na jedné straně a těmi, které Ježíš zachraňuje a povzbuzuje na straně druhé,⁵²⁵ tuto

⁵¹⁴ Srov. tamtéž.

⁵¹⁵ Mk 1,15.

⁵¹⁶ CONSTABLE, T. L.: *Notes on Mark*. Soniclight.

<<http://soniclight.com/constable/notes/pdf/mark.pdf>> Str. 27.

⁵¹⁷ Mk 2,1-3,6.

⁵¹⁸ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Mark*. Collegeville: The Liturgical Press, 2002, str. 37.

⁵¹⁹ Mk 4,1-34.

⁵²⁰ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Mark*, str. 37-38.

⁵²¹ HIETBRINK, J.: *The Kingdom of God in the Gospel of Mark:*

A Theological Interpretation. Pella: Central College, 2002.

<http://www.academia.edu/2327258/The_Kingdom_of_God_in_the_Gospel_of_Mark> Str. 138.

Mk 5,34.36; 10,52. Spadá sem i výrok o přijetí Božího království „jako dítě“: Mk 10,14-15.

⁵²² Mk 5,21-43.

⁵²³ Mk 5,31.

⁵²⁴ Mk 5, 40.

⁵²⁵ Mk 5,34.36.

skutečnost ukazuje v poměrně jasném světle. Jestliže uvedenými dvěma zázraky začíná v Markově líčení mesiášské tajemství opadat a Ježíšova moc začíná být nově manifestována veřejně viditelným způsobem, vzrůstá s tím souběžně i Ježíšovo nepochopení.⁵²⁶ To lze pozorovat nejen ve vztahu Ježíše k okolnímu světu, ale i k vlastním učedníkům, např. v hrůze, když Ježíše nepoznávají na moři⁵²⁷ nebo v jejich nepochopení zázračného nasycení pěti tisíců.⁵²⁸ Eskalace tohoto procesu na kříži a následné povelikonoční události však umožňují Ježíše nahlížet již ve správném světle víry a připravují člověka na Ježíšův slavný návrat, ve kterém budou ti, „kteří mají oči otevřené Synem shromáždění, zatímco ostatní zůstanou vzdáleni.“⁵²⁹ Výchozí eschatologická událost, příchod Božího království, je tedy zde zvěstována jako vnější skutečnost, která není lidskou aktivitou vyvolána, nýbrž lidskou aktivitu naopak zapříčiňuje.

V Ježíšově příběhu již podle Marka došlo k naplnění výchozího apokalyptického schématu vzkříšení – k prvnímu ze zmrtvýchvstání již tedy došlo „v tomto pokolení“.⁵³⁰ Podobně jako Pavel a dobové židovství i Marek chápe Ježíšovo zmrtvýchvstání eschatologicky,⁵³¹ z čehož plyne očekávání dalších událostí, kladené intuitivně do nepříliš vzdálené budoucnosti.⁵³²

4.2.2 Matoušovo evangelium

V Matoušově evangeliu lze eschatologickou koncepci rozeznat již podstatně rozpracovanější.⁵³³ Patrná je zde pochopitelně především vazba na Starý zákon: Ježíšův příběh proto skýtá naději, že se v něm naplnila stará zaslíbení.⁵³⁴ Ježíš zde není hlasatelem nového, vlastního eschatologického poselství, ale postavou stojící ve skutečné kontinuitě ke Starému zákonu, což má rozhodující dopad na roli církve v období vyčkávání Pánova příchodu. Církev je stává novým, pravým Izraelem,

⁵²⁶ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Mark*, str. 108.

⁵²⁷ Mk 6,49.

⁵²⁸ Mk 8,13-21; Srov. Mk 6,31-44.

⁵²⁹ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 84.

⁵³⁰ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Mark*, str. 38.

⁵³¹ Ježíš byl vzkříšen - srov. Mk 16,6.

⁵³² Mk 13,30.

⁵³³ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 84-85.

⁵³⁴ Nepřišel, aby zrušil Zákon, ale aby jej naplnil (Mt 5,17-18); splnilo se v něm zaslíbení narození Immanuela (Iz 7,14; Mt 1,22-23), Galilejské proroctví (Iz 9,1; Mt 4,12-15), Betlémské proroctví (Mí 5,2; Mt 2,5-6), zaslíbení o příchodu spravedlivého služebníka (Iz 5,4; Mt 8,17) a další. Převzato z: tamtéž.

a přebírá jeho zaslíbení a privilegia čas Izraele našel své naplnění v Kristu,⁵³⁵ jak to již bylo zmíněno v podkapitole o misiích,⁵³⁶ avšak, přestože v ní již existují i konkrétní řády a ustanovení,⁵³⁷ nejde o společenství dokonalé, určené k přetrvání věků, nýbrž o dočasnou komunitu, která čeká na své pročištění během posledního soudu.⁵³⁸

Tento soud je v Matoušově evangeliu skutečností *přicházející*: to vidí Schwarz v Horském kázání,⁵³⁹ vyslání Dvanácti⁵⁴⁰ i v Malé apokalypse,⁵⁴¹ avšak nikoliv událostí ústřední. Matoušova eschatologie je silně vázána na asociaci Ježíšovy osoby s mesiášskou postavou,⁵⁴² v jejímž spásném charakteru dostává církev poslání k misii a šíření radostní zvěsti – rozhodně nejde o vytváření hranic mezi lidmi či o jejich odsuzování.⁵⁴³ Nejlépe tuto skutečnost dokládá „zarámování“ celého Ježíšova působení snahou o spásu světa, jejíž základní podoba se nejdříve předznačuje v příběhu o pokušení,⁵⁴⁴ aby byla v definitivní podobě potvrzena ve scéně vyslání učedníků při zjevení v Galileji.⁵⁴⁵ Jestliže ve třetím pouštním pokušení odmítá Ježíš uskutečnění této spásy prostřednictvím násilí, je v závěru evangelia správnost a bohulibost Ježíšova rozhodnutí pro pokornou službu Bohu potvrzena darem veškeré moci na nebi i na zemi.⁵⁴⁶ Vyslání učedníků i následné potvrzení Ježíšovy přítomnosti v závěru evangelia je pak konečným způsobem její realizace.

Matoušova naděje se tedy zdá být výrazná především ve dvou momentech: na jedné straně je to zakotvení Ježíšovy osoby a jeho příběhu ve starozákonní mesiášské zvěsti a na straně druhé pak naplnění všeho, co z této zvěsti vyplývá pro budoucnost. Historický pól eschatologie je zde rozšířen; víra ve spásnost Ježíšovy smrti⁵⁴⁷ dostává

⁵³⁵ Srov. tamtéž, str. 85-86.

⁵³⁶ 4.1.2.

⁵³⁷ Mt 18,15-17.

⁵³⁸ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 85.

⁵³⁹ Mt 5-7.

⁵⁴⁰ Mt 10.

⁵⁴¹ Mt 24.

⁵⁴² Ježíš je tak například vykreslován jako Davidův dědic (Mt 1) a druhý Mojžíš (Mt 2), nápadná je v tomto ohledu podle Wansbrougha i podobnost požadavků Horského kázání se zásadami židovské morálky, která není porušena, nýbrž dovedena do důsledků.

Srov. WANSBROUGH, D. H.: *Is Matthew's outlook dominated by his eschatology?*

<<http://users.ox.ac.uk/~sben0056/essays/sgmattheweschatology.htm>>

⁵⁴³ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 85.

⁵⁴⁴ Mt 4,1-11.

⁵⁴⁵ Mt 28,18-20.

⁵⁴⁶ MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*. Praha: Česká biblická společnost, 2011, str. 495-496.

⁵⁴⁷ Již pohled na dramatický způsob líčení Ježíšovy smrti (Mt 27,51-54) ukazuje, že události nechybí v Matoušově podání nic z jejího eschatologizujícího náboje, tak jako jej vidíme např. v Pavlově systematické reflexi. Srov. MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*, str. 481-483.

zakotvení, potvrzení a legitimitu. Lze říci, že jestliže zde Pavel zdůrazňoval vzhledem k pohanským adresátům především význam spásných účinků,⁵⁴⁸ přidává k tomu Matouš svým židovským čtenářům objasnění, že jde právě o tu spásu, kterou již dříve očekávali, byť se ukázala v poněkud nečekané formě a s překvapivou podobou.

Bližší pohled pak zasluhuje ještě výše naznačený Matoušův zájem, a sice o církve, život komunity. Pojetí společenství věřících jakožto *corpus mixtum*, smíšeného těla dobrých i zlých, je opakujícím se prvkem evangelia a společně s tematikou etiky představuje silný eschatologizující prvek celého textu. Lze tak zmínit např. motiv ohně hrozícího těm, kteří nečiní dobré skutky v Horském kázání⁵⁴⁹ nebo budou shledáni plevelem v době žní,⁵⁵⁰ v důsledném oddělení spravedlivých od nespravedlivých v motivech tažné sítě⁵⁵¹ nebo oblečení na svatební hostině,⁵⁵² pochybování učedníků,⁵⁵³ zdůraznění a rozšíření původních Markových výzev k bdělosti⁵⁵⁴ do rozsáhlejších, samostatných podobností⁵⁵⁵ a jiné. Obzvláště výrazně se ale zdá vyvstávat na povrch souvislost etiky a eschatologie právě v Horském kázání: tento celek zarámovaný perspektivou přicházejícího nebeského království⁵⁵⁶ sleduje eschatologický rozměr lidského jednání, jež považuje pro vstup do tohoto království za rozhodující veličinu.⁵⁵⁷ Vyjadřuje-li se zde tato skutečnost ve výrocích o „odměně“ (μισθός)⁵⁵⁸ a závěrečným varováním před lživými proroky, které je v dalším textu zmíněno jako jedno z rozpoznávacích znamení konce,⁵⁵⁹ udržují tuto linii také další oddíly evangelia, když důležitost jednání, tedy aktivního rozhodnutí pro víru a vše, co z ní vyplývá, artikulují formou přirovnání a parenezí. V zachovávání Ježíšových etických požadavků tak někteří rozpoznávají Matoušovu koncepci uchování kontinuity mezi dobou Ježíšova působení a dovršením dějin, které evangelium předjímá stále jako aktuální

⁵⁴⁸ Srov. 3.2.

⁵⁴⁹ Mt 7,19-23.

⁵⁵⁰ Mt 13,24-30.

⁵⁵¹ Mt 13,47-50.

⁵⁵² Mt 22,11-14.

⁵⁵³ Mt 28,16-17.

⁵⁵⁴ Mk 13,33-37.

⁵⁵⁵ Mt 24,37-25,30. Srov. WANSBROUGH, D. H.: *Is Matthew's outlook dominated by his eschatology?*

⁵⁵⁶ Mt 5,3; 10; 6,9-13; 7,21.

⁵⁵⁷ BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 140-141.

⁵⁵⁸ Mt 5,12.46; 6,1.2.5.16. Srov. tamtéž.

⁵⁵⁹ Mt 7,15-23, srov. Mt 24.

a očekávatelný fenomén.⁵⁶⁰ Určení přesnějšího poměru mezi etikou a eschatologií je však problematické. Balabanski v této souvislosti ukazuje na podobnosti o hospodáři vynášejícím ze svěřeného pokladu staré a nové⁵⁶¹ – ti, jenž rozumějí svěřenému tajemství o přicházejícím nebeském království, jsou podle této autorky v tomto přirovnání zavázáni předávat zvěst a artikulovat ji na základě času a situace.⁵⁶² Pro dobu konce, náplň období čekání na Kristovu parusii, se pak nabízí interpretace Matoušova apelu na etiku jako dočasného programu či dobově podmíněného zvýraznění dílčího momentu v učení o království. Věc lze ale nahlížet i z opačné strany: jestliže je za vlastní podstatu zvěsti o království považována etika, eschatologie nabývá pouze jakéhosi aktualizacího rozměru, funkce zdůraznění a podtržení nutnosti aktuální volby v etických dilematech.⁵⁶³ Argumentace Balabanské ve prospěch propojení a vzájemné nenadřazenosti obou témat podložena pouze odkazem na spojenost Matoušových motivů nesení plodů (etika) a sklizně (eschatologie) se však nezdá být dostatečně přesvědčivá.⁵⁶⁴

V Matoušově evangeliu vidíme také specifickou periodizaci procesu eschatologického dovršení světa. Ta silně souvisí s jeho poměrem k židovskými základům křesťanské víry: tím, že je Ježíš zaslíbeným mesiášem, je současnost dobou naplnění. Ačkoliv tento věk začíná s Ježíšovým narozením a končí se s jeho návratem jakožto Synem člověka, vyvstávají v jeho rámci dvě rozlišitelná období – doba „království, které je na dosah ruky“ představuje působení Jana Křtitele,⁵⁶⁵ Ježíše⁵⁶⁶ a učedníků před Velikonocemi;⁵⁶⁷ doba „zvěstování království“ se pak týká služby národům,⁵⁶⁸ kterou na základě Ježíšova pověření⁵⁶⁹ konají učedníci po Velikonocích.⁵⁷⁰

⁵⁶⁰ STRECKER, G.: *Das Geschichtsverständnis des Matthäus*. In: STRECKER, G.: *Eschaton und Historie: Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. In: Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 86. Srov. tamtéž.

⁵⁶¹ Mt 13,52.

⁵⁶² BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, str. 143-148. Tento výklad je však nejistý již pro bezproblematickou asociaci zákoníků, o nichž je v podobnosti řeč, s Kristovými učedníky. Taktéž není zcela jednoznačný výklad, toho, co znamená zde zmíněný poklad (θησαυρός). Srov. MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*, str. 245-246.

⁵⁶³ Srov. tamtéž, str. 146-147.

⁵⁶⁴ Srov. tamtéž, str. 147-148.

⁵⁶⁵ Mt 3,1-2.

⁵⁶⁶ Mt 4,16.

⁵⁶⁷ Mt 10,16.

⁵⁶⁸ Mt 24,14-31; 26,13.

⁵⁶⁹ Mt 10,5; 28,18-20.

⁵⁷⁰ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 85-86.

4.2.3 Lukášovo evangelium

Ve zmínce o misijní činnosti církve jsme naznačili, že Lukášova koncepce církve jako svébytného, dějinného mezistavu mezi historickým a budoucnostním pólem naděje neznamená rezignované uznání omylu kolem doby Pánova příchodu.⁵⁷¹ Důvodem je především dar Ducha, který Lukáš vypravěčsky předesílá v podobě Ježíšova zaslíbení v závěru evangelia⁵⁷² a poté popisuje jeho seslání⁵⁷³ i bohaté působení v knize Skutků; tento Duch má ve své podstatě shodnou funkci jako u Pavla⁵⁷⁴ – dává se již nyní radovat a participovat na budoucích darech, takže věřící není v tomto mezičase osamocen. Jestliže je na základě daru Ducha schopen přijmout křest,⁵⁷⁵ dostávat Pánovy pokyny a vnuknutí,⁵⁷⁶ je obdařen pomocí při kázání evangelia⁵⁷⁷ či vlastní i Kristovy obhajoby,⁵⁷⁸ dokáže mluvit v prorocích⁵⁷⁹ a díky Duchu se může spolehnout na bezpečné vedení celé církve,⁵⁸⁰ lze skutečně s Johnsonem říci, že Ježíšův odchod, nanebevstoupení ze závěru evangelia,⁵⁸¹ „není tolik nepřítomností, jako spíše přítomností v nové a mocnější podobě.“⁵⁸² Ježíšovo nanebevstoupení je druhým momentem téhož procesu zaslíbení Ducha, takže „když už Ježíš mezi nimi [učedníky] není jako jeden z nich, je dostupný pro všechny jako životodárný Duch.“⁵⁸³

Církev tedy již ve světě působí v „jeho jméně“ a v „jeho Duchu“.⁵⁸⁴ Neznamená to, že o budoucnostní pól naděje, dovršující příchod Božího království, ztratil Lukáš zájem – zdá se ale, že spíše než o ryze aktuální problém jde o smysl dějin, cílový bod jejich běhu.⁵⁸⁵ Z jeho verze malé apokalypsy⁵⁸⁶ lze v této souvislosti vyčíst dvě

⁵⁷¹ 4.1.2.

⁵⁷² Lk 24,49.

⁵⁷³ Sk 2.

⁵⁷⁴ 1Kor 13. Podobností mezi Pavlovým a Lukášovým pojetím Ducha je více: oba hovoří o zaslíbení (επαγγελια) a „jak Pavel (Gal 3,16; Řím 4,13-14; 15,18), tak i Lukáš spojují tento pojem s Abrahámem a kladou přibližné rovnítko mezi zaslíbením a Božím „požehnáním“ Abrahámovi (Sk 2,39; 3,24-26; 13,32; 26,6). Lukáš, opět jako Pavel (Gal 3,14), vyjadřuje toto požehnání či zaslíbení ne v podobě země, chármy, krále, potomka nebo hojnosti, ale v podobě Ducha svatého (Sk 2,33).“ JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 415.

⁵⁷⁵ Sk 10,44-48.

⁵⁷⁶ Sk 1,2; 8,29; 10,19; 11,12; 13,1-4; 21,11.

⁵⁷⁷ Sk 1,8; 2,4; 4,8.31; 11,24; 13,9.52.

⁵⁷⁸ Lk 21,15; Sk 6,9-10.

⁵⁷⁹ Sk 7,55-59; 11,28, 21:4.

⁵⁸⁰ Sk 15,28; 16,6-7; 19,21; 20,22-23.

⁵⁸¹ Lk 24,50-51.

⁵⁸² JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 417.

⁵⁸³ Tamtéž.

⁵⁸⁴ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 87.

⁵⁸⁵ Srov. tamtéž.

skutečnosti. Jednak, jak již vplynulo z krátkého rozboru scény o předpovědi zničení Chámu,⁵⁸⁷ začíná Lukáš ostřeji rozlišovat mezi přítomností a časem budoucího završením, takže přicházející soud už není tolik chápán jako aktuální událost. Druhá část Ježíšovy předpovědi utrpení, kladená již ryze do budoucnosti,⁵⁸⁸ se zdržuje jakýchkoliv časových údajů – „i výrok Marka a Matouše o tom, že Syn nezná čas konce, je odstraněn“;⁵⁸⁹ přiřaditelnost období soudu k dobovým, bouřlivým událostem v Palestině je tedy vzhledem k rozčlenění celého proroctví de facto odmítnuta.⁵⁹⁰ S tím snad souvisí i to, že popis tohoto pravděpodobně delšího období před příchodem Syna člověka obsahuje již převážně obecné rady a mravní naučení: lidé se mají především modlit a zůstat bdělí (v jistotě) a připraveni.⁵⁹¹ Druhé pozorování textu spočívá v tom, že ani přes výše řečené neztrácí u Lukáše eschaton na své závažnosti a přelomovosti. Znamení skutečného konce má oproti již proběhlým událostem celosvětový charakter⁵⁹² a podržen je i rozměr kosmický – tak jako u Marka⁵⁹³ i Matouše⁵⁹⁴ se týká slunce, měsíce i hvězd,⁵⁹⁵ oceánu,⁵⁹⁶ i zhroucení samotných nebeských mocností.⁵⁹⁷ Poselství celého proroctví je však veskrze pozitivní: ti, kteří vydají svědectví a zůstanou vytrvalí v modlitbě, se nemusejí příchodu Syna člověka bát. Pro ně nebude znamenat úzkost, bezradnost či strach, vzhledem k dovršení dějin mohou jít s pozvednutou hlavou.⁵⁹⁸

Lukášovu koncepci mezičasu mezi Kristovým vzkříšením a druhým příchodem lze nahlížet jako poměrně vyrovnanou, umožňující život v podmínkách tohoto světa bez zjitřených obav, ale s nadějí.⁵⁹⁹ Není náhodou, že přítomnostní prvek Božího království, jehož očekávání je synoptickým evangeliiím společné, je u Lukáše méně výrazný;⁶⁰⁰ lze

⁵⁸⁶ Lk 21,5-38.

⁵⁸⁷ Bylo řečeno, že Lukáš jistým způsobem začleňuje předpovězené skutečnosti do dějin tohoto věku, do období církve - srov. 4.1.1.

⁵⁸⁸ Lk 21,25-38.

⁵⁸⁹ JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 345.

⁵⁹⁰ Srov. tamtéž.

⁵⁹¹ Lk 21,34.36. Srov. tamtéž.

⁵⁹² Lk 21,25-26.35

⁵⁹³ Mk 13,24-25.

⁵⁹⁴ Mt 24,29.

⁵⁹⁵ Lk 21,25.

⁵⁹⁶ Lk 21,25.

⁵⁹⁷ Lk 21,26.

⁵⁹⁸ Lk 21,28.

⁵⁹⁹ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 87.

⁶⁰⁰ Srov. také MURRAY, S.: *What is the Kingdom of God in Luke's Gospel?*

<https://www.researchgate.net/publication/237308172_What_is_the_Kingdom_of_God_in_Luke%27s_Gospel>

se domnívat, že je do jisté míry nahrazen právě koncepcí Pánova působení v církvi prostřednictvím Ducha. Přitom si však Schwarz z druhé strany všímá, že Lukáš také nikdy netvrdí, že doba církve bude velmi dlouhá, či tím spíše prakticky téměř nekonečná.⁶⁰¹

Pro účely této úvahy je důležité, že Lukášova naděje se oproti ostatním synoptikům nemění. Jde o totéž očekávání Pánova vysvobozujícího příchodu, jež je ve skutečnosti spíše jen nahlíženo z jiné, historické perspektivy, což ostatně samotný Lukáš určitým způsobem předesílá.⁶⁰² Jeho specifický zájem o dějiny Pánova působení v dějinách světa, tak, jak jej podává v knize Skutků, je však v rámci Nového zákona v zásadě výjimečným a lze o něm hovořit jako o doplňujícím, svébytném prvku novozákonní reflexe křesťanské víry.

Závěrem tohoto pozorování synoptických evangelíí lze říci, že jejich jednotlivá specifika, jakkoliv představují různé aplikace spásného výhledu církve do podmínek reálného světa, neznamenaají vybočení ze základního rámce společné naděje. Vyplynulo, že ani oddálení parusie, které může být jedním z vysvětlení Lukášovy koncepce působení Ducha v dějinách církve, neruší jak rozdvojenost eschatologické naděje,⁶⁰³ tak ani zásadní důležitost aktivně žité víry, která představuje obhajující znamení člověka na Božím soudu u Marka či Matouše. Když je aktuálnost očekávání příchodu soudu a blízkost Božího království u Lukáše mírně uvolněna, je na jedné straně podtržena rozdvojenost naděje, současně ji ale na straně druhé Lukáš překlenuje svou pneumatologií. Základem je zde právě společná víra v Kristovo poražení smrti a jeho spásu, která se projevuje (jak vidíme již u Pavla⁶⁰⁴) již nyní a kterou ještě později přepracuje Jan do koncepce přítomnostní, zduchovnělé eschatologie. Výchozí zde zůstává aplikace starozákonního apokalyptického schématu vzkříšení na Ježíšův příběh, a to včetně jeho specifického eschatologického rozměru.⁶⁰⁵ To, že se raná církev dokázala vyrovnat s problémem oddálení parusie v zásadě pouze důslednějším

⁶⁰¹ Srov. tamtéž.

⁶⁰² Jde o vylíčení svědectví „v pravém sledu“ - srov. Lk 1,1-4.

⁶⁰³ Očekávání parusie je zřejmě záměrně vyvažováno všemi synoptiky - výroky o jejím velmi brzkém příchodu jsou následovány výroky, jejichž smysl směřuje opačným směrem. Srov. Mk 9,1 a Mk 13,10; Mk 13,30-31; Mt 24,34-35; Lk 21,32-33. Převzato z: SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 83.

⁶⁰⁴ Řím 12,6-8; 1K 12,1-11; 1K 12,28; Ef 4, 11.

⁶⁰⁵ Mk 16,6; Mt 27,51-53; Lk 24,6-7.

poukazem na základ vlastní víry, jak tvrdí Pokorný,⁶⁰⁶ lze vidět na společném zájmu synoptiků o christologii – po prožitku velikonoční zkušenosti, která vyústila v očekávání brzkého konce dějin, se zdá pozornost církve navracet k Ježíšově osobě, v níž je hledáno východisko pro další uvažování o konkrétní formě spásy lidstva. Zdá se tedy, že namísto vývoje fundamentu křesťanské víry se v dějinách jedná o vývoj jeho aplikace. Tím se opět ukazuje úzká vazba na dobové podmínky, jimž se budeme i nadále zabývat při analýze dalších novozákonních textů.

4.3 Christologie jako transformace křesťanské naděje

Předeslali jsme, že Janův eschatologický výhled lze charakterizovat jako christologický, orientovaný především duchovně a přítomnostně. Zájmem následujícího pohledu na poslední z novozákonních evangelií bude analýza právě této perspektivy, její srovnání se synoptickými texty a shrnutí výpovědi evangelia o dalším vývoji eschatologického uvědomění rané církve.

Srovnání Janova a synoptických evangelií vykazuje rozdíly již při pohledu na výrazové prostředky. Hovoří-li Jan o posledních věcech, užívá namísto poměrně frekventovaného synoptického slovního spojení Boží (popř. nebeské) království⁶⁰⁷ či pavlovského tohoto a budoucího věku⁶⁰⁸ zcela nové terminologie: ve specifickém významu hovoří o světě⁶⁰⁹ a jeho vládci,⁶¹⁰ posledním dnu⁶¹¹, smrti⁶¹² či věčném životě;⁶¹³ spadá sem ale také užití značně významově bohatého termínu λόγος,⁶¹⁴ Ježíšův výrok o Otcově domě⁶¹⁵ či o jeho opětovném příchodu.⁶¹⁶ Mezi mnohými vysvětleními této

⁶⁰⁶ POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*, str. 80.

⁶⁰⁷ Celkově je pojmu „království“ užito synoptiky 121krát; ve významu „království Boží“ (či „nebeské“) je to 104krát s následujícím zastoupením: u Matouše 51krát, Marka 14krát, u Lukáše 39krát. Převzato z: VIVIANO, B. T.: *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008, str. 17.

⁶⁰⁸ 1Kor 2,7; 10,11; Ga 1,4; Ef 1,21; 3,9; Kol 1,26; 2Tím 1,9; Tit 1,2.

⁶⁰⁹ J 7,7; 12,31; 14,17; 15,18-19; 17,14; 16,20.33; 17,6.9.18-19.

⁶¹⁰ J 12,31; 14,30; 16,11.

⁶¹¹ J 6,40.44.54; 11,23; 12,47.

⁶¹² J 5,24-25; 8,51; 11,11.13-14.26; 12,1.9.17. Jan důsledně rozlišuje smrt fyzickou a duchovní. Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*. Criswell Theological Review, roč. 1988, č. 3.1. <https://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/ntesources/ntarticles/ctr-nt/cook-johnseschatology-ct r.pdf> Str. 87-88.

⁶¹³ J 3,14.16.35; 5,24.39-40; 6,40.47.54; 10,28; 12,25.50; 17,2-3. Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 88-89.

⁶¹⁴ J 1,1-5. Srov. MOLONEY, F. J.; HARRINGTON, D. J. (ed): *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, str. 68.

⁶¹⁵ J 14,2.

skutečnosti vycházejícími z orientace Janova textu na řecké, hermetické či gnostické tradice⁶¹⁷ či jeho ovlivnění židovskou apokalyptikou⁶¹⁸ se zdá hrát nejvýznačnější roli christologie textu, kterou lze nazvat jako „eschatologickou“ – s Ježíšem jako definitivním mostem mezi Bohem a člověkem, budoucím dovršením spásy a současným stavem světa se spása stává personalizovanou,⁶¹⁹ čemuž se přizpůsobuje také stylizace výpovědi o samotných eschatologických fenoménech. Cook v této souvislosti hovoří o praktickém rozměru eschatologie: Janův pohled je přímočarý, zaměřený na každodenní život člověka⁶²⁰ a zajímá se o jeho poměr k těmto skutečnostem z individuálního hlediska. V Kristu tak lidský život nabývá svého naplnění a je uchráněn před obavami o zánik duše i těla,⁶²¹ smrt „nebude mít poslední slovo, protože on vzkřísí každého, kdo v něho věří“⁶²² a člověk může žít v nadějném očekávání bytí s jeho přítomností a „přináležení k jeho slávě v nebesích.“⁶²³

Nejvýraznějším prvkem Janovy eschatologie se však zdá být již vícekrát zmíněná přítomnost, realizovanost. Znamená pro Jana aktivní víra a konsekventní dar věčného života již plnost eschatologických zaslíbení tady a teď, anebo lze něco dalšího očekávat také v budoucnosti? Hovoří-li Ježíš o sobě jako o vzkříšení a životě,⁶²⁴ o již dokonaném přechodu ze smrti do života, o vlastnění věčného života tím, kdo slyší jeho slovo a věří tomu, který jej poslal⁶²⁵ či o soudu, který již přišel na svět, zdá se na první pohled z očekávání synoptiků ještě sotva co zbývat.⁶²⁶ V textu je však možné nalézt přece i jejich ozvuky. Schwarz v tomto ohledu zmiňuje rozčlenění Janova textu některými autory do tří vrstev:⁶²⁷ v nejstarší z nich Ježíš deklaruje své mesiášství a plnost spásy asociuje s dobou svého návratu jakožto Syn člověka. Druhá vrstva, která

⁶¹⁶ J 14,3; 14,23. Ačkoliv synoptikové hovoří také o parusii, tuto netypickou formulaci užívá pouze Jan. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 88. Nutno je také dodat, že ji Jan používá ne vždy zcela jasným způsobem: někdy je v ní možné vidět parusii, jindy Ježíšův návrat k učedníkům v rámci vzkříšení - srov. J 14,2-3; 21,23 a J 14,28; 16,16-22. Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 97-98.

⁶¹⁷ Srov. MOLONEY, F. J.; HARRINGTON, D. J. (ed): *Evangelium podle Jana*, str. 25-26.

⁶¹⁸ REYNOLDS, B.: *John and the Jewish Apocalypses: Rethinking the Genre of John's Gospel*, str. 49-50. In: WILLIAMS, C. (ed); ROWLAND, CH. (ed): *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic*. New York: Bloomsbury, 2013.

⁶¹⁹ J 5,24; 6,47-51; 11,24-26.

⁶²⁰ COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 99.

⁶²¹ J 5,24; 11,25-26; 12,25.

⁶²² J 6,39-40.44; COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 99.

⁶²³ J 14,3; 17,24; COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 99.

⁶²⁴ J 11,25.

⁶²⁵ J 5,24.

⁶²⁶ J 3,19.

⁶²⁷ SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 88.

představuje vlastní prostor vyjádření evangelistovy přítomnostní eschatologické orientace, vztahuje tato zaslíbení k aktuálnímu „tady a teď“, což však v rámci třetí vrstvy zmírňuje antidoketický redaktor tím, že ohlašuje některé ryze budoucnostní, apokalyptické události, kam spadá např. Kristova parusie.⁶²⁸ V této nikoliv neproblematické struktuře, pokud by skutečně odpovídala procesu vzniku evangelia, Schwarz nahlíží nutnost stálého eschatologického cíle, kterou si církev začala během svého vývoje stále více a více uvědomovat. Přítomnost budoucnostních prvků je však v každém případě v Janově textu neoddiskutovatelná: již výše byla zmíněna Ježíšova slova o návratu,⁶²⁹ na jiném místě Ježíš hovoří o vzkříšení těch, kteří v něho věří v poslední den⁶³⁰ a stejný příslib dává tomu, kdo jí jeho tělo a pije jeho krev,⁶³¹ avšak ten, kdo jej odmítá a jeho slova nepřijímá, bude jimi v posledním dnu souzen.⁶³² Hodina, kdy „kdy všichni v hrobech uslyší jeho hlas“ je sice na dohled, přece ji však autor textu teprve očekává.⁶³³

Není možné zde do hloubky představit celou šíři přístupů, kterými lze poměr obou rozměrů Janovy eschatologie nahlížet. Rámcově lze říci, že první možnost, vidět vlastní Janův zájem v představení spásy jako již dokonané, zatímco jejím budoucnostním prvkům rozumět převážně jako dílu pozdějšího redaktora, se pojí především s autoritou Bultmanna a jeho žáků z anglosaského prostředí.⁶³⁴ Přestože se jedná o poměrně rozšířený výklad, sklon připisovat apokalypticko-budoucnostní aspekty spisu⁶³⁵ pojanovskému redaktorovi se zdá být na základě stylistické analýzy textu diskutabilní.⁶³⁶ Je třeba se zabývat otázkou, je-li možné je sladit s celkovou perspektivou textu – řešení se v tomto duchu nabízí např. ve sledování myšlenkového

⁶²⁸ Srov. MATTILL, A. J.: *Johannine Communities behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis*. Theological Studies, roč. 1977, č. 38. <<http://cdn.theologicalstudies.net/38/38.2/38.2.3.pdf>> Str. 308-309.

⁶²⁹ J 14,3.

⁶³⁰ J 6,28-40. Srov. také J 6,44.

⁶³¹ J 6,54.

⁶³² J 12,48.

⁶³³ J 5,28-29. Tato pasáž je někdy uváděna v napětí s předcházejícím výrokem (J 5,25-26). Z nápadné blízkosti obou výroku však lze, zdá se oprávněně, vyvodit, že verše 28-29 jsou jistým opakováním předchozího v nové interpretaci či důrazu: mimo jiné zde chybí zmínka o tom, že hodina všeobecného vzkříšení je již přítomna. Srov. MATTILL, A. J.: *Johannine Communities behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis*, str. 308.

⁶³⁴ AUNE, D. E.: *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Leiden: E. J. Brill, 1972, str. 49-51.

⁶³⁵ J 5,28-29; 6,51-58; 6,39.40.44.54; 12,48. Převzato z: tamtéž, str. 50.

⁶³⁶ Srov. MOLONEY, F. J.; HARRINGTON, D. J. (ed): *Evangelium podle Jana*, str. 25-26.

vývoje autora textu (Scott) nebo autorově snaze přizpůsobit text aktuálním podmínkám (Boismard).⁶³⁷ Druhá možnost spočívá naopak ve zdůraznění budoucnostních prvků na úkor prvků realizovaných. Tato poměrně nevýznamná pozice může vycházet např. z marginalizace významu realizovaného rozměru spásy v rámci celkového vyznění spisu (Hartingsveld).⁶³⁸ Přístup rozhodně nejvýznačnější akceptuje napětí mezi oběma eschatologickými rozměry textu jako cílený autorův záměr.⁶³⁹ to odpovídá Cullmanově konceptu postupného uskutečňování spásy v dějinách, dějinám spásy, podobně hovoří Corell o nutné přítomnosti obou těchto vzájemně se vyvažujících prvků, má-li být eschatologie nazvána „pravou“. S vyvážením obou rozměrů Jan zřejmě skutečně počítá – přítomnost pavlovského „již“ a zároveň „ještě ne“ ukázaná výše není přehlédnutelná, ani marginalizovatelná. Z druhé strany je však třeba říci, že autor čtvrtého evangelia rozhodně není Lukášovi podobný „historik spásy“, což Aune dokládá zejména přítomností mystických a existenciálních prvků v evangelijním textu.⁶⁴⁰ S důrazem na propojení a vzájemnou souvislost realizovaného a budoucnostního rozměru spásy bývá někdy první z nich nazývána přesněji jako inaugurovaná, zahájená či realizující se, jak navrhoval např. Hoekema,⁶⁴¹ mluví se také o eschatologii již naplněné a ještě nezavršené, popř. se celá dichotomie převádí na obraz prolínání tohoto a budoucího věku.⁶⁴²

Další oblastí, která však již přesahuje možnosti tohoto stručného úvodu, je otázka bližšího vztahu obou Janových eschatologií. Vykazuje-li struktura celého textu v tomto ohledu určité napětí, neznamená to totiž nutně, že jde o zcela protikladné skutečnosti, jak upozorňuje např. Ladd, když hovoří o vertikální (nahore a dole) a horizontální (přítomnost a budoucnost) kompozici evangelia⁶⁴³ společně s Cookem, který ukazuje na částečné prolínání těchto rozměrů.⁶⁴⁴

Napětí se však zdá být přítomno ve čtvrtém evangeliu ještě více. Velmi výrazným motivem je skutečnost Kristova nepřijetí, Krista jako světla, které nebylo

⁶³⁷ Srov. tamtéž, str. 51-52.

⁶³⁸ Srov. tamtéž, str. 52-53.

⁶³⁹ Srov. tamtéž, str. 56-64.

⁶⁴⁰ Srov. tamtéž, str. 54-55.

⁶⁴¹ HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*, str. 17-18.

⁶⁴² COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 86.

⁶⁴³ LADD, G. E.: *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, str. 306-307.

⁶⁴⁴ Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 86-87.

rozpoznáno.⁶⁴⁵ V nepochopení pravého Ježíšova poslání, jeho velmi specifického mesiášství, rozeznává Schwarz dělicí prvek mezi těmi, kteří buď mají, anebo nemají v Kristu věčný život a podíl na budoucnosti. Nevěřících se netýká, neboť ti se z participace na budoucnosti sami vyčlenili,⁶⁴⁶ věřící však naopak dostávají svého Utěšitele, dar Ducha,⁶⁴⁷ který je uvede do veškeré pravdy⁶⁴⁸ a jímž bude překonána fyzická Ježíšova nepřítomnost při procesu zvěstování evangelia, stejně jako jeho odloučení od každého jednotlivého věřícího.⁶⁴⁹

Dalším, do jisté míry zdá se také souvisejícím motivem je obraz soudu. Ježíšova přítomnost ve světě je soudem již sama o sobě: ačkoliv nepřišel na svět, aby jej soudil,⁶⁵⁰ slepota brání mnohým v rozpoznání jeho mesiášství v důsledku soud a rozdělení zakládá.⁶⁵¹ To je nutný důsledek zjevení Otce a jeho vůle, jež Ježíš představuje;⁶⁵² těch však, kteří věří v Syna, se soud (v případě Janova textu zdající se být rovnou i odsouzením⁶⁵³) netýká.⁶⁵⁴ Jde o fenomén, který svou podstatou přechází od jednotlivců na celý svět, včetně jeho současného vládce Satana.⁶⁵⁵ A také v něm lze vidět určitou eschatologickou polaritu: skupina Ježíšových výroků představujících soud jako již přítomnou veličinu⁶⁵⁶ kontrastuje se slovy zaměřenými ryze do budoucnosti,⁶⁵⁷ i když bližší pohled na tyto pasáže vzbuzuje otázku, do jaké míry v nich může mít načasování pouze rétorickou funkci. Cook také ukazuje, že ve většině těchto výroků jsou oba časové aspekty nějak propojeny.⁶⁵⁸

Důležitou otázkou zůstává, jak se „christologická eschatologie“ projevuje na Janově naději. Představuje toto zduchovnění klasicky eschatologických témat, jako je vzkříšení a věčný život,⁶⁵⁹ jejich personalizace v Ježíšově osobě a s tím související

⁶⁴⁵ J 1,11.

⁶⁴⁶ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 90.

⁶⁴⁷ J 14,16-17,25-26; 16,4-11.

⁶⁴⁸ J 16,13.

⁶⁴⁹ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 90.

⁶⁵⁰ J 3,17. Srov. také J 8,15; 12,47.

⁶⁵¹ J 3,18; 12,47.

⁶⁵² J 5,30; 14,9-11.

⁶⁵³ Méně výrazně to zde vyjadřuje sloveso κρίνω, jednoznačně pak ἀπόλλυμι. Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 95.

⁶⁵⁴ J 10,28; 3,16.18; 5,24; 12,47.

⁶⁵⁵ J 12,31-32; 16,11.

⁶⁵⁶ J 3,36; 9,39; 17,12.

⁶⁵⁷ J. 5,29; 10,28.

⁶⁵⁸ 3,16-19; 5,22-24.27; 5,30; 8,15-16; 12,31; 12,47-48. Srov. COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*, str. 95.

⁶⁵⁹ J 11,24-27.

důrazy na přítomnost rezignaci na koncept dějin spásy a poslední krok procesu deeschatologizace? Jde o novou naději, která již Pána nevyhlíží, ale žije již z jeho přítomnosti? Popřípadě, je výhled evangelia k budoucím událostem již pouze budoucím zvnějšněním, zviditelněním duchovních kvalit, které jsou věřícímu k dispozici již nyní? Do velké míry lze odpovědět kladně. Avšak Ratzingerova analýza⁶⁶⁰ starších novozákonních textů ukazuje, že ať už se na tomto tvaru Janovy eschatologie podílela skutečnost oddálení parusie nebo ne, jde o potvrzení myšlenkového směru, který je viditelný již u Pavla a synoptiků a který zde nachází svou „nejčistší a nejkonsekventnější podobu“.⁶⁶¹ Pavlovo společenství s Kristem, které prochází a zároveň překonává smrt⁶⁶² i Ježíšova slova o věčném životě vyplývající přímo z Boží podstaty v Markově evangeliu⁶⁶³ jsou zde definitivně potvrzena.⁶⁶⁴ Ve srovnání s Pavlem se Jan zdá, snad pro jisté potlačení budoucnostně orientovaných apokalyptických schémat, klást důraz spíše na kontemplaci a duchovní život, než na vnější aktivitu, avšak základní východisko v Kristu jako mostu mezi Bohem a člověkem i snaha o překonání odstupe mezi Kristovým spásným dílem a jeho druhým příchodem je oběma autorům společná.⁶⁶⁵

4.4 Petrovy listy a další novozákonní texty

Ačkoliv další novozákonní prameny vzhledem k jejich rozsahu i zaměření již ucelenější pojednání o eschatologických skutečnostech nepředstavují, jsou přece cenným dokladem vývoje raného církevního uvažování. Zvláštní přínos představuje pro toto pojednání jejich propojení eschatologie se souvisejícími tématy.

4.4.1 Eschatologie Petrových listů a listu Judova

Z výše uvedené charakteristiky se zdá mírně vybočovat První list Petřův, o kterém, ačkoliv je sice i jeho poslání primárně parenetické,⁶⁶⁶ se někdy hovoří též jako

⁶⁶⁰ RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*, str. 70-73.

⁶⁶¹ Tamtéž, str. 72.

⁶⁶² Řím 6,1-14.

⁶⁶³ Mk 12,24-27.

⁶⁶⁴ Srov. RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*, str. 72.

⁶⁶⁵ Srov. SCHWARZ, H.: *Eschatology*, str. 90.

⁶⁶⁶ 1Pt 5,12.

o „eschatologickém“.⁶⁶⁷ Spojení zde jistě není náhodné a ukazuje sílu tlaku vnějších událostí na eschatologické uvědomění církve – v případě nejranější datace listu by je mohlo představovat již Nerovo pronásledování krátce po roce 64,⁶⁶⁸ napsal-li list až některý z Petrových žáků, byly by pak zde přítomné výroky o zkouškách a utrpeních⁶⁶⁹ asociovatelné nejpravděpodobněji s Domitianovou persekucí křesťanů z devadesátých let prvního století.

Autor listu představuje zkoušky, které musejí bratři nyní podstupovat, jako nutné vnější znaky blížícího se soudu, jež mají být jako takové vnímány s radostí.⁶⁷⁰ Ačkoliv interpretuje současnost jako „konec časů“,⁶⁷¹ neztrácí však pozornost k realizovanému rozměru eschatologie a představuje spásu jako již uskutečněnou v Beránkově krvi, který byl „k tomu předem vyhlédnut před stvořením světa“⁶⁷² – konec všech věcí „je blízko“⁶⁷³ a začne „od domu Božího“ právě pro příchod, smrt a vzkříšení předpovězeného Mesiáše.⁶⁷⁴ Zjevení Ježíše Krista je aktuálně přicházející skutečností,⁶⁷⁵ která znamená dovršení a definitivní potvrzení vlády nad světem, jíž se Kristus ujal po svém vzkříšení.

⁶⁷⁶

Jistou podobnost vykazuje tento text s Matoušovým evangeliem ve svém důraze na etiku: soud a utrpení jsou zde hluboce propojenými skutečnostmi⁶⁷⁷ a pronásledování církve lze chápat jako předchůť blížícího se soudu,⁶⁷⁸ popř. důsledek věrnosti vzoru, který svým životem představil Kristus.⁶⁷⁹ Nadějí je, tak jako u Pavla,⁶⁸⁰ výhled na společný osud věrného křesťana s jeho Pánem. Toho, kdo nosí Kristovo jméno, čeká

⁶⁶⁷ CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 Peter*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1peter.pdf>> Str. 2.

⁶⁶⁸ Srov. tamtéž, str. 3.

⁶⁶⁹ 1Pt 1,6; 2,12; 4,12; 5,9.

⁶⁷⁰ 1Pt 1,6-7.

⁶⁷¹ 1Pt 1,20. Že však nejde o konec v nejvlastnějším slova smyslu, jako spíše o charakteristiku doby z celkové dějinné perspektivy, ukazuje verš 1Pt 1,5, který v tomto úzkém smyslu užívá formulaci „poslední čas“.

⁶⁷² Tamtéž.

⁶⁷³ 1Pt 4,7.

⁶⁷⁴ 1Pt 1,21. Srov. také RUSSEL, R.: *Eschatology and Ethics in 1Peter*.

<http://biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1975-2_078.pdf> Str. 80.

⁶⁷⁵ 1Pt 1,13. Zajímavá je v této souvislosti skutečnost, že autor listu nikdy nehovoří tak jako jiné novozákonní spisy o parusii (παρουσία), ale používá typicky právě zmíněný opis „zjevení Ježíše Krista“. Srov. tamtéž, str. 80.

⁶⁷⁶ 1Pt 3,22.

⁶⁷⁷ 1Pt 4,17-19.

⁶⁷⁸ RUSSEL, R.: *Eschatology and Ethics in 1Peter*, str. 80.

⁶⁷⁹ 1Pt 2,19-24. Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 Peter*, str. 4-5.

⁶⁸⁰ Řím 6,8.

podíl na jeho již brzy zjevené slávě.⁶⁸¹ Nejde zde však pouze o otázku utrpení – list je doslova prochnut apely na mravní uvědomění a obsahuje i některá zcela konkrétní, praktická pravidla jednání.⁶⁸² Ta Russel chápe jako jeden z dokladů procesu písemné kodifikace církevního učení, který doprovázel období misí a jehož projevy nevidí pouze u Matouše, ale i v mnoha dalších novozákonních textech.⁶⁸³ Celek etického učení Prvního listu Petrova pak chápe tentýž autor jako důsledek především realizovaného rozměru spásy. Jestliže však text zdůvodňuje etické nároky samotnou podstatou Boha⁶⁸⁴ a základní východisko nachází podle Russela v Kristově zjevení⁶⁸⁵ či v zásadě „svatí buďte, neboť já jsem svatý“,⁶⁸⁶ je třeba poukázat také na závěr listu, v němž se zdá naopak převažovat argumentace výhledem na budoucí slávu. Té se dostane těm, jež žijí spravedlivým způsobem života.⁶⁸⁷ Výzva k rozumnému a střízlivému životu⁶⁸⁸ a její důraz na *ještě ne* v perspektivě brzkého konce všech věcí se tak nezdá být pouhým motivem,⁶⁸⁹ ale spíše, řečeno s Constablem, jedním z etických důsledků eschatologického uvědomění církve.⁶⁹⁰ Téma zužitkování zbylého času⁶⁹¹ není v listu přehlédnutelné a představuje vedle skutečností spadajících do již realizované oblasti posledních věcí další hybný moment etické reflexe. I zde se setkáváme s výraznou synoptickou výzvou⁶⁹² k bdělosti, připravenosti a modlitbám.⁶⁹³

Pravděpodobněji nejcitovanějším místem z Druhého listu Petrova bývá v souvislosti s eschatologií varování před posměvači v posledních dnech a navazující úvaha o jiném počítání času z Boží perspektivy, kde je „tisíc let jako jeden den“.⁶⁹⁴ Text se zdá při prvním pohledu hledat vysvětlení skutečnosti, že parusie nenastala a bývá tak někdy

⁶⁸¹ 1Pt 1,3; 4,13.16.

⁶⁸² 1Pt 2,1.5.13.18; 3,1; 4,7; 5,8-12. Převzato z: RUSSEL, R.: *Eschatology and Ethics in 1Peter*, str. 81.

⁶⁸³ Autor zmiňuje seznamy neřestí a ctností, darů Ducha či skutků těla u Pavla, obraz dvou cest u Matouše, v Didaché a listu Barnabášově či domácí řád z listu Efezským. Srov. tamtéž, str. 80-81.

⁶⁸⁴ 1Pt 2, 15.21; 3, 9.12.18; 4, 1.14.17; 5, 5.7. Srov. tamtéž, str. 83.

⁶⁸⁵ 1Pt 1,3-25.

⁶⁸⁶ 1Pt 1,16.

⁶⁸⁷ 1Pt 4,13.17; 5,4.6.

⁶⁸⁸ 1Pt 4,7.

⁶⁸⁹ RUSSEL, R.: *Eschatology and Ethics in 1Peter*, str. 84.

⁶⁹⁰ CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 Peter*, str. 63.

⁶⁹¹ 1Pt 4,2.

⁶⁹² Mk 13,33-37; Mt 24,37-25,30; Lk 8,1-8; 21,34.36.

⁶⁹³ 1Pt 4,7; 5,8.

⁶⁹⁴ 2Pt 3,3-10.

chápan především jako výraz nastalé krize;⁶⁹⁵ odpovídat by tomu měla i relativně pozdní datace spisu, která je nejčastěji kladená do let 100-120. Detailnější analýza však ukazuje věc jako méně jasnou.

Za prvé je třeba říci, že vlastním zájmem listu není reakce na zklamání či beznaděj obce, ale varování před falešnými učiteli. Toto téma, rozebírané druhou kapitolou, je uvozeno obsáhlejší výzvou k pokroku v duchovním životě (první kapitola) a rozvedeno do konkrétnosti (varování před těmi, kteří hlásají bludy kolem Pánova příchodu ve třetí kapitole).⁶⁹⁶ Je patrné, že zmínění posměvači jsou v listu uvedeni právě jako příklad těchto falešných učitelů.⁶⁹⁷ Ačkoliv tedy může být úvaha o odlišném plynutí času z lidské a Boží perspektivy interpretována jako snaha o utišení krize oprávněně, list tuto krizi neukazuje jako nijak vyhocenou – vytváří ji cizí, vymezená skupina. Jiný příklad falešného učení sice list neuvádí, avšak obecná rovina tematiky ukazuje, že heterodoxních skupin a učení, k nimž autor listu cítil potřebu se vymezit, zde bylo zřejmě více.

Také vlastní argumentace kolem otázky oddálení parusie je mnohvrstevnatá.⁶⁹⁸ Za prvé celou pasáž uvozuje odvolávka na autoritu Pánových apoštolů, která v celé polemice představuje první argument – proti učení falešných učitelů stojí výklad církve mající Pánovo pověření, parusie byla navíc předpovězena proroky a apoštoly.⁶⁹⁹ Za druhé je na příkladě starozákonního příběhu o potopě⁷⁰⁰ ukázáno, že k jednomu soudu již v dějinách došlo: Bůh není nečinný a svět je udržován z jeho vůle, doba odkladu soudu má svůj smysl, a to zejména jako příležitost k pokání.⁷⁰¹ Dichotomie voda (potopa) – oheň (parusie) je zde přítomna snad kvůli příslibu budoucího zachování lidstva, Hospodin už nikdy nezahubí celé lidstvo potopou;⁷⁰² jednotliví bezbožní lidé však budou zničeni selektivním ohněm následujícím Kristovu parusii. Vzhledem

⁶⁹⁵ Podle Fundy měl argumentací o jiném nahlížení času z Boží perspektivy uklidnit pisatel Druhého listu Petrova právě zklamání z toho, že parusie nenastala. Viz FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*, str. 261-262.

⁶⁹⁶ Constable hovoří o „sendvičové struktuře“ listu: srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on 2 Peter*. <<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2peter.pdf>> Str. 42.

⁶⁹⁷ 2Pt 3,3.

⁶⁹⁸ Srov. BROŽ, J.: *Druhý list (epištola) Petrův*. <<http://ktf.cuni.cz/~brozj/distance/2petr.html>>

⁶⁹⁹ 2Pt 3,1-2. Srov. také podobný motiv v 2Pt 1,16.

⁷⁰⁰ 2Pt 3,5-7.

⁷⁰¹ 2Pt 3,9. Snad i v tomto kontextu uvádí autor listu příklad Noeho a Lota (srov. BROŽ, J.: *Druhý list (epištola) Petrův*.)

⁷⁰² Gn 8,21-22.

k tomu, že „den Páně přijde jako přichází zloděj v noci“, ⁷⁰³ nezdá se, jak se domnívá Funda, ⁷⁰⁴ tolik výklad o odlišném počítání času u Boha a u lidí připomínat uklidnění situace z rozčarování způsobeného tím, že parusie nenastala, jako spíše pobídku k neochabování v jejím trpělivém očekávání a připravenosti. Hlavní charakteristikou a zároveň obviněním falešných učitelů je *důsledek* jejich učení spočívající v tom, že „žijí, jak se jim zachce.“ ⁷⁰⁵ Z textu ostatně nelze přímo vyvodit, že autor listu polemizuje s názorem, že k parusii nedojde *vůbec*. Zda se „posměvači“ smějí parusii jako takové, anebo jejímu brzkému načasování, není jednoznačně řečeno. ⁷⁰⁶

Do souvislosti s Druhým listem Petrovým bývá také dáván List Judův. Kromě skutečností spadající spíše do oblasti obecné textové kritiky ⁷⁰⁷ ukazuje toto propojení především společné téma obou listů, varování proti heretikům a apel na uchování čistoty víry obce či sboru, stejně jako eschatologické schéma, které je na popisovanou situaci aplikováno. Podle něj budou bezbožní společně se zemí a nebesy v den soudu zničeni, ⁷⁰⁸ což autor listu ukazuje na dvou trojicích příkladů: ⁷⁰⁹ první z nich je tvořena starozákonními příběhy o Božím trestu za nevíru či bezbožnost (zahubení Izraelitů na poušti, uvěznění neposlušných andělů, zničení Sodomy a Gomory) ⁷¹⁰ a druhá jmenuje konkrétní postavy, kterých se tyto prohřešky, společně s tresty za ně, týkaly (Kain, Balaam, Kore). ⁷¹¹ Constable analyzuje symboliku jednotlivých příkladů trestů a z výkladu „Izraelité na poušti – vzpoura proti Boží vůli, padlí andělé – opuštění Bohem stanoveného místa, Sodoma a Gomora – zapření Božího zákona“ vyvozuje závěry pro obecnou charakteristiku apostaze, což se však zdá být poměrně umělou

⁷⁰³ 2Pt 3,10.

⁷⁰⁴ FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*, str. 262.

⁷⁰⁵ 2Pt 3,3.

⁷⁰⁶ Výrok „Pán neotálí splnit svá zaslíbení“ (2Pt 3,9) však ukazuje spíše směrem ke druhé z obou možností.

⁷⁰⁷ Srov. KIM, CH. H.: *Harmony of the Book of Jude and 2 Peter*. Torch Trinity Graduate University. <http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20124-194.pdf>

⁷⁰⁸ 2Pt 3,7.10.

⁷⁰⁹ Srov. WEBB, R. L.: *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*. Bulletin for Biblical Research, roč. 1996, č.6. <http://biblicalstudies.org.uk/pdf/bbr/jude_webb.pdf> Str. 143.

⁷¹⁰ Ju 1,5-7.

⁷¹¹ Ju 1,11.

konstrukcí.⁷¹² Webb v této souvislosti upozorňuje na trvalý aspekt trestů, viditelný ve věčném držení padlých andělů v poutech a v temnotě až do dne soudu či ve věčném ohni, jež zaplavil Sodomu a Gomoru, a vede ho k náhledu na celý list jako inspirovaný apokalyptickými východisky hledajícími souvislosti mezi minulými a budoucími událostmi; podobně chápe funkci varování před osudem postav z druhé triády příkladů Božího trestu, jež je důsledně vztažena k „běda“ vůči v listu kritizovaným falešným učitelům.⁷¹³ Také následující obraz Pánova příchodu z Henochova proroctví⁷¹⁴ je interpretován důsledně eschatologicky a na základě Bauckhamova pozorování o původu řeckého překladu tohoto proroctví patrně z pera samotného autora Listu Judova lze vyvodit, že je zde kladen důraz především na obvinění hříšníků a jejich odsouzení.⁷¹⁵ V tom rozeznává Webb silný, opakující se motiv eschatologické řeči celého listu, spočívající v obvinění vetřelců: z Božího hlediska jsou vinni a jejich bezbožnost a odsouzení vyplyne najevo po Pánově parusii. Webb tak hovoří o „rétorické“ funkci eschatologie, jejímž vlastním cílem je prostřednictvím série eschatologických obrazů a přirovnání ukázat pravý charakter nějakého dílu přítomné skutečnosti. Ve snaze o přesvědčení adresátů k tomu, aby zaujali ke kritizovaným členům sboru odmítavý postoj, v rozdělení celého sboru na skupiny pravověrných a svůdců, lze pak podle něj vidět svébytnou „sociální“ funkci eschatologického diskurzu listu.⁷¹⁶

Zvláště pozoruhodná je však v textech nápadná podobnost mezi varováním před posměvači žijícími „bezbožně podle svých vášní“⁷¹⁷ a posměvači žijícím „jak se jim zachce“ z Druhého listu Petrova.⁷¹⁸ Podobnost mezi oběma listy se však ukazuje i dále, jak na struktuře obou verzí tohoto varování,⁷¹⁹ tak i na celkových kompozicích celku

⁷¹² Obdobně Constable charakterizuje i příklady potrestaných starozákonních postav. Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on Jude*. Sonlight.

<<http://www.sonlight.com/constable/notes/pdf/jude.pdf>> Str. 4-5, 16-17.

⁷¹³ Srov. WEBB, R. L.: *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, str. 143-144.

⁷¹⁴ Ju 1,14-15.

⁷¹⁵ Srov. WEBB, R. L.: *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, str. 144-148.

⁷¹⁶ Srov. tamtéž, str. 148-151.

⁷¹⁷ Ju 1,18. Srov. také Ju 1,16.

⁷¹⁸ 2Pt 3,3.

⁷¹⁹ Varování předchází shodně výzva k pamatování na tradici Pánových slov (2Pt 3,2; Ju 1,17), následuje jí varování před blížícím se zánikem (2Pt 3,10-12; Ju 1,23), výzva k bdělosti (2Pt 3,10.14; Ju 1,21) i výhled k finálnímu obrácení a spáse všech (2Pt 3,9; Ju 1,20-24).

obou spisů,⁷²⁰ zejména však v jejich závěrech – shodné vybídky k obstání na soudu ze závěrečných veršů⁷²¹ ukazují, že intervence proti falešným učitelům je nesena v posledku vírou v brzký soud⁷²² a jeho zásadní roli pro osud člověka, jehož výsledek však může být pro členy sboru ohrožen právě působením heterodoxních skupin. Zmíněný důraz na důsledky aplikace falešného učení projevující se nekázní života tak zde není náhodný. Nevyužití stávající lhůty, milosti, kterou dává Pána před svým příchodem k obrácení,⁷²³ by zákonitě předznamenávalo fatální důsledky.

4.4.2 Eschatologie ostatních novozákonních spisů

Dalším textem, který nelze mezi ostatními novozákonními spisy v souvislosti s eschatologií opomenout, je List Židům. Lze říci, že hlavní téma textu, Kristova svrchovanost a dokonalost jeho kněžství, je východiskem nového, přítomného i budoucího života: v této naději přistupujeme k Bohu⁷²⁴ a společně s danými zaslíbeními je nám „mocným povzbuzením“ a „útočištěm“,⁷²⁵ je v ní však třeba vytrvat až do konce.⁷²⁶ Její negativní vymezení, varování před následky apostaze,⁷²⁷ je druhým vlastním tématem listu a vytváří tak specifické napětí nutné a zásadní volby.⁷²⁸ A v něm, společně s motivem odpočinutí, se také nejvíce ukazuje budoucnostní orientace naděje celého listu.⁷²⁹

U motivu odpočinutí je třeba upozornit na dvě skutečnosti. Za prvé, doba zaslíbení, kdy do něj lze vstoupit, není neomezená a lze ji promeškat.⁷³⁰ Bližší pohled

⁷²⁰ V obou listech je varování jakýmsi dodatkem k vlastní tematice obsažené v prostřední části listu. Ta, byť v Listu Judově stručnější, je při popisu falešných učitelů podobně jako v Listu Petrově nekonkrétní, argumentuje však shodně poukazy ke starozákonním příběhům a trestům (2Pt 2,4-7.15-16; Ju 1,5-7.11) či užívá velmi podobných, volných, či až básnických vyobrazení dotýčných učitelů (2Pt 2,12.17.22; Ju 1,12-13), shodně se odvolává ke společnému stolování (2Pt 2,13; Ju 1,12) či respektování autorit (2Pt 2,10; Ju 1,16).

⁷²¹ Ju 1,20-25; 2Pt 3,17-18.

⁷²² Doklady brzkého očekávání Pánova příchodu, interpretaci stávajícího věku jako „posledních časů“, lze nalézt explicitně např. v Ju 1,18.21.

⁷²³ Ju 1,4.

⁷²⁴ Žid 7,19.

⁷²⁵ Žid 6,17-18.

⁷²⁶ Žid 3,6; 6,11; 10,23; 12,1.

⁷²⁷ Žid 12,25-29. CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*. Sonlight.

<<http://www.sonlight.com/constable/notes/pdf/hebrews.pdf>> Str. 5, 8.

⁷²⁸ Srov. Žid 4,1.12-13.

⁷²⁹ Srov. COLMERY, B.: *The Book of Hebrews and Eschatological Systems*. Theological Studies. <[http://theologicalstudies.org/files/resources/Colmery_Hebrews_and_Eschatological_Systems__Colmery_TH888_1\[1\].pdf](http://theologicalstudies.org/files/resources/Colmery_Hebrews_and_Eschatological_Systems__Colmery_TH888_1[1].pdf)> Str. 20.

⁷³⁰ Žid 4,1; 12,15.

na čtvrtou kapitolu listu ukazuje, že odpočínutím se zde nemyslí zaslíbení pro současný život, nějaká forma snazší pozemské existence, ale plnost eschatologických zaslíbení, konkrétně snad spolupodíl na vládě oslaveného Krista nad světem.⁷³¹ Constable v tomto ohledu rozlišuje mezi zaslíbením a dobrou zvěstí:⁷³² zatímco první z těchto skutečností označuje všechno, co Bůh „chtěl a chce dát svému lidu“,⁷³³ mnohost požehnání, která má obdržet i v případě pádu, dobrá zvěst o Kristu a jeho spáse může tak jako Izraelitům na poušti paradoxně adresátům neprospěť právě proto, že je spojena s nároky, jejichž ignorování *plnost* darů odnímá.⁷³⁴ Čas rozhodování o tom, zda k nim člověk získá přístup, je limitován dobou jeho pozemského života, popř. časem Kristovy parusie. Napětí v této volbě zde nabývá, za druhé, ve srovnání např. s Prvním listem Petrovým výrazněji charakter zkoušky, když je dááno do souvislosti s exodem⁷³⁵ či Davidovými žalmi⁷³⁶ – nejde zde jen o způsob, jak by člověk obstál na blížícím se soudu, ale o novou formu, kterou Bůh zkoumá věrnost svého lidu.⁷³⁷

Varování před odpadnutím, druhý z výrazných motivů listu, je rozpracováno na pěti příkladech:⁷³⁸ odloučení se od evangelia,⁷³⁹ nevěře v evangelium,⁷⁴⁰ otupělosti k evangeliu,⁷⁴¹ pohrdání evangeliem⁷⁴² a vzpírání se evangeliu.⁷⁴³ Spojujícím prvkem těchto perikop je výzva k bdělosti a vytrvalosti, která se odvozuje jak od realizovaného pólu spásy, Kristova vtělení a výkupné smrti,⁷⁴⁴ tak také od jejich budoucího završení.⁷⁴⁵ Opakujícím se tématem je zodpovědnost člověka před Bohem v době plně zjevené pravdy. Jestliže měli adresáti listu dobře na paměti tresty, které doprovázely neplnění Božích nároků v minulosti, o to soustředěnější a zodpovědnější by měli být nyní.⁷⁴⁶ Od doby, kdy jsme získali „věčné vykoupení“⁷⁴⁷ prostřednictvím smrti prostředníka

⁷³¹ CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*, str. 46-49.

⁷³² Srov. tamtéž, str. 49.

⁷³³ Tamtéž.

⁷³⁴ Žid 4,6-7.11.

⁷³⁵ Žid 3,16; 4,2.

⁷³⁶ Žid 4,7.

⁷³⁷ Tamtéž.

⁷³⁸ CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*, str. 30.

⁷³⁹ Žid 2,1-4.

⁷⁴⁰ Žid 3,1-4,16.

⁷⁴¹ Žid 5,11-6,20.

⁷⁴² Žid 10,19-39.

⁷⁴³ Žid 12,1-29.

⁷⁴⁴ Žid 10,26.

⁷⁴⁵ Žid 10,25.

⁷⁴⁶ Žid 2,2-3; 6,11; 10,28-29; 12,25.

⁷⁴⁷ Žid 9,12.

nové smlouvy a „Ducha, který nepomíjí“, ⁷⁴⁸ jsme povoláni k přijetí zaslíbeného dědictví ⁷⁴⁹ – to je nová perspektiva, která oproti starozákonní době znající především časná Boží požehnání posouvá život do nových měřítek a zaciluje jej k vyšším očekáváním, zavazuje však také většími nároky. Tomu, že budoucí zaslíbení, která Starý zákon ve víře předjímal, přicházejí nyní v eschatologickém dosahu, ⁷⁵⁰ by měly odpovídat životy těch, kteří je očekávají. ⁷⁵¹

Tak jako v případě ostatních novozákonních textů se tedy i v Listu Židům ukazuje naděje v budoucí završení zakořeněna a podmíněna v minulosti. Nejvýrazněji je zde tato skutečnost vyjádřena obrazem Kristova vstupu do nebeské svatyně: ⁷⁵² v něm přichází spása v novém, eschatologickém smyslu a ukazuje se kněžský, zprostředkující rozměr vtělení dávající věřícímu zcela nový přístup k Bohu. ⁷⁵³ Kristova oběť byla obětí ultimátní, ⁷⁵⁴ otevřela novou smlouvu ⁷⁵⁵ a není ji třeba tak jako dosavadní, spásu pouze anticipující oběti opakovat; ⁷⁵⁶ Kristus se v ní představuje jako nejvyšší velekněz, který sice nějakou formu kontinuity s kněžskými řády naplňuje, ⁷⁵⁷ tím však, že se jedná o návaznost na řád Melchisedechův a nikoliv nějaký historicky kněžský rod, lze v důsledku mluvit spíše o diskontinuitě a přesahu stávajícího velekněžského úřadu. ⁷⁵⁸ Tento obraz pochopitelně není bez souvislosti se schématy dobové naděje – Gleason vidí představení Kristova příchodu a vykonání jeho kněžského poslání jako naplnění pozdně židovských očekávání nového věku. ⁷⁵⁹ Na první z nich, příchod davidovského mesiáše, reaguje list poukazem na Ježíše jako dlouho očekávaného mesiášského Syna, který již usedl na svůj trůn ⁷⁶⁰ po Boží pravici ⁷⁶¹ a který již panuje nad svým

⁷⁴⁸ Žid 9,14.

⁷⁴⁹ Žid 9,15.

⁷⁵⁰ Žid 11,13.39-40.

⁷⁵¹ Žid 12,14. Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*, str. 101.

⁷⁵² Žid 9,11-28.

⁷⁵³ Žid 9,24; 10,21-22. Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*, str. 105.

⁷⁵⁴ Žid 9,12; 10,5-10.

⁷⁵⁵ Žid 7,22; 9,15; 10,29; 12,24; 13,20.

⁷⁵⁶ Žid 8,7; 9,25.

⁷⁵⁷ Žid 5,4-6.8-10.

⁷⁵⁸ Žid 7,26-27; 8,1-6.

⁷⁵⁹ Srov. GLEASON, R. C.: *The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31*. Tyndale Bulletin, roč. 2002, č. 53.

<http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_2002_53_1_06_Gleason_Hebrews10Warning.pdf> Str. 104.

⁷⁶⁰ Žid 1,8.

⁷⁶¹ Žid 1,2-3.13; 10,12.

neotřesitelným královstvím.⁷⁶² Ježíš jakožto prostředník „vyšší smlouvy“ založené na „lepších zaslíbeních“,⁷⁶³ je pak obrazem proroky předvídané touhy po obnově smlouvy mezi Bohem a jeho lidem,⁷⁶⁴ podobně jako výše zmíněná dokonalost jeho kněžské služby odráží dobovou touhu po reformě kléru.⁷⁶⁵ Konečně pak podle Gleasona představuje Ježíšovo panství nad Božím domem touhu po zbudování nového Chrámu⁷⁶⁶ a jeho přístup ke svatostánku⁷⁶⁷ v nebeském Jeruzalémě⁷⁶⁸ vnější symbol obnovy zpolitizované a zkorumpované chrámové hierarchie.⁷⁶⁹

Orientace k rychle přicházejícímu dovršení dějin se zdá mít souvislost s možnou ranou datací listu do poloviny šedesátých let prvního století.⁷⁷⁰ Ačkoliv se zdá být již realizovaný pól spásy rozhodující a budoucnost člověka podmíněna jeho současným jednáním,⁷⁷¹ je zde přece ještě mnoho událostí, které mají nastat teprve v budoucnosti, zejména plné zjevení Kristovy slávy⁷⁷² a podmanění všech nepřátel pod jeho nohy;⁷⁷³ pisatel listu očekává Pánův návrat⁷⁷⁴ patrně ještě během života první generace křesťanů⁷⁷⁵ a dobové události, konkrétně hrozící židovskou válku a zničení Chrámu, interpretuje eschatologicky.⁷⁷⁶ Pokud by tedy list pocházel skutečně z takto raného období, byl by velmi cenným dokladem rozdvojenosti parusie již od samotných počátků procesu vznikání církve a začleňování základních východisek křesťanské víry do podmínek tohoto světa. Konzervativnější datace vzniku listu, nejčastěji ke konci 1. stol., asociuje hrozící prolítí krve⁷⁷⁷ s Domitiánovým pronásledováním a adresáty listu s druhou, popř. třetí křesťanskou generací.⁷⁷⁸

⁷⁶² Žid 1,18; 12,28.

⁷⁶³ Žid 8,6-13.

⁷⁶⁴ Jer 31,31-34; Ez 36,22-36; 37,26-28.

⁷⁶⁵ Srov. GLEASON, R. C.: *The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31*, str. 105.

⁷⁶⁶ Žid 3,1-6; 10,21.

⁷⁶⁷ Žid 8,1-10,18.

⁷⁶⁸ Žid 12,22-24; 13,14.

⁷⁶⁹ Srov. GLEASON, R. C.: *The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31*, str. 105.

⁷⁷⁰ Srov. tamtéž, str. 99-101.

⁷⁷¹ IRONS, L.: *Entering God's Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11*. <http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf> Str. 12-18.

⁷⁷² Žid 2,7-9.

⁷⁷³ Žid 1,13.

⁷⁷⁴ Žid 1,2; 9,26; 10,25.

⁷⁷⁵ Žid 3,14.

⁷⁷⁶ Srov. GLEASON, R. C.: *The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31*, str. 106-113.

⁷⁷⁷ Žid 12,4.

⁷⁷⁸ Žid 2,3; 13,7. Srov. KÜMMEL, W. G.: *Introduction to the New Testament, rev. ed.* Nashville: Abingdon, 1975, str. 403.

Z podobného rámce „inaugurované“ eschatologie vychází také List Jakubův. Jeho velmi silný důraz na praktické jednání,⁷⁷⁹ etiku soužití v křesťanském sboru⁷⁸⁰ i v běžném životě,⁷⁸¹ stejně jako četná napomenutí před rozlišováním mezi bohatstvím a chudobou⁷⁸² či výzvy k trpělivosti při snášení pronásledování⁷⁸³ jsou založeny na perspektivě života v posledním věku. Tak jako ostatní listy představovaných touto kapitolou či listy Pavlovy, i Jakubova epištola varuje před přicházejícím soudem,⁷⁸⁴ zároveň však vybízí k pokorné službě, jež dává na tomto soudu člověku možnost obstát.⁷⁸⁵ naléhavost této výzvy je nejvyšší, neboť soudce již „stojí přede dveřmi“.⁷⁸⁶ Podobnost s Matoušovým evangeliem, kterou list nachází v důrazu na etiku i klimatu nastávajícího soudu⁷⁸⁷ není náhodná, jak ukazuje jeho velmi úzká vazba na Matoušovu verzi Horského kázání.⁷⁸⁸ Ani víra však není pro období očekávání Kristova příchodu nedůležitá. Ačkoliv list zdůrazňuje s maximálním důrazem právě skutky, je patrné, že hodnotou, o kterou v konečném důsledku jde, je spojení obojího.⁷⁸⁹ Při snášení zkoušek jde o zachování víry, nikoliv o výjimečnost heroických výkonů.⁷⁹⁰ Zdá se však především, že skutky jsou zde výrazem duchovní dospělosti,⁷⁹¹ jejíž motiv je zachycen také u Matouše⁷⁹² či u Pavla.⁷⁹³

Jak však bylo naznačeno, bylo by neúplné chápat ideál křesťanské existence, jak jej představuje Jakub, pouze jako napjaté očekávání konce dějin ve stavu dokonalé morální čistoty. Také zde je věřící vybaven dary a milostí, která jej v tomto životě doprovází a která představuje přítomnostní pól rozdvojené naděje⁷⁹⁴ – zvláště

⁷⁷⁹ Jk 1,4; 1,25; 2,14-24; 3,13.

⁷⁸⁰ Jk 2,1-4; 3,1; 3,13-14; 4,1.11; 5,13-16.

⁷⁸¹ Jk 2,8; 2,12; 2,15-16; 4,13-15; 5,12.

⁷⁸² Jk 1,10.27; 2,1-4; 5,1-6.

⁷⁸³ Jk 1,2-3; 1,12.

⁷⁸⁴ Jk 1,10-11; 2,12-13; 3,1; 5,1-6; 5,9.12.

⁷⁸⁵ Jk 1,12; 2,5; 4,10; 5,20.

⁷⁸⁶ Jk 5,8-9.

⁷⁸⁷ 4.2.

⁷⁸⁸ CONSTABLE, T. L.: *Notes on James*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/james.pdf>> Str. 6.

⁷⁸⁹ Jk 2,22.

⁷⁹⁰ Jk 1,2-3.

⁷⁹¹ CONSTABLE, T. L.: *Notes on James*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/james.pdf>> Str. 6.

⁷⁹² Mt 5,48.

⁷⁹³ Ef 4,13.

⁷⁹⁴ Jk 1,18; 2,5; 5,3.

význačným projevem této milosti je moc křesťanské modlitby.⁷⁹⁵ Základem důsledného zachovávání morálního života je totiž Kristova spása.⁷⁹⁶

Ačkoliv je apel na očekávání Pánovy parusie silný a ryze aktuální,⁷⁹⁷ autor listu vybízí na druhé straně opakovaně k trpělivosti,⁷⁹⁸ která, jak se zdá, adresátům chyběla či alespoň postupně docházela. Zbylý čas tohoto věku je však rozhodující pro výsledek soudu, k jeho bezúhonnému prožití jsou dána i některá konkrétní doporučení a pravidla.⁷⁹⁹ Text však, ač to z něj nelze potvrdit explicitně, se zdá nejméně svou rétorikou předpokládat soud ještě za života jeho adresátů.⁸⁰⁰

Ačkoliv se První list Janův se svým zaměřením podobá zduchovnělé přítomnosti eschatologii Janova evangelia, ani on neztrácí výhled k nastávající Pánově parusii. Konkrétnější představy o podobě a načasování konce dějin lze však z listu vyčíst pouze omezeně, dílem proto, že vlastním zájmem listu je přítomný život v Kristu:⁸⁰¹ vše podstatné se odehrává v rámci duchovního života věřícího již nyní.⁸⁰²

Přece však autor hovoří o současnosti např. jako o „poslední hodině“.⁸⁰³ Pokud jím byl týž Jan, jemuž je připisováno Janovo evangelium, lze jej v souladu se zde se vyskytujícími Ježíšovými řečmi⁸⁰⁴ chápat jako kritické období, dramatický předěl; dojem závažnosti a přelomovosti se však při četbě textu neztrácí ani v případě většinově akceptovaného autorství listu z pera Jana presbytera, nikoliv apoštola, jehož jako autora jmenuje biskup Papias. Přítomnost se zde každopádně zdá být skutečným a dramatickým soumrakem dějin, v němž se falešní proroci,⁸⁰⁵ „antikristové“, mají naposledy pokoušet o nastoupenou cestu spásy;⁸⁰⁶ tomuto čtení odpovídá i potvrzení o tom, že „duch antikristův“, jež byl předpovězen, je již na tomto světě.⁸⁰⁷ Boží láska

⁷⁹⁵ Jk 5,13-18.

⁷⁹⁶ Jk 2,1.

⁷⁹⁷ Jk 5,3; 5,8-9.

⁷⁹⁸ Jk 5,7-8; 5,10.

⁷⁹⁹ Jk 5,12-16.

⁸⁰⁰ Srov. Jk 5,1-11.

⁸⁰¹ 1J 3,9; 4,12-16.

⁸⁰² 1J 2,28.

⁸⁰³ 1J 2,18.

⁸⁰⁴ J 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23; 12,27; 13,1; 16,2.4.21.25.32; 17,1; 19,27.

⁸⁰⁵ 1J 4,1.

⁸⁰⁶ Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 John*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1john.pdf>> Str. 38.

⁸⁰⁷ 1J 4,4.

dosáhla svého cíle právě na tomto světě, kde již máme jistotu pro den soudu,⁸⁰⁸ kterou, jak se zdá z pobídky k zůstávání v Bohu „abychom se nemuseli bát, až se ukáže ... a nebyli jím zahanbeni při jeho příchodu“,⁸⁰⁹ Jan již v podmínkách tohoto světa také sám očekává.

Vlastním návodným výkladem o životě v období očekávání Kristova soudu⁸¹⁰ však autor listu nejvýrazněji potvrzuje, že rozhodujícím činitelem jeho naděje je přítomnost, aktuální život v Synu a v Otcí.⁸¹¹ Eschatologické završení sice neztrácí svou závažnost – podmínky tohoto světa, ačkoliv v něm již máme svobodný přístup k Bohu,⁸¹² ještě stále nejsou ideální,⁸¹³ avšak blízkost člověka Bohu se projevuje již nyní zachováváním jeho přikázání,⁸¹⁴ láskou k bližním,⁸¹⁵ vnuknutími,⁸¹⁶ především však vírou v Ježíše Krista.⁸¹⁷

⁸⁰⁸ 1J 4,17.

⁸⁰⁹ 1J 2,28.

⁸¹⁰ 1J 2,28-4,19.

⁸¹¹ Srov. CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 John*. Soniclight.

<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1john.pdf>> Str. 44-45.

⁸¹² 1J 3,21.

⁸¹³ Svět, tak jak je, představuje svými přirozenými silami naopak jakýsi protipól k Otcovy lásky - srov. 1J 2,15-18; 3,1.

⁸¹⁴ 1J 3,4-7.

⁸¹⁵ 1J 3,11-17.

⁸¹⁶ 1J 4,1-3.

⁸¹⁷ 1J 3,23-24.

5. Eschatologie v apokalyptickém výrazu

Zbývající okruh v tomto pojednání o naději v posledních věcech představuje apokalyptika, resp. její průmět do raně křesťanské literatury. Půjde zde pochopitelně především o knihu Zjevení, všimneme si však také synoptických „malých apokalyps“ a některých dalších textů, které sice nelze řadit k apokalyptické literatuře v pravém slova smyslu, avšak základní budoucnostně-zjevovatelský rámeček s tímto žánrem sdílejí.

5.1 Eschatologická perspektiva knihy Zjevení

Úvodem k tomuto krátkému představení poslední novozákonní knihy je třeba předeslat, že zde jde o dílo vícežánrové: kromě apokalyptických prvků v něm lze totiž vyčíst také znaky proroctví, k čemuž se ostatně také Jan v úvodu svého spisu výslovně hlásí.⁸¹⁸ O některých prvcích apokalyptiky již bylo v obecné rovině pojednáno v rámci představení předpokladů novozákonní eschatologie.⁸¹⁹ Harrington o knize Zjevení hovoří jako o intertextuálním díle, o směsici literárních druhů, která „neodpovídá žádné známé starověké literární koncepci“;⁸²⁰ prvky proroctví i apokalyptiky jsou ve spisu sice do jisté míry rozlišitelné,⁸²¹ avšak vzhledem k tomu, že vývojové tradice obou žánrů vykazují silnou spřízněnost, není jejich vymezení možné provést zcela ostře.⁸²² Lze však říci, že prvky proroctví dodávají spisu zejména důraz na otevřenost lidské volby tváří v tvář sdělovanému Božím slovu.⁸²³ Zajímavou skutečností je také to, že v dopisech sedmi církvím⁸²⁴ rozeznávají někteří komentátoři pavlovský styl.⁸²⁵

⁸¹⁸ Zj 1,3; 22,7.10.18-19.

⁸¹⁹ 2.2.

⁸²⁰ HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 21.

⁸²¹ Srov. 2.2.

⁸²² Srov. MOUNCE, R. H.: *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977, str. 1-6; REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*. Praha: Kalich, 2006, str. 14-15.

⁸²³ Viz zejm. důrazná varování křesťanským čtenářům v dopisech sedmi církvím z úvodu knihy (Zj 2-3). Kontrastně působí dodatek ze Zj 22,11; lze zde však spíše souhlasit s Harringtonem, že jde svým zaměřením o určitou provokativní pobídku k obrácení, dokud je to ještě možné. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, str. 250; MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*. Praha: Česká biblická společnost, 2009, str. 243-244.

⁸²⁴ Zj 2-3.

⁸²⁵ HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 21-22; FIORENZA, E. S.: *The Book of Revelation, Justice and Judgement*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, str. 107.

Spřízněnost textu s Janovým evangeliem, a tak i společné autorství obou spisů, je problematické.⁸²⁶ V obsahu se zdá silně projevovat zjitřená doba konce prvního století, nejpravděpodobněji vláda císaře Domiciána mezi lety 81-96, s čímž patrně souvisí autorův nekompromisně odmítavý autorův postoj vůči Římu.⁸²⁷ Jan skutečně pro Římskou říši „nemá jediné dobré slovo.“⁸²⁸ Vysvětlení podle Harringtona nesouvisí pouze císařským kultem,⁸²⁹ jež byl s křesťanským vyznáním neslučitelný, ale také s Janovým přesvědčením, že Řím je nástrojem satana, před nímž chtěl své současníky, respektující a třeba i obdivující toto zřízení, varovat – za cenu spolupráce na budování hříšných institucí a struktur není zachovávání dobrého občanství⁸³⁰ myslitelné. Snad i proto se tedy Jan rozhodl napsat apokalypsu, která mu umožnila Řím vykreslit „v co nejhrůznějších barvách.“⁸³¹ Není nutné předpokládat, že mezi důvody tohoto Janova postoje musela nutně spadat také nějaká forma persekuce křesťanů, které nebyli adresáti knihy v odlehlé, periferní části říše aktuálně vystaveni; v reakci na pasivní odpor, k němuž Jan vybízel, ji však bylo možné téměř s jistotou očekávat.

Je ale každopádně nepřehlédnutelné, že základní perspektivou spisu zůstává, i přes všechna utrpení doprovázející dějiny a střet sil zla s vyznavači Boha a Beránka v jejich závěru,⁸³² naděje. Ačkoliv je popis soužení, θλιψις, jednoznačně převažující látkou textu,⁸³³ přece se v něm jeho smysl nevyčerpává. V optimistickém výhledu k dobrému a smysluplnému završení dějin naopak respektuje Janovo Zjevení parenetický rozměr apokalyptiky: spravedlnosti nabudou nejen dějiny světa,⁸³⁴ ale také jednotlivci v něm;⁸³⁵ Kristus zůstává alfou a omegou i na konci dějin, takže ani veškerá

⁸²⁶ Rejchrt argumentuje slovníkem: žádný z typických janovských pojmů, „pravda, láska, pokoj či jednorozený Syn“, zde téměř není zastoupen. REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*, str. 18. Existují však také další stylistické či kompoziční odlišnosti, které vedou většinu komentátorů k odmítnutí společného autorství obou spisů - srov. CORY, C. A.; DURKEN, D. (ed.): *The Book of Revelation*. Collegeville: Liturgical Press, 2006; k otázce autorství viz také MOUNCE, R. H.: *The Book of Revelation*, str. 1-6; HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Kniha Zjevení*, str. 23.

⁸²⁷ Zj 17,9-18; 14,6-13; 19,11-21.

⁸²⁸ HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Kniha Zjevení*, str. 27.

⁸²⁹ Zj 13,4; 14,9.

⁸³⁰ 1 Tim 2,2.

⁸³¹ HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Kniha Zjevení*, str. 27.

⁸³² Srov. např. Zj 13; 19,11-20,10.

⁸³³ HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Kniha Zjevení*, str. 36.

⁸³⁴ Zj 21,1-22,5.

⁸³⁵ Zj 6,9-11.

budoucí protivenství Janovi v závěru knihy nezabrání, aby Pána volal a očekával s radostí.⁸³⁶

V souvislosti s úvahou o naději Janova spisu je však na místě zmínit také jednu jeho zásadní odlišnost od apokalyptického žánru. Nejde v němž totiž o odkrytí dějin jakožto předem určeného toku času, „jízdního řádu dějin“, ale, jak stojí v samotném úvodu, o zjevení Ježíše Krista.⁸³⁷ Implicitní vyloučení dějinného fatalismu, chápání světa s jeho dějinami jako nutně směřujícího k určité formě završení již z pouhé jeho povahy, je tak zřejmé: dějiny jsou zde naopak v Božích rukou a v Boží režii, jakkoliv dávají prostor svobodě lidského jednání, jež ve své pokřivenosti uvrhuje svět do utrpení.⁸³⁸ Jan tedy představuje své zjevení jakožto Boží poselství, jímž Bůh svobodně zjevuje hlavní rysy svého plánu se světem sedmi církevním sborům v Asii i celé církvi⁸³⁹ zejména proto, aby věrní získali možnost přípravy na nadcházející těžká období.

Řekli jsme, že vůdčím motivem Janovy knihy je naděje v Bohem směřovaný chod dějin a jejich spravedlivé završení. Mimo parenetického rozměru spisu byl však předznačen také jeho pastorační zájem: forma popisu dějin, jejichž aktuální podoba je odsouzena k zániku, potvrzuje Janův cíl varovat čtenáře před konkrétními politicko-spoločenskými veličinami a mocnostmi,⁸⁴⁰ apelovat na etické uvědomení⁸⁴¹ a posílit věrnost Kristu v perspektivě brzkého pronásledování.⁸⁴² Neznamena to však, že jsou tím dějiny pro Jana zbytečné. Právě v nich se totiž rozhoduje o osudu jednotlivců⁸⁴³ a nakonec se k nim přiznává i samotný Bůh: nebeský nový Jeruzalém, eschatologický obraz věčného života v Boží přítomnosti, přichází k člověku právě do podmínek jeho

⁸³⁶ Zj 22,20.

⁸³⁷ Zj 1,1. Užití genitivu subjektivního ve formulaci Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ představuje celé následující zjevení jako poselství dané Kristem. V ihned následující zmínce o původu tohoto poselství v Bohu (ἦν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός) jsou pak obě osoby spolu navzájem asociovány: Ježíš Kristus a Bůh vystupují jako jeden. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 57.

⁸³⁸ Srov. tamtéž, str. 58. Srov. REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*, str. 17-18.

⁸³⁹ Zj 1,4.

⁸⁴⁰ Kromě Říma zde figuruje také obraz Babylónu (nevěstky) jakožto mocnosti soupeřící novému Jeruzalému (Kristovy nevěsty) - srov. Zj 17,1-18; 21,9. Harrington vidí pro tento obraz předlohu v 4Ezd 10,25-27. Srov. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 241.

⁸⁴¹ Zj 1,3; 14,4-5; 21,8.

⁸⁴² Zj 2,10; 14,13; 21,8.

⁸⁴³ Pozoruhodný je v tomto ohledu Janův koncept druhé smrti: až ta je vlastně, na rozdíl od smrti první, biologické, které podléhá i mnoho spravedlivých, rozhodující (srov. Zj 2,11; 20,6; 21,8). Obraz hořícího jezera, s nímž druhou smrt Jan asociuje (Zj 20,14), zde má patrně stejnou funkci, jako v Jeremiášově proroctví (Jer 51,39.57): totiž věčný spánek, ze kterého se již není možné probudit a který člověku odnímá možnost participovat na věčném životě s Bohem.

světa,⁸⁴⁴ jež – i když nikoliv bez proměny – i na konci dějin nadále trvá. V rámci nového stvoření Bůh lidem „setře každou slzu z očí“⁸⁴⁵ a nebude již „smrt ani zármutek, nářek ani bolest.“⁸⁴⁶ Z Božího výroku o tom, že tvoří všechno nové⁸⁴⁷ lze předpokládat, že spíše než o znovutvorbu, vytváření věcí „ještě jednou“, se jedná o obnovu a dovedení původního stvoření k jeho završení⁸⁴⁸ a že Bůh na své původní dílo ani nerezignuje, ani jej nezavrhuje.⁸⁴⁹ Obraz Božího města na konci dějin poskytuje také prostor pro úvahy o souvislostech s Boží zahradou, ve které naopak dějiny započaly.⁸⁵⁰

Lidský podíl na novém stvoření je podmíněn charakterem dosavadního života – do Božího města nebudou připuštěni „zbabělci, nevěrní, nečistí, vrahové, cizoložníci, zaklínači, modláři a všichni lháři.“⁸⁵¹ Ačkoliv má v tomto výčtu prioritu především slabost v pronásledování, prohřešky proti věrnosti Kristu, zatímco selhání v obecnější mravní rovině se zdá být mezi nimi poněkud upozaděno, nelze přece v celé řeči o novém stvoření pominout obecný etický apel.⁸⁵² Význam tohoto varování podtrhuje fakt, že seznam těch, jež „mají zálibu v páchání lži“, je ještě jednou zopakován v doslovu knihy.⁸⁵³ I přesto se ale zdá být nový Jeruzalém bytostně otevřeným městem, Boží nabídkou a pozváním, jak to ukazuje symbolika průhlednosti⁸⁵⁴ a otevřenosti.⁸⁵⁵

⁸⁴⁴ Zj 21,9-22,5. Asi nejvýrazněji vyplývá pozemskost nového Jeruzaléma z poměrně detailního líčení jeho fyzikálních rozměrů (Zj 21,15-21), i když vysoká míra symboliky, která je bezpochyby základním a všudypřítomným stavebním kamenem celé knihy, věc poněkud znejasňuje. Existuje zde také souvislost s Ezechielovým viděním nového Jeruzaléma (Ez 48,30-35) a nového Chrámu v něm (Ez 40,1-47,12). Každopádně zde ale zůstává základní fakt, že město opouští nebeskou sféru, aby se přiblížilo a zpřístupnilo lidem, kteří zůstávají ve sféře pozemské - nové stvoření zachovává dualitu mezi nebem a zemí.

⁸⁴⁵ Zj 21,4.

⁸⁴⁶ Tamtéž.

⁸⁴⁷ Zj 21,5.

⁸⁴⁸ Tento výklad odpovídá i paralelní formulaci z Iz 43,19, obdobně ji užívá i Pavel v 2Kor 5,17. Srov. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 232. Ani řeč o novém nebi a nové zemi zde není náhodná - setkali jsme se s ní již v rámci představování starozákonních východisek (1.2) a potvrzuje autorovu vazbu na Starý zákon.

⁸⁴⁹ V tomto ohledu se zajisté otevírá mnoho prostoru ke spekulaci ohledně souvislostí s počátkem stvoření z knihy Genesis - srov. např. s obrazy stromu života (Zj 22,2.14) či měsíce a slunce (Zj 22,5).

⁸⁵⁰ Nejvýraznější se zde zdá být Janův motiv stále dostupného stromoví života (Zj 21,1) a řeky živé vody (Zj 22,2), který odkazuje k v ráji ztracené nesmrtelnosti. Srov. REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*, str. 242.

⁸⁵¹ Zj 21,8.

⁸⁵² Srov. také Zj 22,12. Na druhou stranu je však možné v pozadí tohoto soupisu vidět také „židovský seznam nejtěžších hříchů: vražda a cizoložství v oblasti mravní, modloslužba a čarování v oblasti náboženské“ - srov. REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*, str. 236.

⁸⁵³ Zj 22,15.

⁸⁵⁴ Zj 21,11. Původní řecký text hovořící o jasu, jež je podobný jaspisu (ὡς λίθος ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι, dosl. jako křišťálovému kameni jaspisu) předpokládá vzhledem k reálné neprůsvitnosti tohoto nerostu poněkud paradoxně jeho průzračnost. Lze to vidět také v některých předchozích pasážích spisu (srov.

Ne zcela jasná je souvislost nového Jeruzalémema s rolí národů a jejich pozemských králů.⁸⁵⁶ podle Harringtona se jedná o právě ty národy a krále, kteří dříve válčili proti Beránkovi⁸⁵⁷ a kteří jsou nyní pozváni, aby město obývali.⁸⁵⁸ Kromě toho však, že tento poněkud paradoxní závěr nijak blíže nezdůvodňuje, ponechává také otevřenou otázku, jak lze skloubit s jejich přítomností ve městě skutečnost, že byli předtím pobiti v bitvě u Harmagedónu,⁸⁵⁹ takže se zdá být pravděpodobnější, že jimi Jan míní prostě světovou, vně města žijící populaci, již má být zaslíbené město nepřehlédnutelnou známkou Boží přítomnosti a (poněkud naddimenzovaným) celosvětovým chrámem.⁸⁶⁰ Vlastnímu obyvatelstvu města by pak spíše odpovídala „plnost Kristovy církve“, Boží věrní z lidu staré⁸⁶¹ i nové⁸⁶² smlouvy. V každém případě je však zmínka o slávě a cti, jež budou národy do města vneseny,⁸⁶³ dokladem Janova respektu k pozemským hodnotám přetrvávajícím i v jeho eschatologickém výhledu, stejně jako stvrzením a podržením univerzality starozákonních proroctví.⁸⁶⁴ Zahnutí celého lidstva do všeobecného Božího plánu pak vyjadřuje Jan i explicitně, když používá obraz stromů nesoucích léčivé listí pro všechny národy,⁸⁶⁵ popř. v závěrečném pozdravu, kde přeje milost Pána Ježíše bez rozdílu všem.⁸⁶⁶

Poslední momentem, u kterého je třeba se v tomto pohledu na Janovo Zjevení zastavit, je Kristova parusie a její načasování. Přestože spis obsahuje několik poměrně

např. Zj 4,3) Srov. MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*. Praha: Česká biblická společnost, 2009, str. 228. Podobně se průhlednost týká i hradeb města, zatímco město samo je „z ryzího zlata podobného čirému sklu“ (Zj 21,18). Srov. také Zj 21,22.

⁸⁵⁵ Nasměrování bran města není možná poněkud překvapivě k jednotlivým světovým stranám, ale *od* (ἀπό) nich (Zj 21,13). Srov. MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 228. Ještě explicitněji však vyznívá, že „jeho brány zůstanou otevřeny.“ (Zj 21,25)

⁸⁵⁶ Zj 21, 24.26.

⁸⁵⁷ Zj 16,14; 17,18; 18,9; 19,19; 20,8.

⁸⁵⁸ Srov. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 242.

⁸⁵⁹ Zj 19,19-21.

⁸⁶⁰ Město nemá chrám (Zj 21,22), chrámem je však samo o sobě - přebývá v něm Bůh (Zj 22,3-4). Tento výklad se zdá potvrzovat i symbolika krychle, tvaru velesvatyně uvnitř Jeruzalémského chrámu. Srov. MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 237.

⁸⁶¹ Zj 21,12.

⁸⁶² Zj 7,9-10.

⁸⁶³ Zj 21,24.26. Zjednodušení, které navrhuje v interpretaci těchto veršů Mrázek, že jde totiž prostě o chválu a úctu, jichž se má Božímu městu od národů dostat, není bez problémů (Srov. MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 237-238). Poněkud protichůdným směrem totiž ukazuje následující verš, který se zdá, jak je to pro celý text typické, k předchozímu verši negaci: po ukázání, co v městě bude, je také vymezeno, s čím se již ve městě počítat nedá (srov. zejm. Zj 21,8; 22,15). Podobně také tvar οἰσοῦσιν τῆν δόξαν (Zj 21,26) se zdá spíše souviset s procesem vnášení, přinášení.

⁸⁶⁴ Srov. 1.1.

⁸⁶⁵ Zj 22,3.

⁸⁶⁶ Zj 22,21.

jasných výroků ohledně blízkosti této události,⁸⁶⁷ je věc poněkud komplikovanější. Nelze si totiž nepovšimnout, že Jan ujištění o brzkém Pánově příchodu opakuje prakticky jen na začátku a v závěru textu: společně s dalšími převážně pastoračně zaměřenými dodatky tak tvoří jakýsi rámeček díla. „Jan nechce tlumit očekávání blízkého konce, které křesťané prvotní církve pociťovali“ – Harrington v přiblížení parusie naopak vidí Janův záměr, kterým chce své čtenáře posílit v pozitivním očekávání, jež má vyvážit všechna budoucí utrpení.⁸⁶⁸ Pánův příchod znamená pro věrné odměnu, podíl na jeho vítězství a slávě, která všechno předcházející strádání zastihuje;⁸⁶⁹ pro ni má smysl podstoupit i smrt,⁸⁷⁰ i když prodlužující se doba, po které má tato odměna přijít, může způsobovat napětí.⁸⁷¹

Bylo by však zplošťujícím vidět v těchto zmínkách pouze doklad časnosti událostí, o nichž Jan v hlavní části svého textu píše. Janovo Zjevení není primárně předpovědí konkrétních budoucích událostí, nýbrž „prorockou analýzou současné situace“.⁸⁷² Pán je skutečně blízko, neboť v dějinách působí: v každém zhroucení nelidského režimu, svržení diktátora nebo rozpadu násilnický se projevující říše je vidět jeho aktivní přítomnost. Zajisté se zde nedá zcela zabránit riziku, že takovéto jednotlivé zásahy budou interpretovány jako znak finálního Božího soudu, jako příchod nového nebe a nové země. Historie je ostatně takových příkladů plná. Jan se však, když přislíb Pánova příchodu ponechává důsledně v obecné rovině, takovýmto ztotožněním vyhýbá: všechna znamení a symboliku ponechává ve funkci analýzy přítomnosti a nezdá se své čtenáře varovat před nějakým konkrétním jevem či událostí, která v nich má spustit očekávání skutečně posledního dějinného dějství.

Boží působení se zdá být z lidské perspektivy také v Janově zjevení dvojsečné. I zde se spásou přichází také soud, okamžik pravdy. V něm se s definitivní platností rozhodne o osudu člověka, bude-li moci vejít do města a tak i Boží přítomnosti, anebo zůstane vně. Lze však říci, že se tento soud odehrává v jistém smyslu již nyní, kdy

⁸⁶⁷ Zj 1,1; 3,11; 22,7.12.20.

⁸⁶⁸ Srov. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 251.

⁸⁶⁹ Řím 8,18.

⁸⁷⁰ Vítězství je totiž dosaženo právě smrtí (Zj 22,28).

⁸⁷¹ Zj 6,9-11.

⁸⁷² Srov. HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Knihy Zjevení*, str. 244-245.

člověk volí svoji pozici a utvrzuje se „buď ve svém vzdoru vůči Boží lásce, či ve své důvěře v toho, který nám ji dal poznat.“⁸⁷³

A Mrázek ukazuje ještě další rozměr této Janovy naděje: Pán je nejen blízko, ale také *nablízku*. Je při těch, kdo trpí a umírají, neboť právě „ti se s ním setkávají na dně svých možností a svého utrpení“ a jim „patří zaslíbení, že přichází (doslova) rychle.“⁸⁷⁴ V tomto smyslu pak lze mluvit dokonce o *příchodech* v plurálu, které ovšem „nevyklučují ten definitivní *Příchod*, spíše ho anticipují.“⁸⁷⁵

5.2 Další novozákonní texty

Takzvanými malými (též synoptickými) apokalypsami jsme se již zabývali v souvislosti s eschatologií synoptických evangelií a jejími předpoklady.⁸⁷⁶ Tyto texty hovoří o příštích událostech vázaných k Synově parusii, jež je pojímána jako ryze eschatologická událost – v první části této podkapitoly se k nim a k jejich budoucnostně-zjevovatelské funkci, jež jim dala jejich označení,⁸⁷⁷ krátce vrátíme.

Hned úvodem je však třeba říci, že konsenzus v přístupu k těmto textům jejich apokalyptické zaměření odmítá. Již nejstarší Markovu verzi⁸⁷⁸ lze nahlížet spíše jako směsici žánrů pareneze, učitelova odkazu či prococtví.⁸⁷⁹ Tak také Shively odmítá přiřadit této perikopě jednoznačně žánr, což dokládá poukazem na Ježíšovu řeč, která je podle této autorky v rámci Markova textu prolnutím dvojice témat Ježíšova odmítnutí ze strany autorit a výzvy jeho následovníkům k věrnosti připravenosti na eschatologický příchod Syna člověka.⁸⁸⁰ V apokalyptických prvcích těchto perikop spatřuje převážně formu, jíž Marek vyjadřuje eschatologii svého pojetí světa, Ježíšova působení v něm a budoucí světové proměny, a s jejíž pomocí Marek interpretuje pronásledování svých současníků a vybízí je k vytrvání v obtížích.⁸⁸¹ Jiní autoři vidí jako prvotní záměr textu především snahu o ztlumení přílišných eschatologických očekávání, předpokládají jeho

⁸⁷³ REJCHRT, L.: *Apokalypsa aneb Zpěv o naději*, str. 248.

⁸⁷⁴ MRÁZEK, J.: *Zjevení Janovo*, str. 245.

⁸⁷⁵ Tamtéž.

⁸⁷⁶ 4.1.2; 4.2.

⁸⁷⁷ Takzvané „malé“ apokalypsy jsou rozsahově menší ve srovnání s apokalypsou „velkou“, Zjevením Janovým.

⁸⁷⁸ Mk 13.

⁸⁷⁹ Srov. SHIVELY, E. E.: *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark. The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30*. New York: Walter de Gruyter GmbH, 2012, str. 187-188.

⁸⁸⁰ Srov. tamtéž, str. 189-196.

⁸⁸¹ Srov. tamtéž, str. 188.

redakční úpravy⁸⁸² a hovoří o jeho *neapokalyptické*, či přímo *antiapokalyptické* funkci.⁸⁸³ Matoušova verze takzvané malé apokalypsy tyto motivy sdílí. Původní Markovy motivy přebírá⁸⁸⁴ a lze také uvažovat o jejich aktualizaci v důsledku nastalé (či akutně se blížící) židovské války, takže také Mrázek může o malé apokalypse v Matoušově podání hovořit jako o „anti-apokalyptické“.⁸⁸⁵ I zde je totiž jednoznačným posláním textu výpověď o tom, že znepokojující a děsivé skutečnosti, násilnosti a pronásledování „musí být“, ale že „to ještě není konec“⁸⁸⁶, zatímco příchod Syna člověka bude kvalitativně zcela jiný. Jestliže jej budou doprovázet znamení, která budou nepřehlédnutelná⁸⁸⁷ a o jejichž významu nebude pochyb,⁸⁸⁸ přítomné války a katastrofy popisované touto anti-apokalypsou naopak žádný skrytý smysl nemají, a jde spíše, s Mrázkem řečeno, o lidské „ne-smysly“.⁸⁸⁹ Není na ně nutno reagovat jinak, než prostým přečkáním v ústraní,⁸⁹⁰ skutečná Boží intervence teprve přijde.⁸⁹¹ Lukáš se pak zdá tuto tendenci definitivně stvrzovat. Ostré rozlišení mezi přítomným a budoucím, důsledné odlišení již uskutečněných katastrof židovské války od budoucích událostí,⁸⁹² o nichž nechává Lukáš Ježíše promlouvat v ryze prorockém stylu,⁸⁹³ neponechává pro hledání skrytého smyslu pozemských dějin jakýkoliv prostor. Čas konce bude naopak, tak jako pro Marka i Matouše, zcela zjevným sám o sobě,⁸⁹⁴ rozpoznat jej však půjde pouze ve velmi malém časovém předstihu, takže je třeba setrvávat v modlitbách a připravenosti.⁸⁹⁵

O apokalyptice se také někdy mluví v souvislosti i s některými dalšími novozákonními texty. V jejich případě se však nejedná o apokalyptiku ve smyslu

⁸⁸² Mk 13,7-8.12.14-22.24-27. Převzato z: tamtéž, str. 186.

⁸⁸³ Srov. MARXSEN, W.: *Mark the Evangelist*. Nashville: Abingdon Press, 1969, str. 171-176. In: Tamtéž, str. 185. PESCH, R.: *Das Markus-Evangelium. Teil 2*. Freiburg: Herder, 1989, str. 264-267. In: Tamtéž, str. 185-186.

⁸⁸⁴ Látka obou textu se zdá být shodná. Výjimku tvoří pouze verš Mk 13,9, který Matouš od Marka nepřebírá, a dále rozpracování Ježíšových výzev k bdělosti do samostatných podobenství v závěru oddílu (Mt 24,37-25,30), v čemž je naopak Matoušova verze oproti Markově rozsáhlejší.

⁸⁸⁵ MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*, str. 399.

⁸⁸⁶ Mt 24,6.

⁸⁸⁷ Mt 24,29-31.

⁸⁸⁸ Mt 24,32-33.

⁸⁸⁹ MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*, str. 400.

⁸⁹⁰ Mt 24,16-21.

⁸⁹¹ MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*, str. 400.

⁸⁹² 4.1.2.

⁸⁹³ JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*, str. 340.

⁸⁹⁴ Lk 21,28; Lukáš od Marka přebírá také podobenství o fíkovníku - Lk 21,29-31.

⁸⁹⁵ Lk 21,34-36.

uceleného literárního žánru, ale, podobně jako v případě synoptických malých apokalyps, spíše tematické zaměření. Apokalyptický myšlenkový rámec lze tak asi nejpatrněji rozeznat v Druhém listu Tesalonickém, v jeho dualismu mezi vládou za Boha se vydávajícího Syna zatracení⁸⁹⁶ a nadějí v budoucí Boží oslavení⁸⁹⁷ či v očekávání rozvratu světa,⁸⁹⁸ ať už je či není výzva k zachování povinnosti pracovat pro kolektiv sboru výrazem očekávání náhlosti příchodu.⁸⁹⁹ Podobné prvky jsou však doslova rozesety i v dalších listech pavlovské školy. Odklon světa od pravdy očekává také Druhý list Timoteovi⁹⁰⁰ a vytrvání v pronásledování věrných,⁹⁰¹ další znak apokalyptické literatury, se stává příslibem budoucí odměny a prokázáním pravosti Kristova následování v dalších Pavlových listech.⁹⁰² Druhý Kristův příchod představuje však nejen odměnu spravedlivých a vypořádání se se zlořády tohoto světa, ale naopak zcela zásadní světovou proměnu, která je ze současné perspektivy jen obtížně představitelná⁹⁰³ a která nachází svůj výraz např. v etických standardech ideální křesťanské obce Prvního listu Korintským.⁹⁰⁴ Kromě (pseudo)pavlovských textů ukazují vliv apokalyptiky v souvislosti s nadpozemským zasazením také První a Druhý list Petrův:⁹⁰⁵ i zde figuruje nebeský svět,⁹⁰⁶ který je zdrojem poznání,⁹⁰⁷ určuje skrze různé prostředníky⁹⁰⁸ chod světa pozemského a tvoří protipól k reálně působící moci Satana.⁹⁰⁹ Na apokalyptická východiska Listu Židům a jeho důslednou aplikaci teologických

⁸⁹⁶ 2Tes 2,3-4.

⁸⁹⁷ 2Tes 1.

⁸⁹⁸ Autor hovoří o vzpouře proti Bohu - 2Tes 2,1-12.

⁸⁹⁹ Domnívá se tak Wayment a argumentuje opět apokalyptickým rámcem, podle něhož má dojít k příchodu budoucích událostí zahrnujících zničení hříšníků náhle, takže k pokání by pomýlení členové sboru, kteří se nechali svést k nečinosti v důsledku brzkého očekávání Pánova příchodu, nemuseli již mít příležitost. WAYMENT, T. A. (ed.), PERKINS, J. M. (ed.): *Go Ye into All the World: Messages of the New Testament Apostles, 31st Annual Sidney B. Sperry Symposium*. Salt Lake City: Deseret Book, 2002, str. 305-318. Tento autor však nezodpovídá intuitivní námitku, že zde může jít pisateli listu prostě o udržení Tesalonického sboru v ekonomické soběstačnosti a ve zdravých mezilidských vztazích, kde jedni nemusejí doplácet na nečinnost druhých.

⁹⁰⁰ 2Tim 4,3-4.

⁹⁰¹ 1Kor 4,9.

⁹⁰² Řím 8,35; 1Tes 3,3; v Lukášově podání také Sk 14,22.

⁹⁰³ Řím 8,18.

⁹⁰⁴ Srov. 1Kor 7,29-31.

⁹⁰⁵ Srov. BAUTCH, K. C.: *"Awaiting New Heavens and a New Earth": The Apocalyptic Imagination of 1-2 Peter and Jude*. In: MASON, E.F. (ed.); TROY, W. M. (ed.): *Reading 1-2 Peter and Jude: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, str. 69-80.

⁹⁰⁶ 1Pt 3,22.

⁹⁰⁷ 1Pt 1,12.

⁹⁰⁸ 2Pt 2,4.11.

⁹⁰⁹ 1Pt 5,8.

východisek na schéma dvou věků zde již bylo poukázáno.⁹¹⁰ Mackie uvádí známky vlivu nadpozemské sféry na přítomnou realitu v rámci tohoto listu takto: odkazy k andělům v úvodním oddílu, taměž ozvuky starého, na povrchu dramatických událostí viditelného mýtu o kosmické válce, kosmologické spekulace, představa vzkříšení z mrtvých a očekávání přítomného, zničujícího a posledního soudu.⁹¹¹

Takto by šlo pokračovat i dále. Pokud by zde bylo více prostoru, bylo by možné navázat pohledem na některé aspekty Janových listů⁹¹² či analýzou ještě dalších novozákonních pasáží;⁹¹³ pro účely této práce se však zdá být dostatečným konstatovat, že apokalyptický myšlenkový rámec je v rámci novozákonního výrazu víry velmi výrazný. Víra v Kristovo vítězství nad smrtí a panství nad světem je zde vyjadřována nejčastěji právě pomocí apokalyptických pojmů a lze říci, že spíše než jako literární žánr ukazuje Nový zákon apokalyptiku jako vizi světa s určitým pochopením skutečnosti a ustáleným polem výrazových prostředků.⁹¹⁴

⁹¹⁰ 4.4.2.

⁹¹¹ MACKIE, S. D.: *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, str. 36. „Žádný novozákonní spis systematičtěji a důkladněji nevyjadřuje koncepci dvou věků a přesvědčení, že přechod mezi nimi je právě v pohybu“ - ačkoliv spis apokalypsou v úzkém slova smyslu není, jeho zasazení v apokalyptickém myšlenkovém rámci a užívání tomu odpovídajících symbolů to nebrání. Srov. tamtéž.

⁹¹² Apokalyptický vliv spatřuje např. Wachob v analýze tematiky parusie, Pánova soudu, spravedlnosti, zkoušky víry, bohatých a chudých či Božího království. Srov. WACHOB, W. H.: *The Apocalyptic Intertexture of the Epistle of James*. In: WATSON, D. F.: *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*. Leiden: Brill, 2002, str. 183.

⁹¹³ Např. Mt 25,31-46; 1Tes 4,15-18.

⁹¹⁴ Srov. BAUTCH, K. C.: *"Awaiting New Heavens and a New Earth": The Apocalyptic Imagination of 1-2 Peter and Jude*. In: MASON, E.F. (ed.); TROY, W. M. (ed.): *Reading 1-2 Peter and Jude: A Resource for Students*, str. 67-69.

Závěr

O křesťanské naději a jejích eschatologických prvcích lze na základě pozorování této práce říci následující: za prvé, Nový zákon vychází ve své naději důsledně z jediného zdroje. Je jím velikonoční příběh Ježíše Krista, jehož zmrtvýchvstání je na základě starozákonního apokalyptického schématu chápáno jako počátek nového věku: vstal-li Kristus, započalo již všeobecné vzkříšení a vstanou také jednotliví křesťané. Výrazný univerzalizmus pozdního judaismu je zde přítomen, zároveň však také přesažen. Boží Pomazaný vystupuje z národnostního rámce a v důsledně duchovní rovině se nabízí všem; jeho spása znamená nejen vysvobození z tělesného zmaru a záruku obstání na Božím soudu, ale také podíl na novém stvoření, neboť v Kristu se nejedná o pouhého Božího vyslance, ale o „obraz Boha“, v němž a pro nějž „bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi.“⁹¹⁵

Vliv apokalyptiky, která stojí v pozadí těchto očekávání, se ukazuje být výrazný napříč celým Novým zákonem. Nevykazují-li jednotlivé spisy vždy strukturu apokalyptiky coby literárního žánru, sdílejí s ním velmi často celou řadu motivů, témat či výrazových prostředků. Vlastním projevem tohoto směru se však na křesťanské naději nezdá být ani tak jeho zjevovatelský zájem, jako spíše, zde za druhé, eschatologický výhled: očekávání budoucnostních událostí naddějného charakteru je asociováno s Ježíšovým příběhem, s jeho definitivním dějinným završením. Přítomnost však nepřestává být důležitá – stává se naopak dějištěm, na kterém se rozhodují individuální lidské osudy.

Za třetí, bližší pohled na dobu a prostředí, v nichž byla raná křesťanská naděje utvářena, ukazuje prvek zjitřenosti a nestability. S ostatními dobovými hnutími může někdy sdílet rozčarování a znepokojení politicko-společenskou situací, nezdá se však, že by se na ní konkrétní historické události, ať už např. římská okupace či zejména následná židovská válka, výrazněji projevíly, natož, aby ji formovaly: negativní postoj ke světu je motivován spíše snahou o uchování čistoty původní velikonoční naděje. Ta je, zdá se, zcela specifická a prvky ostatních dobových směrů v ní lze spatřit spíše jen v roli pomocného artikulačního prostředku. Týká se to nejen myšlenkových hnutí, jako

⁹¹⁵ Kol 1,15-16.

byla gnóze, mysterijní kulty, věštecká literatura, pohanská eschatologie aj., ale i celých kultur a jejich tradicí.⁹¹⁶

Skutečnost nenaplnění časné parusie nelze a priori považovat, za páte, za jediný podnět formování raného křesťanského myšlení. Jistým zůstává, že se v rané církvi jednalo o diskutovaný problém; podstatný je však spíše způsob jeho řešení, který spočíval k ještě bližšímu návratu k původní křesťanské naději, osobě Ježíše Krista a jeho velikonočnímu příběhu. Tento pohyb naznačuje již postup od Pavlových prakticko-spekulativních pojednání k synoptickým popisům Kristova života, zakončený intimním duchovním přilnutím k jeho duchu v Janově evangeliu, ale také návrat ke starším vyznáním víry a apoštolské autoritě v situacích konfrontace a krize.⁹¹⁷ Eschatologie evangelí se do jisté míry navzájem doplňují, jak vyplývá ze srovnání Markovy perspektivy kosmického střetu s brzy očekávaným vyvrcholením, Matoušova představení věku nebeského království s jeho starozákonními návaznostmi, Lukášova období mezičasu, doby církve a působení Ducha a Janova aktivního, přítomnostního života v Kristu již v podmínkách tohoto světa. Zhroucení naděje či hlubokou deziluzi z opoždění parusie lze však v Novém zákoně spatřovat jen obtížně. Ani nejmladší, převážně přítomnostně orientované Janovo evangelium neztrácí zcela výhled k budoucnostnímu dovršení osudu člověka i dějin světa a podobně se nezdá být ani žádný z dalších novozákonních spisů orientován čistě budoucnostně, bez zřetelu ke spásnosti Kristovy oběti. Posun výrazových prostředků křesťanské naděje napříč dobou vzniku novozákonních spisů ukazuje spíše na potřebu tuto naději tlumočit v odlišných prostředích a na pozadí odlišných historických situací.

Za šesté, Nový zákon rozpracovává úkoly církve pro období mezi realizovaným a budoucnostním pólem Kristovy spásy převážně s důrazem na morálku, případně misijní činnost. Naděje očekávající završení dějin je bytostně společenská, přece si však, nejvýrazněji u Pavla, ponechává také plnohodnotný individuální rozměr, když předpokládá osobní setkání každého jednotlivého křesťana s Kristem a proměnu jeho tělesnosti. Budoucnostní pól naděje je na základě apokalyptických představ spjat s Božím soudem, avšak při zachování věrnosti Kristu a z toho plynoucích morálních nároků představuje pro novozákonní autory pozitivní perspektivu naděje či záchrany

⁹¹⁶ Srov. Sk 17,15-31.

⁹¹⁷ Srov. např. 2Pt 3,1-2; 1 Kor 15,3-5.

z pozemských protivenství. Velkou pomocí a závdavkem budoucí slávy je v nastalém mezičase dar Ducha: ten, nejvýrazněji u Lukáše či Pavla, dává věřícímu pocítit v eschatologickém mezičase přítomnost Boží pomoci a útěchy a umožňuje alespoň částečně již nyní participovat na životě s Bohem. Vlivu padlé tělesnosti však člověk v podmínkách tohoto světa stále ještě není zcela oprostěn, a tak je třeba v očekávání Pánova dnu zachovávat ostražitost a bdělost.

Eschatologie Nového zákona je ryze kristocentrická. Zajímá-li se tak jako jiné dobové směry o osud člověka po smrti či směřování světových dějin a dává-li na tyto otázky vlastní odpovědi, je třeba říci, že jde o zájem až sekundární: je jakousi prodlouženou reflexí Kristova tajemství, shrnutím, co lze o posledních věcech říci na základě jeho příběhu. Žádné přesné popisy budoucnosti či „jízdni řády dějin“ nenabízí. V tom snad mohlo být křesťanství pro mnohé zklamáním jak v době svého vzniku, tak i dnes. Zájem o budoucnost, předzvědění příštích událostí, se totiž zdá být bytostně lidským: ani dnešní doba nepostrádá pestrou nabídku různých věštb a mytologicky zabarvených předpovědí, které se, teď již nezaklínaje se Biblií, ale vědeckou terminologií, těší nemalé pozornosti a zájmu. Křesťanská eschatologie však v tomto ohledu zůstává svědectvím o podstatně odlišné naději. Její východisko totiž nespočívá v člověku a jeho tužbách, ale výhradně v tom, který „musí kralovat“. On „zruší každou vládu, každou vrchnost i moc“, aby se nakonec se podřídil tomu, „jenž mu podřídil všechno“, aby „byl Bůh všechno ve všem“.

Seznam literary

ALTINGER, H. B.: *John the Baptist: his True Life and Work. His return.*

<<http://www.elija.de/Altinger,%20Hans%20Bernd%20-%20John%20The%20Baptist%20-.pdf>>

AUNE, D. E.: *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity.* Leiden: E. J. Brill, 1972.

BALABANSKI, V.: *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache.* Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 1997.

BAUCKHAM, R. J.: *The Delay of the Parousia.* Tyndale Bulletin, roč. 1980, č. 31.
<http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_1980_31_01_Bauckham_DelayOfParousia.pdf>

BRATCHER, D.: *Doomsday Prophets: The Difference between Prophetic and Apocalyptic Eschatology.* CRI/Voice, Institute, 2006.
<<http://www.crivoice.org/eschat.html>>

BROŽ, J.: *Druhý list (epištola) Petřův.* <<http://ktf.cuni.cz/~brozj/distančni/2petr.html>>

CAIRD, G. B.; HURST, L. D.(ed): *New Testament Theology.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 Corinthians.* Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1corinthians.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on 2 Corinthians.* Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2corinthians.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 John.* Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1john.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on 1 Peter.* Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/1peter.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on 2 Peter.* Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2peter.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on Ephesians*. Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/ephesians.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on Hebrews*. Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/hebrews.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on James*. Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/james.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on Jude*. Soniclight.
<<http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/jude.pdf>>

CONSTABLE, T. L.: *Notes on Mark*. Soniclight.
<<http://soniclight.com/constable/notes/pdf/mark.pdf>>

COOK, W. R.: *Eschatology in John's gospel*. Criswell Theological Review, roč. 1988, č. 3.1.
<https://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/ntesources/ntarticles/ctr-nt/cook-johns-eschatology-ctr.pdf>

CORY, C. A.; DURKEN, D. (ed.): *The Book of Revelation*. Collegeville: Liturgical Press, 2006.

DAINES, B.: *Paul's Use of the Analogy of the Body of Christ - With Special Reference to 1 Corinthians 12*. The Evangelical Quarterly, roč. 1978, č. 2.
<http://biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1978-2_071.pdf>

DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J.: *The Gospel of Mark*. Collegeville: The Liturgical Press, 2002. ISBN 0-8146-5965-9.

DUFOUR-LÉON, X. a kol.: *Slovník biblické teologie*. Překlad Petr Kolář. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1981.

FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity (Third ed.)*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003. ISBN 0-8028-2221-5.

FIORENZA, E. S.: *The Book of Revelation, Justice and Judgement*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. ISBN 0-8006-3161-7.

FUNDA, O. A.: *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2013. ISBN 978-80-246-1276-8.

GLEASON, R. C.: *The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31*. Tyndale Bulletin, roč. 2002, č. 53
<http://www.tyndalehouse.com/tynbul/library/TynBull_2002_53_1_06_Gleason_Hebrews10Warning.pdf>

GOODSPEED, E.: *The First Letter to the Thessalonians*. Early Christian Writings.
<<http://www.earlychristianwritings.com/goodspeed/ch01.html>>

GOWAN, D. E.: *The Westminster theological wordbook of the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

HARRINGTON, D. J.: *Paul's Use of the Old Testament in Romans*. Studies in Christian-Jewish Relations, roč. 2009, č. 4.
<<https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/scjr/article/viewFile/1536/1390>>

HARRINGTON, W. J., HARRINGTON, D. J. (ed): *Kniha Zjevení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. ISBN 978-80-7195-534-4.

HIETBRINK, J.: *The Kingdom of God in the Gospel of Mark: A Theological Interpretation*. Pella: Central College, 2002.
<http://www.academia.edu/2327258/The_Kingdom_of_God_in_the_Gospel_of_Mark>

HELYER, L. R.: *The Necessity, Problems, and Promise of Second Temple Judaism for Discussions of New Testament Eschatology*. The Journal of the Evangelical Theological Society, roč. 2004, č. 47.
<http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/47/47-4/47-4-pp597-615_JETS.pdf>

HOEKEMA, A. A.: *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979. ISBN 0-8028-0851-4.

HOELLER, S. A.: *Carl Gustav Jung a ztracená evangelia. Záhada svitků od Mrtvého moře a z Nag Hammádí*. Praha: Eminent, 2005. ISBN 80-7281-267-X.

IRONS, L.: *Entering God's Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11*.
<http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf>

JOHNSON, L. T.: *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří:

Karmelitánské nakladatelství, 2005.

JOHNSON-DEBAUFRE, M.: *Jesus among her children: Q, eschatology, and the construction of Christian origins*. Cambridge: Harvard Divinity School, 2005.

KIM, CH. H.: *Harmony of the Book of Jude and 2 Peter*. Torch Trinity Graduate University. <http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20124-194.pdf>

KNIGHT, G. R.: *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism*. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1993.

KÜMMEL, W. G.: *Introduction to the New Testament, rev. ed.* Nashville: Abingdon, 1975.

MACKIE, S. D.: *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

MAREČEK, P.: *První list Soluňanům*. České katolické biblické dílo. <<http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-a/prvni-list-solunanum/>>

MASON, E.F. (ed.); TROY, W. M. (ed.): *Reading 1-2 Peter and Jude: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. ISBN 978-1-58983-737-9.

MATTILL, A. J.: *Johannine Communities behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis*. Theological Studies, roč. 1977, č. 38. <<http://cdn.theologicalstudies.net/38/38.2/38.2.3.pdf>>

McGINN, B.; COLLINS, J. J.; STEIN, S. J. (ed): *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2003. ISBN 0-8264-1520-2.

McGRATH, A. E.: *A Scientific Theology. Volume 3: Theory*. London; New York: T&T Clark, 2003. ISBN 0-567-08349-7.

MENN, J.: *Biblical Eschatology*. Eugene: Resource Publications, 2013. ISBN 978-1-62032-579-7.

MOLONEY, F. J.; HARRINGTON, D. J. (ed): *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

MOUNCE, R. H.: *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977. ISBN 0-8028-2537-0.

MRÁZEK, J.: *Evangelium podle Matouše*. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-44-6.

NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník 1./2.* Praha: Kalich, 1992. 769 + 771 str. ISBN 80-7017-528-1.

NOVOTNÝ, V.: *Úvod do eschatologie*. Praha: Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, 2011.
<http://ktf.cuni.cz/~novotny/statistiky/eschatologie/novotny_uvod_k_eschatologii.pdf>

PERRIMAN, A.: *The coming of the son of man: new testament eschatology for an emerging church*. Bletchley: Paternoster, 2005.

POKORNÝ, P.; VESELÝ, J.: *Perspektiva víry (Úvod do eschatologie)*. Praha: Kalich, 1992. 208 stran. ISBN 80-7017-360-2

RATZINGER, J.: *Eschatologie: smrt a věčný život*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2008.

RUSSEL, R.: *Eschatology and Ethics in 1Peter*.
<http://biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1975-2_078.pdf>

RYŠKOVÁ, M.: *Druhý list Tesalonickým*. Praha: Česká biblická společnost, 2015. ISBN 978-80-87287-74-3.

SHIVELY, E. E.: *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark. The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30*. New York: Walter de Gruyter GmbH, 2012. ISBN 978-3-11-027286-4.

SCHWARZ, H.: *Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.

SKOBLÍK, J.: *Tabu: peklo*. Univerzita Karlova v Praze.
<<http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/peklo.htm>>

SOUČEK, J. B.: *Spravedlnost Boží: Výklad epištoly Římanům*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-085-9.

STEIN, R.H.: *Jesus, the Destruction of Jerusalem, and the Coming of the Son of Man in Luke 21:5-38*. The Southern Baptist Theological Seminary.
<<http://www.sbts.edu/wp-content/uploads/sites/5/2013/06/SBJT-16.3-Stein.pdf>>

STRECKER, G.; HORN, F. W. (ed): *Theology of the New Testament*. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH, 2000.

TAYLOR, N. H.: *The destruction of Jerusalem and the transmission of the Synoptic eschatological discourse*. HTS Theological Studies, roč. 2003, č. 2.
<<http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/656/557>>

UTLEY, B.: *Psalms: The Hymnal Of Israel, Book II (Psalms 42-72)*.
<<https://bible.org/seriespage/psalm-49>>

VIVIANO, B. T.: *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008.

WANSBROUGH, D. H.: *Is Matthew's outlook dominated by his eschatology?*
<<http://users.ox.ac.uk/~sben0056/essays/sgmattheweschatology.htm>>

WATSON, D. F. (ed.): *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*. Leiden: Brill, 2002.

WAYMENT, T. A. (ed.), PERKINS, J. M. (ed.): *Go Ye into All the World: Messages of the New Testament Apostles, 31st Annual Sidney B. Sperry Symposium*. Salt Lake City: Deseret Book, 2002.

WEBB, R. L.: *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*. Bulletin for Biblical Research, roč. 1996, č.6.
<http://biblicalstudies.org.uk/pdf/bbr/jude_webb.pdf>

WILLIAMS, C. (ed); ROWLAND, CH. (ed): *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic*. New York: Bloomsbury, 2013.

WOODBIDGE, P.: *Did Paul Change His Mind? - An Examination of Some Aspects of Pauline Eschatology*.
<http://www.biblicalstudies.org.uk/article_paul_woodbridge.html>

YORK, J.: *Already, But Not Yet: An Examination of Pauline Eschatology*. Academia.
<https://www.academia.edu/4389694/Already_But_Not_Yet_An_Examination_of_Pauline_Eschatology>